HAL open science

Anthropologie politique de la vie académique

Vinicius Kaue Ferreira

To cite this version:

Vinicius Kaue Ferreira. Anthropologie politique de la vie académique : Ethnographie des circulations de chercheurs indiens en sciences sociales entre l'Inde et l'Europe. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des hautes Etudes en Sciences sociales (EHESS), 2019. Français. NNT : . tel-02540407

HAL Id: tel-02540407

https://theses.hal.science/tel-02540407

Submitted on 11 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

École Doctorale de l'EHESS

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (UMR 8177)

Doctorat

Discipline : Anthropologie Sociale et Ethnologie

Vinicius Kauê Ferreira

ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE LA VIE ACADÉMIQUE

Ethnographie des circulations de chercheurs indiens en sciences sociales entre l'Inde et l'Europe

Thèse dirigée par : Véronique Bénéï

Date de soutenance : le 28 juin 2019

Rapporteures : Susan Bayly, University of Cambridge
Isabelle Milbert, Graduate Institute, Genève

Jury : Jean-Bernard Ouédraogo, CNRS / EHESS, Président du jury
Véronique Bénéï, CNRS / EHESS, Directrice de Thèse
Susan Bayly, University of Cambridge, Rapporteure
Isabelle Milbert, Graduate Institute, Genève, Rapporteure
Basudeb Chaudhuri, Université de Caen
Miriam Grossi, Universidade Federal de Santa Catarina
Roland Lardinois, CNRS / EHESS

(... et dont on dit, sur le mode du reproche, que « ça ne coûte rien » et qui me coûte infiniment), font surgir l'envie de la dissidence, la tentation de casser le jeu.

Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, 2004, p. 129

REMERCIEMENTS

Comme les personnes et institutions qui ont permis la réalisation de cette recherche sont nombreuses, ces remerciements sont destinés à la partialité. En premier lieu, je tiens à exprimer ma gratitude à Véronique Bénéï pour tout le temps consacré à diriger cette thèse. Je suis sincèrement reconnaissant pour sa disponibilité généreuse, mais surtout pour les nombreux moments d'échange et conseils. C'est son regard critique sur chacun de mes écrits au long de ces quatre ans de travail que m'a permis d'avancer dans ce projet personnel de recherche.

Je remercie également les membres du jury. Chacun d'entre vous a joué un rôle important dans ma formation académique. Certains sont personnellement impliqués dans mon parcours de formation depuis longtemps, d'autres m'ont inspiré par leurs publications. Je tiens à remercier spécialement Jean-Bernard Ouédraogo et Roland Lardinois, qui ont accepté de participer à mon comité de thèse, ainsi qu'à Susan Bayly et Isabelle Milbert, qui ont accepté d'être les pré-rapporteures de cette thèse. À Basudeb Chaudhuri pour l'opportunité d'entâmer un dialogue nouveau. Et à Miriam Grossi pour l'opportunité de poursuivre ce dialogue de longue date.

Joya Chatterjee, Ravi Ahuja et, encore une fois, Isabelle Milbert font partie des personnes qui m'ont accueilli institutionnellement pendant mon terrain. Tous trois m'ont reçu, respectivement, à Cambridge, à Göttingen et à Genève dans le cadre de mon travail de terrain. C'est grâce à leur soutien que j'ai pu entretenir des échanges très enrichissants avec un grand nombre de collègues au Graduate Institute, au Centre of South Asian Studies et au Centre for Modern Indian Studies, où j'ai tant appris. En Inde, j'ai été généreusement accueilli par Soumendra Patnaik, Prabhu Mohapatra et Peter d'Souza, qui m'ont accueilli à l'University of Delhi et au Centre for the Studies of Developing Societies. Grâce à ces chercheurs, pour qui j'ai beaucoup d'admiration, je me suis senti presque à la maison en Inde. Sans le soutien institutionnel de ces personnes en Europe et en Inde, cette recherche aurait été impossible.

Le plus important des remerciements est peut-être dû à mes interlocuteurs de recherche. Leurs récits sur leur vie constituent le matériau fondamental de cette recherche, sans lequel cette thèse n'existerait point. Je leur suis profondément reconnaissant de la patience, de la confiance et du temps qu'ils m'ont accordé. Les moments d'échanges avec eux, ces moments

de partage de pensées et sentiments, ont toujours été la raison d'être de cette recherche. J'espère que ce travail puisse restituer de manière plus ou moins juste la complexité de leur vie.

Cette thèse est aussi le résultat d'un réseau de relations entretenues avec mes collègues et chers amis du IIAC. D'une part, c'est aussi grâce à eux que j'ai pu avancer dans les aspects conceptuels, méthodologiques et théoriques de ma recherche, soit par les conversations quotidiennes, soit par les moments de discussion formelle dans le cadre des ateliers dans lesquels je suis intervenu ou que nous avons co-organisé. D'autre part, et c'est probablement le plus important, ils ont incarné ces liens d'affection que n'ont pas besoin d'être justifiés ou expliqués, qui existent pour que nous puissions continuer à exister. Je pense surtout à Ingrid Arriaga, Marie Aureille, Bénédicte Bonzi, Stéphane Blumer, Olivier Coulaux, Yaël Dansac, Chan Langaret, Jung Min Lee, Camilo Léon-Quijano, Fernanda Azeredo Moraes, Julie Peruch, Jungsue Rhee, Emmanuelle Ricaud-Oneto et Martin Roy. Parmi mes amis, deux personnes ont sans doute occupé une place spéciale dans ma vie pendant cette période. Avec Anna Shapovalova et Atao Muivah j'ai appris des choses importantes sur les passions et la bienveillance nécessaires à la vie.

Jean-Louis Marechal a généreusement révisé le texte de cette thèse, et j'en suis infiniment reconnaissant.

Un grand et sincère merci au IIAC, mais surtout à Sophie Wahnich, sa directrice, qui m'a soutenu institutionnellement dans un moment de détresse causée par les pratiques irraisonnables de la bureaucratie migratoire française. Il en va de même pour le LAIOS, dirigé par Irène Bellier, qui a toujours été un espace de dialogues fondamentaux à mon parcours en tant que doctorant. J'en suis très reconnaissant. Evelyne Ribert, Chrystèle Guilloteau et Florence Neveux ont été également importantes pour la cristallisation en moi d'un sentiment d'appartenance à ce laboratoire pendant mes années de doctorat.

La réalisation de cette recherche n'aurait pas été possible sans le soutien financier, par le biais d'une bourse doctorale, de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) du gouvernement brésilien. J'ai aussi bénéficié de financements pour la participation à des événements de la part du IIAC, de la formation doctorale en Anthropologie Sociale et Ethnologie de l'EHESS, du projet PSL-Études Globales, de l'Association Européenne d'Anthropologie Sociale, et de l'Universidade Federal da Bahia.

Finalement, je remercie ma famille pour leur amour qui a toujours soutenu ce projet doctoral. Les idées, questionnements et passion qui président à cette thèse sont le résultat avant tout d'une manière de regarder et d'être dans ce monde que m'a été transmise par mes parents et mes sœurs. À vrai dire, c'est précisément ce que j'ai appris avec eux qui a toujours inspiré cette thèse.

RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur les expériences et représentations autour de la construction d'une vie académique entre les chercheurs en sciences sociales d'origine indienne travaillant en Europe, spécialement au Royaume Uni et en Allemagne. Afin de mettre en perspective ces récits et trajectoires, cette recherche prend également en compte les parcours des chercheurs retournés en Inde après leur formation en Europe. À partir d'une étude ethnographique réalisée en Angleterre, Allemagne (entre octobre 2015 et juillet 2016) et Inde (entre février et avril 2017), où j'ai pu conduire des entretiens et participer à la vie académique d'un certain nombre de centres de recherche, je propose une analyse des conditions sociales et institutionnelles qui forgent ces circulations, ainsi que des récits et représentations autour de ces expériences de mobilité. En termes méthodologiques, cette recherche consiste en une ethnographie multi-site d'un espace académique postcolonial constitué de réseaux tissés entre l'Inde, l'Angleterre et l'Allemagne. Les trajectoires deviennent ici un moyen de saisir les aspects plus concrets de ces circulations académiques – telles que la production quotidienne de réseaux, les corps et les émotions, les récits et les représentations, les engagements politiques, la mobilité et la précarité – ainsi que les dynamiques institutionnelles qui y sont associées. Plus spécifiquement, cette thèse interroge la constitution sociale de ces circulations (origine sociale, éducation, projets familiaux), la construction de subjectivités dans le contexte de mobilité géographique et culturelle intense ainsi que les transformations institutionnelles et épistémiques liées à ces circulations.

Mots-clés : vies académiques, postcolonialité, globalisation, précarité, Europe, Inde

ABSTRACT

This thesis addresses the experiences and representations proper to the construction of an academic life amongst Indian scholars in Social Sciences working in Europe, specially in the United Kingdom and Germany. In order to put these trajectories and narratives into perspective, this research also takes into account the trajectories of those who went back to India after their studies in Europe. Drawing upon an ethnographic study carried out in England, Germany (between October 2015 and July 2016) and India (entre February and April 2017), where I could conduct interviews and participate in the academic life of a number of research centres, I propose an analysis of the institutional and social conditions that forge these circulations, as well as the narratives and representations about such experiences of mobility. Regarding its methodology, this research consists of a multi-sited ethnography of a post-colonial academic space made of networks linking India, England, and Germany. The trajectories on which my analysis is based represent a means of capturing the most concrete aspects of these academic circulations – such as the everyday production of networks, bodies and emotions, narratives and representations, political commitments, and mobility and precarity – as well as the institutional dynamics that are associated with it. More specifically, this thesis reflects upon the social construction of these circulations (social origin, education, familial projects), the construction of subjectivities in a context of intense geographical and cultural mobility, in addition to the institutional and epistemic transformations associated with these circulations.

Keywords : academic lives, post-coloniality, globalisation, precarity, Europe, India

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 5
RÉSUMÉ 9
ABSTRACT 11
ACRONYMES 17
LISTE DES IMAGES 19
LISTE DES GRAPHIQUES 21
LISTE DES CARTES 23

PRÉFACE : LA CONSTRUCTION DU SUJET DE RECHERCHE 25

INTRODUCTION 33

Sujet de recherche, terrain et interlocuteurs 33

Terrain : une ethnographie multi-site d'un espace de circulations globales 34
Interlocuteurs : définitions, profils 45
Pour une ethnographie des vies académiques à l'ère actuelle 52

Annonce du plan 57
Note sur l'anonymat et la traduction 61

PARTIE I – ANCIENNES ET NOUVELLES FORMES DE VIES ACADÉMIQUES : RÉSEAUX, LIEUX DE FORMATION ET EXPÉRIENCES VÉCUES 63

1. ESPACES DE CIRCULATIONS POSTCOLONIALES : RESTITUTIONS ETHNOGRAPHIQUES ET HISTORIQUES 65

1.1. Une anthropologie multi-site des réseaux académiques : analyse de deux situations ethnographiques (Delhi et Londres) 65

Delhi, février 2017 : Être au cœur de la vie académique delhiite 68
Londres, septembre 2017 : Des réseaux qui s'étendent loin 78

1.2. Brève histoire des circulations académiques entre l'Inde et l'Europe (Royaume-Uni et Allemagne) 82

2. TISSER LES RÉSEAUX : LES HÉRITIERS ET LES « HUSTLERS » 93

2.1. Les héritiers et les *hustlers* 93
2.2. Les deux visages des études sur l'Asie du Sud : les limites tendues entre les positions sociales des chercheurs et leurs théories 103
2.3. L'« intellectuel indien » : figure coloniale et moderne 112

3. NOUVEAUX SUJETS, NOUVELLES REPRÉSENTATIONS : LA CONTESTATION DES « ÉLITES » . 121

3.1. Anciens et nouveaux lieux de formation : Cambridge et Göttingen 121
3.2. « Things changed a lot » : les élites contestées 126
3.3. Anciens et nouveaux lieux de formation : de Tagore à Ambedkar 135
3.4. Du postcolonial au global : au-delà du « hustler » 141

CONCLUSION DE LA PARTIE I 149

PARTIE II – LES MOTS, LES ÉMOTIONS, LES CORPS 153

4. UN TERRAIN INCARNÉ : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES 155

4.1. Les mots 161
4.2. Les émotions 171
4.3. Les corps 178

5. UN MILIEU ACADÉMIE INCARNÉ : RESTITUTIONS ETHNOGRAPHIQUES 185

5.1. « I don't speak that language » : avec le langage, tout un univers 186
5.2. « Challenges » – ou, comment dire sans dire 197
5.3. Du postcolonial au global : les corps, les émotions 217
5.4. Postface au Chapitre 5 – la Préfecture de Police de Paris :
notes sur les démarches migratoires d'un doctorant 221

CONCLUSION DE LA PARTIE II 235

PARTIE III – CONSTRUIRE UNE VIE ACADÉMIQUE AUJOURD'HUI : SENTIMENTS D'APPARTENANCE, ENGAGEMENTS POLITIQUES ET PRÉCARITÉ 237

6. HABITER LE POSTCOLONIAL : THÉORIE, LITTÉRATURE ET TRAJECTOIRES 239

6.1. Habiter la théorie 239
6.2. Retourner à l'Asie du Sud, par la théorie 242
6.3. Le « lieu de la réflexion » et le « lieu comme objet de réflexion » :
théorie et subjectivité 248
6.4. Littérature et subjectivités diasporiques : Rabindranath Tagore et V.S. Naipaul .. 256
6.5. Du postcolonial au global : être chercheur postcolonial en Europe 267

7. ENGAGEMENTS POLITIQUES AVEC LA POLITIQUE TRANSNATIONALE : SUBJECTIVITÉS POLITIQUES EN CONTEXTE DE MOBILITÉ 277

7.1. S'engager avec l'Inde 277

Scène 1 – « Let's talk Modi » *277*
Scène 2 – « We can be much more critical sitting here, than we could be from there » *287*

7.2. S'engager en Inde 297

Scène 3 – Politiques publiques, famille, familiarité *297*
Scène 4 – Doing « anti-national » politics *299*

7.3. Du postcolonial au global : une lecture générationnelle des subjectivités politiques 302

La génération postindépendance et la grammaire postcoloniale *302*
La génération post-libéralisation et la grammaire transnationale *308*

8. FUTURS MOUVANTS : PRÉCARITÉ ET MOBILITÉ ACADÉMIQUE 313

8.1. « It's mobility for precarity » 313

Dialogue 1 : La valeur de la mobilité *313*
Dialogue 2 : Mobilité pour la précarité *314*

8.2. La précarité, un objet pour les sciences sociales 319
8.3. *Short-term lives* : vies précaires 324
8.4. Projets de vie et émotions 331
8.5. « Au plus haut de la précarité » 338
8.6. Du postcolonial au global : quelques pistes de réflexion pour penser des destinations mouvantes 342
8.7. Postface au Chapitre 6 : #hautalk 346

CONCLUSION DE LA PARTIE III 351

9. CONCLUSION GÉNÉRALE – DU POSTCOLONIAL AU GLOBAL 353

9.1. Limites et pistes de recherche 360

Du postcolonial au... néolibéral ? *361*

1. Qu'est-ce que la globalisation d'un point de vue postcolonial ? 363
2. Qu'est-ce que le néolibéralisme pour l'anthropologie ? 366
3. Qu'est-ce que le postcolonial pour les critiques du néolibéralisme ? 372
4. Postcolonialisme et néolibéralisme : une rencontre subjective 375
5. Éducation, culture et capitalisme : entre mobilité et reproduction sociale 380

Pour une anthropologie politique de la vie académique *383*

ANNEXES 389

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 413

ACRONYMES

ABVP – Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad

AISA – All India Students Association

BJP – Bharatiya Janata Party

CeMIS – Centre for Modern Indian Studies – Université de Gottingen, Gottingen

CSAS – The Centre of South Asian Studies - University of Cambridge, Cambridge

CSDS – Centre for the Study of Developing Societies, Delhi

CSFP – Commonwealth Scholarship and Fellowship

CSSSC – Centre for Studies in Social Sciences Calcutta, Calcutta

DSE – Delhi School of Economics, Delhi

DU – University of Delhi, Delhi

IAF – Indian Air Force

INALCO – Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris

IIALC – International Institute of African Languages and Cultures, Londres

IUAES – International Union of Anthropological and Ethnological Sciences

JGU – O.P. Jindal Global University, Delhi

JNU – Jawaharlal Nehru University, Delhi

MIT – Massachusetts Institute of Technology

OBC – Other Backwards Classes (groupes les plus désavantagés économiquement)

RAI – Royal Anthropological Institute

RSS – Rashtriya Swayamsevak Sangh

SC – Scheduled Castes (castes répertoriées)

SOAS – School of Oriental and African Studies, Londres

SOS – School of Oriental Studies, Londres

ST – Scheduled Tribes (communautés tribales)

TISS - Tata Institute of Social Sciences, Mumbai

LISTE DES IMAGES

Image 1 - India Coffee House, College Street, Calcutta. L'image de Tagore trône au fond du rez-de-chaussée. Crédits : khmertimeskh.com. 119

Image 2 - India Coffee House, College Street, Calcutta. Crédits : khmertimeskh.com. 119

Image 3 - Le bouddha, les fleurs et la Constitution de l'Inde. Crédits : Page Facebook du CeMIS. 138

Image 4 - Étudiants et chercheurs du CeMIS. Sur la droite, photographies et dessins satiriques exposés lors de la célébration. Crédits : Page Facebook du CeMIS. 139

Image 5 - « All is forgiven, M. Modi » 279

Image 6 - L'un des ModiBuses mises à disposition pour le transport au Wembley Stadium. Crédits : www.coastweek.com 279

Image 7 - Le premier ministre britannique s'adresse à la diaspora indienne. Crédits : Capture d'écran de vidéo disponible sur YouTube 280

Image 8 - L'intervention d'Awaaz Network à la veille de l'arrivée de Modi. Crédit : Awaaz Network. 283

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique 1- Nombre d'entretiens conduits, de villes et d'institutions selon le pays de ratatchement 44

Graphique 2 - Liste des pays d'origine d'étudiants de troisième cycle non-ressortissants de l'Union Européenne entre les années académiques 2012-13 et 2016-17. Source : Higher Education Statistics Agency, 2018. 89

LISTE DES CARTES

Carte 1 - Liste des universités les plus prestigieuses en Inde et alma mater de la plupart de mes interlocuteurs. L'University of Delhi et Jawaharlal Nehru University, au nord du pays, sont les plus prisées en sciences sociales et par où passent l'immense majorité des étudiants et chercheurs qui partent en Europe. Une partie considérable est originaire du Bengale Occidental (West Bengal), à l'est. Traditionnellement, Presidency College (devenue Presidency University en 2010), était l'institution la plus reconnue de l'État, pourtant Jadavpur University l'a récemment dépassée et dans les classements officiels et dans la perception du public. La carte a été produite par moi. 50

PRÉFACE : LA CONSTRUCTION DU SUJET DE RECHERCHE

> Une question "bien posée" peut n'être que le vain raffinement d'un discours creux mais assis sur la plénitude du pouvoir, une question "mal posée" dévoiler un questionnement... vertigineux devant le vide épistémologique !
>
> Nicole-Claude Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir*, 1991, p. 140.

Juin 2015. Avec ses bâtiments précairement entretenus, en banlieue parisienne, l'Université Paris 8 - Saint-Denis accueille un éminent historien indien qui a construit sa carrière entre l'Inde et les États-Unis et qui vient pour présenter ses réflexions sur la démocratie à travers le prisme de la critique postcoloniale. Une scène moins rare à l'université française qu'il y a quelques années, mais qui a toujours lieu dans une institution géographiquement et politiquement marginale de l'académie parisienne. Je m'y rends dans l'expectative d'entamer des premières conversations dans le cadre de ma recherche. Comme je l'explique plus loin, bien que la délimitation géographique de mon terrain soit restreinte à l'Europe, rencontrer des chercheurs installés dans d'autres parties du monde a toujours été une manière intéressante de mettre mon terrain en perspective. Une fois sa conférence terminée, je me présente, mentionne ma recherche sur les « *diasporic scholars* » et lui demande s'il serait disponible pour un rendez-vous. Il me regarde avec scepticisme et répond évasivement. Il m'apparaît alors évident qu'il n'est pas intéressé et je me demande si mon approche serait le problème. Cette question me hante pendant quelques jours jusqu'à ce que, progressivement, je réussisse à l'élaborer au travers d'une image qui me semble juste, celle d'un cerf-volant : alors que ces chercheurs se voient comme des personnes cosmopolites, des citoyens du monde, qui sont en train de voler à travers la planète, j'incarne de mon côté, avec ma proposition de discuter de leur « diaspora », un garçon qui tient le fil les tirant vers l'Inde.

Bien plus qu'une question de choisir le bon mot qui donne accès au terrain, cela m'a mené à la nécessité de revoir mes questions de recherche, le cadre théorique de mon projet et la nature même de mon terrain. Si ce projet ne porte pas sur la « diaspora » de chercheurs, sur quoi porte-t-il ? Si les études sur la diaspora, voire celles sur les migrations, ne sont le cadre théorique plus approprié pour interpréter mon terrain, sur quelle littérature dois-je m'appuyer

? À vrai dire, ce fut une étape intermédiaire d'un long processus de construction d'une problématique qui n'a pas cessé de se transformer en relation avec mon terrain.

* * *

En octobre 2014, j'entamais ma recherche doctorale sur « les chercheurs indiens qui font carrière en Europe ». Initialement, je portais un intérêt particulier à une série de questions épistémologiques relativement controversées à propos de ces circulations, notamment ces discours d'accusation envers ces chercheurs « occidentalisés » et les réponses livrées par ceux-ci dans le cadre d'une fleurissante littérature postcoloniale. Je me rappelle particulièrement du texte de Gayatri Spivak intitulé « Who claims alterity ? », où elle nuance la position historique de ceux qui, comme elle, sont vus comme la « national bourgeoisie at home, and, abroad, the tendency to represent neocolonialism by the semiotic of "internal colonization" » (Spivak, 1989, p. 275). À mes yeux, ces controverses étaient une manière d'avancer dans mon intérêt pour l'histoire des sciences sociales, notamment à travers le prisme du projet World Anthropologies (Ribeiro et Escobar, 2006), qui propose de repenser la constitution historique de la discipline au vu des relations de pouvoirs qui ont toujours médié sa construction en termes nationaux et impériaux. Ainsi, plus concrètement, mon projet était celui de comprendre les transformations à la fois épistémiques et institutionnelles qui avaient visiblement redéfini les contours des relations académiques entre l'Europe et l'Inde (et qui touchait progressivement d'autres pays du Sud aussi) et que je voyais s'exprimer notamment par le recrutement systématique et inédit de ces chercheurs au sein d'institutions européennes. Quoique la problématique des « trajectoires », et donc des vies qui se déroulent dans un espace global, était dès lors posée dans la manière de concevoir un tel problème de recherche, je consacrais beaucoup d'attention à la « théorie ».

Ce sera pendant mes premières semaines de travail de terrain, à partir d'octobre 2015 au Royaume-Uni, que mon intérêt pour une lecture surplombante sera remise en cause dans ma manière de concevoir mes questions de recherche. Et cela pour deux raisons.

Premièrement, à partir de mes premières conversations et entretiens, je me tournerai progressivement vers les aspects plus concrets et ordinaires de ces vies, rarement abordés dans les travaux en sciences sociales portant sur les chercheurs. En effet, bien qu'une certaine concrétude de la vie académique fasse souvent l'objet de notre réflexion, j'ai toujours eu le

sentiment que nous ne dépassions pas une certaine posture d'idéalisation ou de refoulement de questions qui relèvent des relations de pouvoirs et du non-dit dans, comme je le développerai dans le chapitre 4, le milieu académique. Il me semblait aussi, bien qu'on sache depuis des décennies, et grâce surtout aux travaux de Pierre Bourdieu en sociologie critique de l'éducation et des « intellectuels » (mot que j'évite utiliser tout simplement parce que sa connotation me semble excessivement floue et peu critique), que le milieu académique est un univers par excellence de la reproduction des « élites » (autre mot qui à mon avis se prête difficilement au statut de concept), le fait est que rares sont les tentatives de montrer ethnographiquement le « comment » de cette reproduction, mais aussi ses contestations. Dans la mesure où j'avançais dans mes recherches, les questions d'origine géographique, genre, générationnelles et précarité occupaient une place plus importante dans mes conversations et observations, mais surtout devenaient l'objet soit de véritables échanges, soit de clairs évitements, entre mes interlocuteurs et moi.

À titre d'exemple, dans la recherche de ces chercheurs qui avaient réussi à se faire une place au sein du système universitaire britannique et allemand, j'ai rapidement rencontré une masse de « jeunes chercheurs » (dans la trentaine et la quarantaine) qui se débattaient toujours pour contourner la situation de précarisation galopante de la recherche et, par conséquent, de leur vie, et dont nous ne parlons presque pas quand il s'agit d'écrire sur ces circulations académiques. C'est précisément parce que j'ai accordé une place importante à ces expériences de frustration et sentiments d'angoisse que j'ai pu arriver à une compréhension plus *incarnée* (où projets, émotions et corps en viennent à avoir voix au chapitre d'une telle enquête) non seulement de questions épistémologiques et macrosociologiques, mais aussi des transformations institutionnelles qui sont au cœur de cette thèse. De ce fait, je consoliderai progressivement l'entendement que ces questions que nous avons l'habitude de considérer comme des vicissitudes peu représentatives de la recherche d'excellence, ces « *not-successful cases* » comme je l'entendrai sur mon terrain, constituent en vérité le cœur de la recherche internationale contemporaine en sciences sociales. En ce sens, Gayatri Spivak, cette « représentante de la bourgeoisie à la maison et du néocolonialisme aux États-Unis » dans les années 1990, devient, dans les années 2010, la représentante d'une « aristocratie », comme je l'entendrai aussi pendant mon travail de terrain. Les politiques scientifiques et pratiques institutionnelles, d'un côté, et les subjectivités et expériences ordinaires, de l'autre, devenaient ainsi pour moi les deux côtés d'un même médaillon.

Deuxièmement, mon propre vécu sur le terrain m'a contraint à reconnaître la centralité de dimensions très concrètes de la vie académique et à leur accorder un statut épistémique privilégié en tant qu'outil de compréhension de circulations académiques contemporaines. Comme je le développe dans la deuxième partie de cette thèse, que je consacre aux émotions et aux corps, mes premiers mois de terrain m'ont été particulièrement difficiles pour des raisons personnelles et académiques, et qui méritent d'être développés. En partie, cela était dû à des expériences affectives qui sont aussi constitutives de la vie d'un chercheur que de n'importe quelle personne, mais aussi à ma manière de me positionner politiquement, éthiquement et affectivement vis-à-vis du monde académique ; ce qui, à son tour, a trait à ma propre biographie. Je suis issu d'une famille populaire d'une petite ville du sud du Brésil, fils de parents qui ont fait peu d'études (mon père n'est pas allé au-delà du lycée et ma mère au-delà du collège). Notre famille a vécu la mobilité sociale vers la classe moyenne pendant les années 2000, la période de prospérité économique et sociale du pays – je fais partie de la « génération Lula » –, ce qui a en partie permis qu'à partir d'un certain moment de notre histoire familiale mes deux sœurs et moi pouvions fréquenter des écoles privées que mes parents n'arrivaient pas toujours à payer – mon année terminale ne sera réglée qu'alors que j'étais déjà à l'université.

C'est aussi dans un tel contexte que je suis rentré à l'université, un moment d'expansion du système d'enseignement supérieur et d'investissement dans la recherche qui a signifié pour ma génération la promesse d'un avenir prospère dans la recherche – qui semble s'effondrer, ou plutôt partir en fumée pour ceux qui sont au courant du sort du Museu Nacional do Rio, au moment précis où j'écris ces lignes. C'est pendant cette période que je me formai à la littérature anthropologique, postcoloniale et féministe, comme une manière de lire à contre-courant le monde que j'étais en train de découvrir. Mon départ en France pour mon master est apparu comme un désir de partir ailleurs. Si la destination m'importait peu, je savais que je voulais travailler sur les sciences sociales indiennes et leurs chercheurs. Les raisons pour lesquelles j'ai fini par trouver une bourse pour venir en France (financée alors par le Conseil régional d'Ile-de-France) ne sont pas difficiles à comprendre quand on pense en termes d'une géopolitique de l'anthropologie, toujours marquée, quoique de moins en moins, par l'incontournable médiation que les pays du Nord exercent dans les relations entre les pays du Sud.

Ces faits biographiques expliquent la place de ma propre trajectoire dans la redéfinition de mon sujet de recherche. Mon intention ici n'est pas celle d'une écriture autobiographique, mais plutôt de construction d'une « objectivité robuste », comme la définit Sandra Harding (1992), c'est-à-dire la production d'un discours qui est objectif non pas parce que fondé sur

l'illusion de la neutralité axiologique, mais parce que capable d'objectiver ses motivations et ressorts subjectifs – ce que Pierre Bourdieu (2003) appellera beaucoup plus tard l'« objectivation participante », encore une fois sans faire la nécessaire référence à ceux, mais notamment à celles, qui l'ont précédé[1]. Plus précisément, mon intérêt initial pour les circulations et trajectoires de chercheurs résultait des projections d'un étudiant qui avait ses ambitions mais aussi ses critiques des fondements de la carrière qu'il avait choisie (qui, par exemple, abhorre le cynisme arriviste). N'oubliant jamais mes origines populaires – soit parce que je ne voulais pas les oublier, soit parce que les abymes sociaux empreints dans mon corps face à celui des autres me paraissaient insurmontables – ma décision de m'immiscer dans les cercles académiques prestigieux a toujours été un exercice ambigu que j'ai dû apprendre à élaborer non seulement théoriquement, mais aussi subjectivement. Le mélange de curiosité et du sentiment d'être un éternel outsider, ou encore de résistance à une certaine économie morale propre à certains cercles et le désir d'y participer, se convertissaient souvent en violence symbolique qui était, par définition, auto-perpétrée, mais aussi en l'élan même de mon projet de vie.

D'un point de vue théorique, la conséquence plus évidente en était une identification aux travaux de Pierre Bourdieu, chez qui je me reconnaissais, moi et ma démarche, comme dans cet extrait :

> Je ne me suis jamais vraiment senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel. Et j'ai toujours essayé – et ici encore – d'exorciser tout ce qui, dans ma pensée, peut être lié à ce statut, comme l'intellectualisme philosophique. Je n'aime pas en moi l'intellectuel, et ce qui peut sonner, dans ce que j'écris, comme de l'anti-intellectualisme est surtout dirigé contre ce qu'il reste en moi, en dépit de tous mes efforts, d'intellectualisme [...]. (Bourdieu, 1997, p. 15-16).

Cette thèse tente d'être un pas modeste dans le sens d'une compréhension critique de ces enjeux qui, certes, sont gravés en moi, mais qui me dépassent.

---

[1] Je pense notamment à l'ambigüité avec laquelle a été reçu son livre *La domination masculine* (1998). Comme le remarque Anne-Marie Devreux quand elle parle du mélange de reconnaissance de la part des sociologues féministes envers Bourdieu et d'« irritation à voir sous la plume d'un homme, parce qu'il s'appelait Bourdieu, le culot de faire comme si ces décennies de travaux n'existaient pas » (Devreux et *al.,* 2005, p. 62). Il en va de même dans « L'objectivation participante » : l'article cite les courants interprétatifs et post-modernes (Clifford Geertz, Renato Rosaldo, George Marcus et Michael Fischer), des philosophes comme Ludwig Wittgenstein, des anthropologues classiques (Émile Durkheim et Lévi-Strauss), outre que lui-même à foison (11 occurrences). La seule femme citée n'est pas une chercheuse, mais l'écrivaine Virginia Woolf.

Dans la mesure où je comprenais que mes résistances à une certaine économie morale et certaines relations de pouvoir ne concernaient pas que moi, que bien au contraire elles existaient pour un nombre important de mes interlocuteurs et qu'il était non seulement possible mais fondamental de les élaborer théoriquement et les employer méthodologiquement, mon terrain et mes questions de recherche se transformaient. J'avance ici une citation reproduite dans le chapitre 6, où je discute des rapports entre sentiments d'appartenance et littérature, qui illustre bien cette démarche. Dans ses analyses sur l'impérialisme, Edward Said scrute la littérature de Joseph Conrad, l'écrivain d'origine polonaise né au XIXe siècle dans une ville ukrainienne appartenant à l'Empire Russe, et qui fera de la colonisation un moyen de construire une carrière littéraire en Angleterre. Un *outsider* lui-même, Conrad profitera de cette condition d'entre-deux « to comprehend how the machine works, given that you and it are fundamentally not in perfect synchrony or correspondence » (Said, 1978, p. 25). La manière dont mes propres expériences et émotions ont influencé ma manière de me positionner et interpréter mon terrain sont explorées davantage dans le chapitre 4, où je vise à montrer comment un simple échange de regards avec une de mes interlocutrices a pu déclencher une série de considérations sur les moralités et dispositions sociales hégémoniques dans un milieu académique qui est à la fois ancré dans la reproduction de structures sociales bien établies et en pleine transformation.

Comme le disent David Mills et Mette Louise Berg, en évoquant la contribution de la réflexion féministe à la discussion des « *unmentionables* » du milieu anthropologique, « [a]s "space invaders" (Puwar, 2004), they were not in a position to ignore the boundaries they transgressed » (Mills et Berg, 2010, p. 338). Cette tension est l'un des fils rouges qui traversent les différents chapitres de cette thèse et se cristallise dans mes choix méthodologiques et théoriques.

Parmi les considérations initiales que je juge nécessaires, je voudrais souligner que, tout d'abord, cette thèse s'efforce de ne pas être ce qu'elle pourrait facilement devenir : un discours romantisé sur des « intellectuels », une espèce d'ode à des parcours « cosmopolites » présidés par une recherche abstraite de la connaissance, ou une contribution au grand récit des Républiques des Lettres comme « the fable of an enchanted world, a kingdom of pure creation » (Casanova, 2004, p. 12). Autrement dit, je n'ai jamais eu l'intention de rejoindre les rangs des innombrables travaux qui, au lieu d'interroger critiquement les conditions sociales, économiques et politiques de constitution de cet espace social qui est le milieu académique, au contraire, remplissent une fonction de fétichisation et retro-légitimation de *l'illusio* propre à ce

milieu (Bourdieu, 2003)[2]. Cette thèse s'oppose ainsi à ces « gracious biographies and pliant histories » (Srivastava, 1998, p. 2) d'un champ qui non seulement résiste toujours à tourner ses outils de décryptage vers soi-même, comme s'il existait en surplomb animé par une « épistémologie du point zéro » (Bourcier, 2016), mais aussi qui reste hermétique dans ses codes internes, qui est traversé par de vigoureuses hiérarchies professionnelles et sociales, qui se construit sur des formes de vie et subjectivités à la fois ordinaires et extraordinaires et qui devient un espace privilégié de réalisation de processus contemporains liés à la dite globalisation et ses avatars par excellence sur le plan économique (le néolibéralisme), culturel (les politiques culturelles) et subjectif (le sujet « cosmopolite » et *self-accountable*). Autrement dit, la présente enquête travaille à ne pas évacuer des dimensions *non gratae* et concrètes qui ont trait aux aspects ordinaires de la construction de ces *vies académiques* dans plusieurs de leurs dimensions.

[2] Bourdieu parle de l'*illusio* comme une disposition à l'adhésion à une *doxa épistémique* propre à un champ académique qui se croit désintéressé, porteur d'une « neutralité éthique », libre de préjugés et souvent détaché des vicissitudes du monde. L'adhésion plus ou moins irréfléchie, fruit d'une intime projection de soi dans le milieu, finit par être un *droit d'entrée* demandant l'acceptation de certaine ignorance savante. Pour le dire autrement, il s'agit d'une « ignorance (active ou passive) non seulement de ce qui se passe dans le monde de la pratique (et que met en lumière l'anecdote de Thalès et de la servante Thrace), et, plus précisément, dans l'ordre de la *polis* et de la politique, mais aussi de ce que c'est que d'exister, tout simplement dans ce monde. Elle implique aussi et surtout l'ignorance, plus ou moins triomphante, de cette ignorance et des conditions économiques et sociales qui la rendent possible » (Bourdieu, 2003, p. 30).

INTRODUCTION

Sujet de recherche, terrain et interlocuteurs

Cette thèse propose une réflexion anthropologique sur les conditions sociales, culturelles et politiques de construction d'une *vie académique* pour des chercheurs indiens en sciences sociales en Europe, surtout au Royaume-Uni et en Allemagne, à l'ère actuelle. Elle problématise les transformations contemporaines de ces circulations dans une analyse qui articule contexte historique, pratiques institutionnelles et production de subjectivités, la conversation entre ces trois niveaux étant au cœur de la discussion proposée. L'hypothèse initiale, et que je mets à l'épreuve par mon terrain, consiste à voir dans ces transformations une réappropriation de circulations coloniales et postcoloniales au travers d'une imagination « globale » et « transnationale ». Je suggère que ces circulations sont ainsi récupérées dans le cadre de politiques scientifiques contemporaines qui, à l'aide d'un lexique construit autour de l'idée du transnational, évacue leur nature éminemment postcoloniale. C'est pourquoi le dernier chapitre est consacré à la précarité, qui représente ici l'accomplissement de la récupération de ces circulations postcoloniales par des pratiques et récits transnationaux.

Une enquête ethnographique documente les trajectoires de ces chercheurs qui bâtissent, avec plus ou moins de succès, une vie académique entre l'Inde et l'Europe. En s'appuyant sur une observation participante, interviews, récits personnels et la production théorique de mes interlocuteurs, cette thèse démontre que ces circulations académiques historiques passent par une série de transformations institutionnelles et sociologiques qui sont exprimées aussi dans nouvelles formes de subjectivités. Méthodologiquement, cette thèse s'appuie sur une ethnographie multi-site entre l'Europe (surtout le Royaume-Uni et l'Allemagne) et l'Inde afin de comprendre les configurations contemporaines de ces circulations depuis le point de vue des chercheurs et du sens qu'ils y investissent. Il s'agit ainsi d'une réflexion sur les conditions matérielles et subjectives de construction d'une telle vie académique à présent. Enfin, pour les raisons énoncées plus haut, les réflexions avancées par cette thèse accordent une place centrale au contextes sociologiques de fabrication de ces personnes (origine, classe sociale, caste et genre), aux débats épistémologiques auxquels ces sujets participent et qui jouent un rôle central dans la configuration de telles circulations, ainsi qu'à des processus historiques et contextes sociologiques plus larges, notamment les débats sur la globalisation, la globalisation des sciences sociales en particulier, les politiques culturelles, la précarisation de la vie académique et l'engagement politique en contexte transnational.

Terrain : une ethnographie multi-site d'un espace de circulations globales

Réfléchir ethnographiquement sur les circulations académiques entre l'Inde et l'Europe a toujours signifié pour moi un questionnement constant sur les méthodologies les plus adéquates à cette fin. Faut-il conduire une recherche ethnographique d'un seul ou plutôt de plusieurs centres de recherche ? Faut-il se centrer sur des trajectoires particulières et s'investir dans une approche prosopographique ou plutôt privilégier une analyse macrosociologique ? Serait-il intéressant de suivre des réseaux précis à travers les différents espaces institutionnels et géographiques connectés par ceux-ci ? En y réfléchissant préalablement et pendant mon terrain, il me semblait qu'aucun de ces choix isolés ne m'apporterait les réponses aux questions qui m'avaient amené à entreprendre cette recherche, à savoir : comment caractériser, en termes à la fois institutionnels, épistémologiques et subjectifs les circulations contemporaines de chercheurs indiens en Europe ? C'est précisément ce cheminement réflexif qui m'a conduit à certains choix méthodologiques que je restitue ci-dessous.

L'idée de mener une enquête ethnographique d'un centre précis posait des problèmes à la fois méthodologiques, théoriques et éthiques. Tout d'abord, je craignais qu'une ethnographie d'un lieu précis puisse infléchir ma recherche vers un terrain centré sur la vie étudiante, alors que mon intérêt portait essentiellement sur la vie des chercheurs, ceux-ci étant rarement l'objet d'enquêtes anthropologiques. Encore plus important, je doutais de la faisabilité d'une ethnographie d'un centre de recherche en sciences sociales car j'anticipais les résistances auxquelles j'aurais à faire face. Par ailleurs, cela signifierait m'exposer moi-même à une situation très délicate au sein de la communauté professionnelle qui est la mienne, en ayant un statut de doctorant. Un terrain multi-site me permettait non seulement une autonomie beaucoup plus importante concernant les dialogues que je tissais, et par conséquent la mise en perspective de points de vue différents et indépendants, mais me protégeait de logiques hiérarchiques qui pourraient affecter très concrètement ma propre vie professionnelle. Finalement, ne pas me centrer sur la vie d'une institution précise permettait une anonymisation plus efficace de mes interlocuteurs, ce qui a toujours été un principe éthique fondamental pour moi. Certains des récits que je cite dans cette thèse sont des critiques ouvertes, voire acides, ou tout simplement des paroles intimes, et il m'a toujours semblé que tout choix méthodologique et textuel devrait passer au crible éthique afin de ne pas exposer mes interlocuteurs. Tout bien considéré, un terrain multi-site s'annonçait l'option la plus fructueuse et viable.

C'est pourquoi j'ai toujours préféré garder une relation plus informelle avec les chercheurs des centres auxquelles j'étais rattaché pendant mon travail de terrain, en réalisant des entretiens

plutôt avec des chercheurs que j'allais rencontrer ailleurs. D'un côté, cela évitait que les récits que je présente ici soient facilement reconnaissables, dans la mesure où personne aux laboratoires auxquels j'étais rattachés ne connaissait les noms des chercheurs que je rencontrais ailleurs et de manière indépendante. D'un autre côté, cette posture facilitait la construction de liens d'amitié et confiance et, par conséquence, une observation plus riche de récits quotidiens et de sociabilité dans les centres de recherche. Il faut savoir que la suspicion à mon égard a toujours été présente sur mon terrain, et je suis convaincu que le fait de ne pas passer mon temps à frapper à la porte de ceux qui étaient, après tout, mes collègues de métier, a porté de bons fruits. Je me souviens particulièrement d'un collègue du CeMIS, doctorant, qui portait un regard toujours très méfiant envers moi, ce qui se transmettait même dans la manière dont il jeta une fois un coup d'œil soupçonneux sur la couverture du livre que je lisais alors qu'il venait me demander si je voulais du café (en l'occurrence, un inoffensif *Modernity at Large,* d'Arjun Appadurai).

Ainsi, pendant mes terrains en Angleterre (six mois), en Allemagne (six mois) et en Inde (deux mois), j'ai été rattaché respectivement au Centre of South Asian Studies (CSAS), University of Cambridge, au Centre for Modern Indian Studies (CeMIS), Université de Göttingen, et le Centre for the Study of Developing Societies (CSDS) à Delhi. À cela s'ajoute un bref séjour de deux semaines à Genève, où j'ai pu fréquenter le Graduate Institute. J'ai toujours été très bien accueilli par les directeurs respectifs de ces centres, son personnel et ses étudiants et je fréquentais leurs activités régulièrement outre le partage d'un quotidien de travail dans leurs lieux. Pendant mon séjour en Angleterre, je travaillais souvent à la bibliothèque du CSAS, assistais à ses séminaires, et aux débats politiques organisés en dehors de ce centre de recherche. En Allemagne, j'ai eu droit à un poste de travail dans l'une des salles partagées par les doctorants du CeMIS, et je participais aussi activement aux activités de ce laboratoire. À Delhi, j'allais souvent travailler à la bibliothèque du CSDS, mais les moments ethnographiques les plus riches ont toujours été les colloques, vu que le centre n'a pas vraiment une vie doctorale et postdoctorale comme c'est le cas des deux autres. Il est important de souligner, pourtant, que même si je rapporte des récits sur la vie scientifique et sociale de ces trois institutions, ces récits sur la vie institutionnelle des laboratoires ne sont qu'une partie de mon ethnographie, qui s'étend beaucoup au-delà de ces sites. En même temps que j'étais rattaché à ces institutions, je me déplaçais fréquemment pour des entretiens et événements dans d'autres lieux de ces trois pays, voire au-delà parfois.

Le fait que mon terrain m'a amené à une vie itinérante pendant plus d'un an, avec des déplacements constants entre différentes villes et pays (tels que mes participations à des conférences internationales en Croatie et au Canada, où j'ai conduit plusieurs entretiens) a nourri une réflexion sur la production d'espaces transnationaux de circulation. Comme moi, mes interlocuteurs, surtout ceux en situation de précarité que j'aborde davantage dans le chapitre 8, se construisent au sein d'un modèle de circulation qui va au-delà d'une territorialité qui attache des personnes ou groupes à un territoire ou une « terre » dans son sens quasi-botanique (Malkki, 1992). Si, d'un côté, j'ai toujours cherché à éviter toute expression de « nationalisme méthodologique » (Peirano, 2004) forte répondue dans les études sur les circulations (qui pense celles-ci strictement en termes inter-nationaux), de l'autre, j'ai toujours résisté à souscrire à des perspectives excessivement dé-territorialisantes qui voient dans la globalisation la remise en cause d'une géographie ancrée dans les aspects les plus concrets des frontières et des circulations[3]. Si d'une part, les territoires (soit des États-nations, soit des centres de recherche) sont toujours – et peut-être plus que jamais – centraux pour toute enquête ethnographique contemporaine, d'autre part j'ai toujours conçu cette recherche comme l'étude d'un espace de circulations forgé au travers de ces institutions et pays. Il ne s'agit donc ni d'une enquête sur l'Inde (combien de fois j'ai entendu que je travaille sur l'Inde) ni sur l'Europe, mais sur un espace de circulations produit historiquement, institutionnellement et subjectivement et qui sont en effet conformées aussi par des logiques territoriales et frontalières.

Plus précisément, mon approche s'inspire d'une littérature anthropologique et historique connectée qui voit dans ces circulations des processus de production d'un espace global depuis des localités, et où l'Europe n'est pas seulement le continent européen, mais le produit d'une histoire coloniale et postcoloniale qui est la sienne, en même temps que, inversement, l'Inde (ainsi que d'autres régions) est plus qu'un miroir de ces connexions, sinon également constitutive de ce qu'est l'Europe. En partie, cette littérature engage des auteurs postcoloniaux comme Stuart Hall, qui dévoile la centralité des anciennes colonies pour la construction de l'identité des sociétés métropolitaines et de leur territorialité :

> Les gens qui, comme moi, sont venus en Angleterre dans les années 1950 y sont depuis des siècles. Symboliquement nous y sommes depuis des siècles. Il s'agissait juste pour moi de rentrer à la maison. Je suis le sucre sur le rebord de la coupe de thé *british*. Je suis cette passion pour les sucreries, je suis ces plantations de sucre qui ont gâté les dents de

[3] Je pense surtout aux premiers travaux d'Appadurai (1996). Quoique ses travaux plus récents (Appadurai, 2013) prennent acte de ces critiques, en « re-territorialisant » ses analyses ancrées à partir de son terrain dans la ville de Mumbai, il me semble que sa démarche demeure très surplombante.

générations de petits Anglais. Et, derrière moi, vous savez, il y en a des centaines d'autres qui, eux, sont la tasse de thé elle-même. (Hall, 2013, p. 61)

En outre, je m'appuie sur une certaine histoire de la science comme celle réalisée par Kapil Raj qui décrit la fabrication quotidienne de « la modernité européenne » et son avatar majeur, « la science moderne », au sein des colonies et en relation avec les sujets coloniaux. Il s'agit d'une histoire de la fabrication de champs de savoirs botaniques, topographiques, linguistiques et juridiques dans les colonies par des savants locaux et propagés comme symboles de la modernité victorienne. L'intérêt de ces études pour cette thèse réside dans leurs capacités de décentrer et élargir des conceptions acquises autour de la notion d'espace de circulations. Plus précisément, quand Raj annonce son projet d'examiner la production de la science « in the globalized space of early modernity in the context of European expansion » (Raj, 2006, p. 10), il reconnaît que son objet d'analyse est une circulation produite au sein d'un espace abstrait (en l'occurrence, « the globalized space of early modernity ») mais qui est ancré dans des pratiques quotidiennes et, le plus important, forge des sociétés mises en relations par le biais de rencontres interculturelles.

Il s'agit ainsi d'aller au-delà des formulations qui voient la présence de l'Europe ailleurs, comme le fait Gayatri Spivak quand elle écrit : « A limiting concept of "Europe" must come to terms with the fact that Europe is part of a much larger world now » (Spivak, 2014, p. 194). Le terrain (ou l'objet) de cette thèse n'est ni l'Inde, ni des centres de recherche précis, sinon un espace postcolonial de circulations qui est certainement constitué par des territoires et institutions. Ce qui est en question ici c'est de penser les imbrications entre ces contextes nationaux et institutionnels divers qui forment, finalement, un espace partagé de production de vies. Cet espace, à son tour, n'est pas traité de manière abstraite ou surplombante, mais par le biais d'une géographie institutionnelle et corporelle qui examine ces circulations à travers le prisme d'une ethnographie multi-site d'institutions et vies académiques.

En ce sens, je rejoins Sanjay Srivastava dans son étude sur le plus prestigieux des internats indiens, la Doon School[4], une institution consacrée à la formation des « élites cosmopolites » indiennes. Il y insiste sur le fait que ces « post-colonial institutional sites » ont certes une dimension métaphorique, mais pas uniquement. Elles ont aussi une concrétude spatiale, mais du point de vue foucaldien de l'espace comme problème historico-politique : il nous rappelle que chez Foucault, du moment où le savoir est interrogé comme un pouvoir, le premier devient saisissable par des métaphores spatiales (territoire, paysage, champ, etc.) qui permettent de situer les rapports de force. C'est pourquoi une attention à l'espace, métaphorique et concret, permet d'appréhender ce

[4] L'équivalent indien du britannique Eton College ou de l'étasunien St. Paul.

que Foucault appelait la politique du savoir : il s'agit ici de reconnaître l'existence d'une dialectique entre une politique de la production de l'espace et le rôle joué par des sites précis dans la production de cet espace idéologique : « ideologies need spaces to anchor their abstractions in order to ground the fleeting figures of speech » (Srivastava, 1998, p. 8).

Pour ce qui est des centres de recherche auxquels j'ai été rattaché à Delhi, Cambridge et Göttingen, je les vois comme ces « lieux institutionnels postcoloniaux » dont nous parle Srivastava dans la mesure où ils participent activement à la construction d'un espace de circulation de personnes, valeurs, capitaux et récits. Cependant, contrairement à l'étude de Srivastava, je connecte ce lieu à d'autres par le biais de réseaux de circulations : comme je le montre surtout dans les chapitres 1 et 2, ces différents sites britanniques, allemands et indiens sont fortement connectés par les réseaux de circulations qu'ils contribuent à produire. Et je dis bien « des réseaux qu'ils produisent » pour aller au-delà d'une notion de *réseau* comme un ensemble de connexions préexistantes, ou des fils qui relient un point A à un point B, et par lesquelles on navigue, mais plutôt comme des sortes d'actions constantes qui laissent des traces que nous pouvons tenter de reconstituer.

Ces considérations à la fois méthodologiques et épistémologiques nous conduisent à une définition nécessaire du terme *postcolonial*, qui a déjà été évoqué à plusieurs reprises et qui constitue un concept important pour la construction de l'argument de cette thèse. Et ceci d'autant plus que, comme il a été dit maintes fois par nombreux chercheurs rattachés à toutes les disciplines, le concept a toujours prêté le flanc à la critique en raison de ses délimitations peu claires, voire de sa faible vocation à devenir un concept véritablement académique (Bayard, 2010). Comme les considérations que je viens d'avancer le suggèrent, je parle du postcolonial comme un espace-temps forgé par des expériences coloniales qui continuent à façonner le monde contemporain de manière durable, et qui peut être saisi concrètement dans un certain nombre de dynamiques propres de circulation de personnes, biens et idées, mais aussi de construction de trajectoires personnelles et de sociétés. En l'occurrence, cette thèse porte sur les circulations de chercheurs, d'idées et de capitales symboliques, ainsi que la manière dont ces universitaires conçoivent et construisent une vie dans cet espace de circulation.

D'une part, cet *espace* dont je parle est certes un espace global, mais non à la manière d'un *postcolonialisme réconciliateur* (During, 2000), c'est-à-dire un discours enthousiaste d'une globalité prétendant à l'unification du monde et d'une prometteuse remise en cause de hiérarchies culturelles et géographiques, d'hégémonies ou de centres et périphéries. Une telle perspective

quasi-festive peut être trouvée dans l'œuvre d'auteurs comme Homi Bhabha (1994) et surtout Arjun Appadurai (1996), qui combinent postcolonialité et post-modernisme pour parler d'un global constitué de *scénarios* à la fois disjoints et en interaction et qui témoignent du déclin définitif du monde colonial. Autrement dit, au lieu de faire office d'un terme qui remplace en effaçant les dynamiques historiquement asymétriques, le terme *global* tient aussi compte ici le rôle joué par la colonisation dans la construction d'un monde dénommé transnational. Par ailleurs, si nous parlons d'un espace postcolonial global c'est pour insister sur le fait que la globalisation est fondée sur la réverbération, ou l'actualisation, des dynamiques coloniales (Akoh, 2008 ; Krishna, 2009). Cet argument sera développé au long de cette thèse, qui identifie et dans les dynamiques actuelles et dans les transformations en cours un processus de réactualisation de ces relations postcoloniales.

D'autre part, le mot *temps* (dans l'expression espace-temps évoquée ci-dessus) ne désigne pas une division chronologique marquant le passage à une nouvelle époque qui laisse derrière soi un ancien ordre historique. Contrairement à ce que certains critiques peuvent argumenter, le préfixe *post* n'est pas synonyme d'*après*. La dimension temporelle du postcolonial n'a pas trait ici non plus à un moment homogène d'expériences coloniales en réalité diverses et qui pourrait, sous la motivation d'une volonté universaliste, neutraliser des différences géopolitiques très importantes. À cet égard, Stuart Hall juge que des auteurs comme Ella Shohat (1992) et Anne McClintock (1992) se leurrent lorsqu'ils associent le *post* à un passé : en ce sens, l'argument de Hall semble faire mouche en affirmant que « [w]hat the concept may help us to do is to describe or characterise the shift in global relations [...] to identify what are the new relations and dispositions of power which are emerging in the new conjuncture » (Hall, 1996, p. 246). C'est précisément ici qui réside l'intérêt majeur du concept pour cette thèse.

En ce sens, l'œuvre de Stuart Hall réunit un ensemble d'éléments centraux pour le débat que je propose, soit dans cette introduction, soit dans l'argument général de la thèse, car elle met en relation deux dimensions complémentaires et qui participent à égalité d'un même processus historique. D'une part, Hall apporte sa contribution à une réflexion épistémologique sur des processus macro-historiques ainsi que pour la construction des concepts utiles à lire ceux-ci. Ces discussions, qui sont au cœur des études postcoloniales, s'intéressent aux théories sur la nature de la « rencontre coloniale » (Asad, 1973) et des espaces qui en émergent, comme nous venons de voir avec Kapil Raj (quoiqu'il ne soit pas tout à fait un auteur postcolonial[5]), Sanjay Srivastava et

[5] Voir son article « Beyond postcolonialism... and postpositivism. Circulation and the Global History of Science » (Raj, 2013).

Gayatri Spivak. Cet espace postcolonial est un espace d'imbrications tordues et asymétriques, où colonies et métropoles ne sont ni des entités binairement arrangées ou opposées, ni des hybridations fusionnelles. Si, comme C.L.R James l'a dit, les Caribéens sont « in but not of the West » (Hall, 1996, p. 246), alors les sociétés métropolitaines ont été partie de cet espace colonial duquel elles ont longtemps cru être éloignées par l'immensité des océans.

À cet égard, Hall est clair quand il affirme que l'un des principaux mérites de la discussion postcoloniale réside dans sa capacité à montrer que la colonisation n'a pas été un phénomène extérieur aux sujets des métropoles impériales : « It was always inscribed deeply within them – as it became indelibly inscribed in the cultures of the colonised » (Hall, 1996, p. 246). Cet extrait nous conduit à son deuxième volet de réflexion, à savoir la construction des subjectivités en contexte postcolonial. Dans cette formulation, le mot *cultures* sert de lien entre l'abstraction d'un espace de circulation d'imaginaires et la concrétude du sens de soi à l'intérieur d'un tel espace. Bien représentatif est le passage cité plus haut et que je reproduis en partie ici : « Les gens qui, comme moi, sont venus en Angleterre dans les années 1950 y sont depuis des siècles. Symboliquement nous y sommes depuis des siècles. Il s'agissait juste pour moi de rentrer à la maison » (Hall, 2013, p. 61). Quoique le chapitre 6 de cette thèse sera entièrement consacré à cette question, en analysant les récits de mes interlocuteurs à la lumière de cette littérature, il me semble important de présenter une définition préalable de ma compréhension du concept postcolonial : il est ici un espace de construction de projets de vie, en relation à une histoire et des imaginaires précis dont ces rapports coloniaux historiques sont constitutifs mais actualisés.

Il en va de même pour les *réseaux* institutionnels et personnels qui tissent cet espace postcolonial de circulations. Contrairement à certaines idées reçues, l'idée d'internationalisation de la science et de réseaux n'est pas née de la dernière pluie. Bien au contraire, elles renvoient à une longue histoire coloniale, comme le montre Benoît de l'Estoile (2007) dans son étude sur l'International Institute of African Languages and Cultures (IIALC), fondé en 1926 à Londres. Malgré le fait qu'elle porte sur les relations Europe-Afrique, et que je sois conscient de l'inadéquation historique inhérente à toute tentative d'analogie directe, l'enquête de l'Estoile renseigne de manière unique sur la notion de « réseaux scientifiques » dans la construction des sciences sociales de la période entre-deux-guerres. L'institut en question, dans lequel l'anthropologie occupait une place privilégiée, avait pour objectif la création d'un « réseau » de coopération internationale entre spécialistes dans les études africanistes de différentes parties de l'Europe. Parmi ses directeurs fondateurs figurent Lord Lugard (Britannique), Maurice Delafosse (Français), Diedrich Westermann (Allemand) et Hanns Vischer (Suisse), pour ne pas mentionner d'autres figures proéminentes, comme Bronislaw Malinowski, Paul Rivet, Marcel Mauss, Lucien

Lévy-Bruhl et Charles Seligman. En situant la création de l'institution dans une Europe qui se dispute la mainmise sur l'Afrique, Benoît de L'Estoile rappelle que l'une des forces directrices de cette entreprise scientifique était « the attempt by influential American and British missionaries to build up an international network that would reinforce their position in their increasingly complex dealings with the various colonial powers in Africa, especially in the area of education [...] » (*Ibid.*, 98).

Outre une prétention éminemment scientifique, par le biais de la co-production d'un cadre théorique et méthodologique plus ou moins commun aux différentes traditions nationales, l'IIALC était vu comme une possibilité, grâce à l'approche scientifique des « African problems », de maîtriser un « shifting colonial ground and to overcome in a peaceful way conflicts between various stakeholders in Africa matters, especially between rival colonial powers » *(Idem)*. Ce n'est pas par hasard que l'une des principales controverses au sein de l'institut concernait l'envoi d'enquêteurs étrangers dans les colonies contrôlées par d'autres pays, ce qui aide à expliquer la systématique corrélation entre le « choix » du terrain et les domaines coloniaux dans l'histoire de la discipline. C'est-à-dire que, déjà dans les années 1920, l'IIALC matérialisait une forme spécifique de géopolitique de la connaissance qui faisait converger, à travers le prisme d'un vocabulaire qui nous est toujours familier, « internationalisation de la science » par le biais de « réseaux institutionnels », identités nationales et intérêts politico-économiques.

Qui plus est, et voici un point intéressant pour la présente discussion, l'institut était conçu comme un « network of networks, bringing together a number of formerly weakly connected networks » (*Ibid.*, p. 98), une conception normalement associée à des politiques scientifiques éminemment contemporaines. Concrètement, cela impliquait la mise en œuvre d'un ensemble de relations institutionnelles et personnelles, horizontales et verticales, entre l'IIALC, les administrations coloniales locales, les missionnaires et les « correspondants » des élites éduquées locales qui étaient « sincere enough to be trusted and willing to follow the guidance of the Institute's specialists » (*Ibid.*, p. 101). Néanmoins, la place et la nature de ces réseaux n'a jamais été consensuelle. Alors que les anthropologues français prônaient une claire division du travail entre des « observateurs » locaux qui sont en charge de la récolte de données sur place et des anthropologues qui font la théorisation en Europe, les Anglais représentés par Malinowski défendaient une pratique fondée sur l'observation directe par l'anthropologue formé en Europe. Ce qui est intéressant ici est le fait que la position de Malinowski finira par primer en grande partie en raison de l'accès que celui-ci, un étranger bien intégré dans les réseaux internationaux, avait à des financements, notamment de la part de la Rockefeller Foundation aux États-Unis. Cependant, ce n'est pas surprenant que le projet d'internationalisme scientifique de l'IIALC échoue face à ces

tensions à la fois politiques (liées, par exemple, au projet d'envoyer des chercheurs britanniques dans les colonies françaises), méthodologiques (entre l'observation participante et questionnaires) et épistémologiques (entre un intérêt britannique pour le changement et un intérêt français pour la récolte de descriptions et objets).

Je suis conscient du fait que cette histoire retrace des relations scientifiques spécifiques à l'Europe et à l'Afrique, et qu'elles ne sont pas directement analogues à celles que les premiers entretenaient avec l'Inde. Il est évident qu'il faut éviter de faciles comparaisons anachroniques entre le contexte colonial de l'entre-deux-guerres et le début du XXIe siècle. Ce que je voudrais mettre en lumière, cependant, est le fait que l'idée de réseaux scientifiques et à l'intérieur de l'Europe et entre celle-ci et ses anciennes colonies n'est pas nouvelle. Au contraire, elle est aussi ancienne que les circulations académiques en sciences sociales elles-mêmes.

En ce qui concerne le débat ethnographique sur la subjectivité dans le contexte d'un monde de mobilités, en l'occurrence postcoloniales, et particulièrement pour un terrain qui se constitue comme espace par excellence de pratiques et trajectoires péripatéticiennes, force est de constater que l'ethnographie d'espaces et institutions bien délimitées impose un certain nombre de limites méthodologiques et théoriques. Les espaces traditionnellement privilégiés par l'anthropologie, tels que la famille, l'école, le village, le travail (comme un centre de recherche) ne suffisent pas toujours à l'interprétation de trajectoires, identités ou subjectivités qui se construisent dans le transit entre différents espaces géographiques, moraux et politiques. La vie de circulations de mes interlocuteurs traverse et connecte des institutions diverses, voire antagoniques : pensons, par exemple, à une jeune femme qui quitte un foyer plutôt conservateur dans un village de l'Orissa vers l'indépendance qui peut offrir Delhi, ou encore vers la bien connue formation militante de gauche qu'on peut avoir à la Jawaharlal Nehru University (JNU, le « Kremlin of the Yamuna ») et qui prend le dessus sur une formation familiale conservatrice, avant qu'elle ne parte en Europe comme un pas naturel à la suite de sa vie à Delhi, et tout cela dans un processus d'incorporation de styles de vie qui se transforment à chaque fois.

En ce sens, je suis d'accord avec Arjun Appadurai quand il affirme qu'avec l'accroissement de processus transnationaux et « under the aegis of the imagination, the "quickened beat of improvisation" stands to outrun the habitus' "glacial force" » (Appadurai, 1996, p. 6). Ces parcours de mobilité géographique sont aussi des trajectoires de mobilité sociale et subjective. Toutefois, il faut de nouveau préconiser une certaine circonspection à l'égard des prophéties proclamées par Appadurai à propos de la globalisation, car il est certes difficile de concevoir un habitus prêt-à-porter dans un tel terrain, mais il est également difficile de n'y pas identifier certains habitus bien

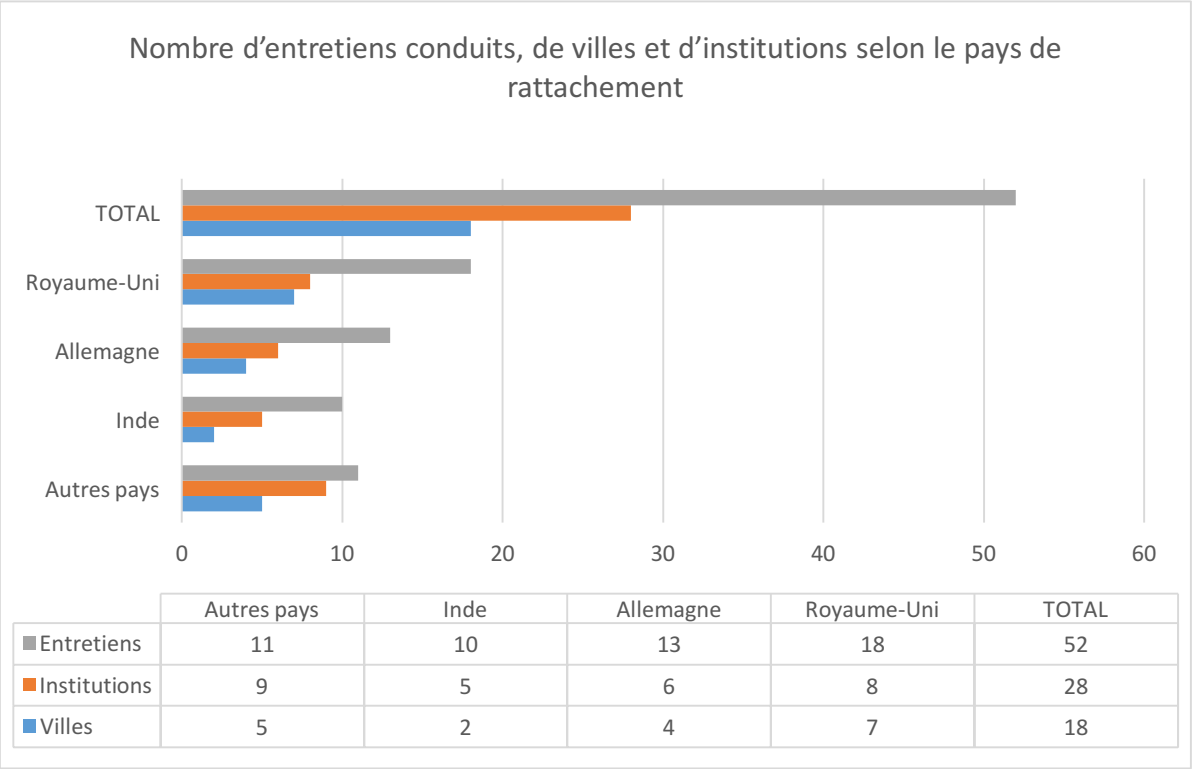
établis et dont nous parlait Bourdieu il y a 50 ans quand il s'agit des logiques bien établies de transmission de certains types de capital culturel, linguistique, scolaire et économique.

Voici une bonne opportunité pour anticiper une réponse aux possibles critiques de l'usage que je fais de l'œuvre de Pierre Bourdieu. Bien qu'elle s'avère une référence majeure pour certaines analyses menées dans cette thèse (surtout dans les chapitres 2 et 3), elle n'est pas le cadre théorique qui préside à cette enquête. Je suis conscient de la prétention englobante du système conceptuel bourdieusien avec la théorie de l'autonomie relative d'un *champ* bien délimité, un *habitus* qui agit comme *structure structurante* et les différentes formes de *capital* qui sont mobilisés en relation aux deux premiers. Je suis également conscient de sa richesse pour analyser mon terrain. Cependant, je reconnais aussi ses limites pour la lecture d'un milieu académique globalisé, multiculturel et précarisé. En ce sens, je m'inscris dans la droite lignée de chercheurs comme Sanjay Srivastava (1998) et Shamus Khan (2015) qui, tout en s'inspirant des fondements de la sociologie bourdieusienne pour l'étude d'institutions d'enseignements d'« élite » constatent la nécessité de la dépasser en raison pas uniquement de transformations historiques majeures mais aussi des spécificités nationales et transnationales propres à chaque terrain. Chez Bourdieu, nous retrouvons une sensibilité sociologique, exprimée dans sa précision conceptuelle, exceptionnelle dans le décodage des logiques propres à l'univers académique. Malgré cela, je n'ai pas l'intention de m'inscrire de manière systématique dans une théorie bourdieusienne qui serait inadéquate pour penser un terrain aussi spécifique.

Finalement, il convient d'apporter quelques précisions sur la délimitation géographique de mon terrain. Quoique cette recherche se concentre sur les circulations entre l'Inde et certains pays européens, les réseaux dans lesquels j'ai navigué dans le cadre de ma recherche m'ont rapidement conduit à rencontrer un certain nombre de personnes rattachées à des institutions en Amérique du Nord, et aussi d'autres pays que je mentionnerai à titre complémentaire. Ces mouvements de bref élargissement géographique de mon terrain ont eu un rôle doublement instructif. Premièrement, en allant au-delà d'un espace arbitrairement défini, j'ai pu constater que ces réseaux s'étendent beaucoup plus que je ne pouvais imaginer initialement. Certes, ce constat n'est pas original ni innovateur, et le postulat selon lequel la recherche anthropologique contemporaine devrait se centrer davantage sur le suivi de réseaux dépassant tout nationalisme méthodologique trouve de plus en plus gré aux yeux des anthropologues. Secondement, il m'est apparu clairement que franchir d'un pas les bornes initialement placées me permettait, par le biais de la comparaison et de la mise en perspective, de régulièrement regarder mon terrain d'un point de vue extérieur sans pour autant m'en éloigner ou le perdre de vue. En tout état de cause, et comme je le montre dans

le chapitre 2, certains de mes interlocuteurs en Europe vivent eux-aussi en déplacement constant entre deux grandes villes, où ils partagent vies professionnelle et personnelle.

Les chiffres que je présente ci-dessous illustrent bien l'aspect multi-site de mon terrain. Il s'agit de 48 chercheurs indiens et 4 chercheurs européens. Parmi ces 52 entretiens, 18 ont été conduits avec des chercheurs basés au Royaume-Uni (dont deux avec des chercheurs britanniques), 13 en Allemagne (dont 2 avec des directeurs allemands), 10 en Inde, 3 au Canada, 2 en France, 2 aux États-Unis, 2 en Suisse (dont 1 avec une directrice de département européenne), 1 en Autriche et 1 lors d'un congrès international en Croatie avec un chercheur appartenant à la diaspora indienne en Afrique du Sud. Le nombre total d'institutions englobées s'élève à 28 dans 18 villes de 9 pays, dont : Royaume-Uni (8 institutions, 7 villes), Allemagne (6 institutions, 4 villes), Inde (5 institutions, 2 villes), États-Unis (2 institutions, 2 villes), France (2 institutions, 1 ville) et 1 ville et 1 institution pour les autres pays. En termes de genre, on compte 28 hommes et 24 femmes, dont très peu travaillent sur les thématiques connexes aux relations de genre, féminisme et études *queer*. Les thématiques plus traditionnelles dominent, telles que l'histoire du travail, l'histoire politique, l'histoire intellectuelle et, dans le cas précis de ce terrain, les études postcoloniales et le cosmopolitisme. Je présente ci-dessous quelques données sur les chercheurs indiens interviewés :



Graphique 1- Nombre d'entretiens conduits, de villes et d'institutions selon le pays de ratatchement

Interlocuteurs : définitions, profils

Mes interlocuteurs sont des chercheurs indiens qui font, qui ont essayé de faire ou qui ont fait une carrière académique en sciences sociales en Europe. Par « interlocuteurs », j'entends les 52 personnes que j'ai interviewées formellement dans plusieurs pays, mais aussi les innombrables chercheurs et étudiants avec qui je me suis mis dans le contexte de mon ethnographie. Le terme *chercheur* se réfère à quelqu'un rattaché à une institution de recherche (université, institut ou laboratoire de recherche) à partir du post-doctorat, en situation stable ou précaire. Comme la question de la précarité sera longuement discutée dans le chapitre 8, il suffit ici de distinguer entre ceux qui ont un poste permanent (*Lecturer*, *Reader*, *Professor* ou autres types de positions à durée indéterminée) et ceux qui ont un poste temporaire (post-doctorat, *teaching fellow* ou autres positions ayant des titres divers). Je suis conscient des nuances possibles entre un poste temporaire et un poste permanent, et du fait que certaines personnes peuvent désirer d'être « mobiles », ce qui rend la notion de *précarité* moins adéquate. Cependant, comme j'explique dans le chapitre 8, pour l'énorme majorité des cas, la distinction entre ces deux modalités d'emploi est très marquée et ceux qui occupent des postes temporaires ne le font pas de plein gré.

Par *Indiens* j'entends premièrement des personnes qui sont nées en Inde et qui sont parties ensuite pour leurs études (généralement pour leur doctorat, mais parfois plus tôt). Cependant, le terme englobe aussi des chercheurs d'origine familiale indienne, c'est-à-dire enfants de migrants indiens au Royaume-Uni et aux États-Unis, et qui se reconnaissaient comme Indiens. Lorsque j'écrivais à mes interlocuteurs présentant ma recherche, j'ai toujours utilisé le terme *Indian social scientists* à quoi j'ai eu un certain nombre de réponses de chercheurs nés dans ces deux pays. C'est précisément le fait d'avoir rencontré ces chercheurs qui m'a permis de mener les réflexions sur la notion de *diaspora* qui constituent le cœur du chapitre 4 de cette thèse. Ainsi, je souligne que dans mon analyse ces deux groupes d'interlocuteurs ne sont pas indistinctement confondus sous la catégorie *Indien*, bien au contraire c'est grâce à l'analyse basée sur la mise en perspective des récits des uns et des autres que des précisions sur une autre notion, celle de *diaspora*, s'est faite possible. Être Indien dans le cas de ceux qui sont nés ailleurs relève de connexions familiales, historiques, de l'ordre de pratiques culturelles et d'engagements politiques et éthiques.

Quant à la formulation « faire, avoir essayé de faire ou avoir fait une carrière en Europe », elle englobe trois types de trajectoires. Premièrement, ces personnes ont un poste permanent dans une institution académique européenne ou un poste temporaire et sont en train de chercher des « opportunités » stables de travail en Europe. Parmi ces derniers, il s'agit dans leur majorité de

post-doctorants qui cherchent des opportunités surtout en Europe, mais qui sont aussi ouverts à l'idée de partir ailleurs. Par exemple, pendant les trois ans de conversation que j'ai entretenues avec un certain nombre d'entre eux, puisqu'avec certains le dialogue a continué par mail, j'ai appris que par la suite un interlocuteur a accepté une offre de travail au Qatar, une autre à Singapour et deux autres en Inde. Néanmoins, cela ne signifie pas forcément que ces personnes ne font plus carrière en Europe, car pour certains qui partent vers ces nouvelles destinations au Moyen-Orient, en Asie du Sud-est et en Chine, où de nouvelles universités dites cosmopolites fleurissent et offrent des *tenure-track positions* bien rémunérées, ce mouvement peut être une manière d'avoir de bonnes conditions de travail et vie en même temps qu'ils travaillent dans la construction de réseaux qui leur permettront d'avoir une offre de travail en Europe (ou aux États-Unis). Autrement dit, il faut dépasser une notion unidirectionnelle des circulations pour penser en termes de trajectoires multidirectionnelles. Certains parmi ceux qui sont partis cherchent toujours à faire carrière en Europe. Il en va de même pour ceux qui sont revenus en Inde après leur doctorat ou après une période de travail précaire en Europe. Dans ces cas, affirmer qu'ils « sont rentrés » ou qu'ils ont renoncé faire une vie en Europe peut s'avérer trompeur, car quelques-uns – même si c'est une minorité – continuent à nourrir le désir de travailler sur le continent européen.

Mes interlocuteurs (interviewés ou non) représentent un large éventail de stades de la carrière, qui va du post-doctorat à la retraite, pour ne pas mentionner les doctorants avec qui j'ai engagé d'importantes conversations. Parmi les plus jeunes, c'est-à-dire ceux qui ont fait le doctorat à partir des années 2000, la situation de précarité est prédominante, alors que la génération antérieure est plus stable professionnellement. Durant mon enquête de terrain, j'ai pu naviguer de manière continuelle entre les récits apportés par ces différentes générations, ce que j'explore tout au long de cette thèse à travers le prisme des stratégies de production de réseaux et de carrières, d'engagements politiques et de construction des subjectivités.

Pour ce qui est de ceux nés en Inde, ils viennent de différentes parties du pays, avec une prédominance du Nord de l'Inde, surtout du Bengale-Occidental, mais aussi d'États voisins comme l'Uttar Pradesh et le Bihar. Ceci est important dans la mesure où le Bengale Occidental est la région qui a historiquement entretenu les relations académiques les plus proches avec l'Europe, avec initialement Calcutta (capitale du Bengale-Occidental) comme épicentre de ces circulations entre la fin du XIXe siècle et la moitié du XXe, avant que celle-ci perde progressivement sa position de centre académique du pays pour Delhi à partir surtout des années 1970. Quant aux étudiants et chercheurs bengalis, leur dominance numéraire est remarquable,

comme le sont les discours et travaux sur « l'intelligentsia bengalie » qui continuent à se reproduire *ad infinitum*[6], alors que leur hégémonie symbolique a bel et bien été remise en cause depuis quelques décennies. Comme nous le verrons au chapitre 2, une partie considérable de mes interlocuteurs s'inscrivent volontiers dans cette histoire.

Le déclin de Calcutta comme centre de circulations académiques avec l'Europe est bien concomitant avec la fondation de la Jawaharlal Nehru University (JNU), en 1969, par la Première ministre Indira Gandhi (fille de Jawaharlal Nehru, le Premier ministre de l'indépendance). Figurant comme la plus importante université indienne à présent, JNU est en ce moment l'institution universitaire indienne la plus reconnue dans les milieux européens des sciences sociales. En atteste le fait que l'énorme majorité de mes interlocuteurs ont été étudiants à JNU avant de venir en Europe (normalement en master, avant de partir pour leur doctorat ailleurs, vu que JNU n'offre pas de licence). Dans le cas des étudiants bengalis, par exemple, le trajet le plus commun est de passer par la JNU ou l'University of Delhi (DU) en master après avoir étudié à Presidency ou Jadavpur University, pour ensuite partir en Europe. Évidemment, d'autres institutions sont aussi très reconnues, comme les fleurissants Indian Institutes of Technology (IIT), Sciences (IIS) ou encore Management (IIM) – comme c'est le cas du IIT Bombay –, qui font l'objet d'une politique d'investissements conséquents. Des institutions de Calcutta sont aussi très respectées à l'étranger, telles que la Presidency University et la Jadavpur University. Cependant, il faut souligner que JNU, et en moindre mesure DU, restent les grands centres qui fédèrent ces circulations avec l'Europe, malgré la grande diversité qui caractérise l'université indienne.

Selon l'University Grant Commission, organe du gouvernement central en charge de l'évaluation et régulation de l'enseignement supérieur indien, la liste de *central universities* s'élève à 47, celle des *state universities* à 206, et celle des *private universities* à 279. En outre, ces universités peuvent avoir des profils d'étudiants, enseignement et recherche les plus variés, y compris par l'adoption de langues régionales d'enseignement et des perspectives épistémologiques très distinctes, voire opposées, dans les sciences sociales. Les universités centrales peuvent être vues, du point de vue des universités régionales, comme des centres orientés vers le monde universitaire européen et qui tournent le dos aux sciences sociales indiennes dans leur diversité régionale. Comme je l'analyse en détail dans mon mémoire de master consacré à l'histoire des sciences sociales en Inde (Ferreira, 2011), les départements appelés « centraux » ont été largement

[6] Voir, par exemple, l'article de Ranga Rao intitulé « From Chatterjee to Chatterjee » (1991). Dans ce texte, Rao rend hommage à ces auteurs de fiction anglophone qui ont, à ses yeux, marqué la litérature indienne. Ce qui est remarquable ici, outre que la mise en avant de ce nom de famille typique des haute castes bengalies (Chatterjee), est le fait que Calcutta soit évoquée dans son article comme la ville qui symbolise le passage de la litérature régionale – représenté par R.K. Narayan – vers une litérature anglophone internationalement reconnue.

accusés, lors d'un long débat sur « la crise des sciences sociales » en Inde dans les années 1990, d'ignorer les sciences sociales produites dans les universités régionales. En réponse à un article publié par Veena Das en 1993, où elle constate l'incapacité des sciences sociales indiennes de produire des chercheurs suffisamment compétents et la formation d'une discipline « provincialiste », Ananta Giri écrit ainsi :

> A community of discourse requires egoless interaction and communication among those who think they belong to it by either professional role-playing or choice. But our egoism whipped up, by our metropolitanism does not make us interested in the work of fellow research scholars of our land. We hardly care to know about the work that is produced in the social science departments across the country. (Giri, 1993, p. 1538)

Dans ce contexte, des institutions comme JNU ou DU peuvent en même temps être considérées comme des centres d'excellence et des centres déconnectés du restant de l'université indienne. En tout état de cause, JNU et DU fonctionnent comme des lieux de passage privilégiés vers l'Europe.

Outre les circulations d'étudiants et chercheurs, ces liens historiques entre l'Inde et l'Europe définissent aussi la circulation de certaine production académique anglophone dans cet espace. Comme l'exprimait l'une de mes interlocutrices, « ce qui devient le *mainstream* à JNU, en termes d'auteurs indiens en sciences sociales, est ensuite adopté à la SOAS ». Elle fait référence à la School of Oriental and African Studies, University of London, qui fait office historique d'institution d'accueil de chercheurs et étudiants indiens, et à laquelle quelques-uns de mes interlocuteurs sont rattachés. La place de la SOAS à l'intérieur de cette histoire de circulations est abordée dans le chapitre 1, ainsi il s'agit ici de seulement mettre en relief le fait qu'il serait simplificateur d'imaginer que ces circulations anglophones correspondent à un modèle où l'Inde fournit les cerveaux et l'Europe fournit les idées : ce qui est débattu en Europe dans le champ des études sud-asiatiques est aussi influencé par des échanges académiques qui existent depuis au moins un demi-siècle.

À cet égard, Mariza Peirano (1991) montre comment l'œuvre de de Louis Dumont a été construite au travers de débats théoriques qu'il a entretenus avec des chercheurs indiens entre les années 1950 et 1960. En examinant notamment les débats qui ont eu lieu dans les numéros successifs de *Contributions to Indian Sociology*, entre 1957 et 1966, Peirano remarque que quand on étudie l'œuvre de Louis Dumont, nous ne la voyons rarement comme influencée par les discussions entre Dumont et ses collègues indiens malgré les intenses controverses conceptuelles, méthodologiques et épistémologiques qui ont nourri les sciences sociales sur et en Inde pendant de longues années. L'histoire des sciences sociales est une histoire de circulation de chercheurs et

d'idées souvent oubliées parce que trompeusement vues comme unidirectionnelles[7]. Et ces circulations d'idées et de débats passent précisément par les réseaux que j'analyse dans cette thèse.

Encore à propos de leur lieu d'origine, quatre de mes interlocuteurs viennent du Pakistan (1), Népal (1) et Sri Lanka (2). Si, d'une part, il faut certainement prendre en compte les spécificités de chaque contexte national, il faut également considérer que : (a) ils ont tous fait des études en Inde avant de partir en Europe ; (b), comme le montre le rapport produit par Partha Chatterjee, publié en 2002, portant sur l'organisation institutionnelle des sciences sociales en Asie du Sud (Inde, Pakistan, Sri Lanka, Népal et Bangladesh), ces différents pays possèdent des traditions théoriques et pratiques institutionnelles essentiellement liées à celles adoptées par les sciences sociales indiennes ; et (c) quand ces interlocuteurs sont mentionnés, leur nationalité est toujours indiquée. Comme je le montre dans la thèse, ces récits légèrement extérieurs ont apporté des contributions fort intéressantes pour la compréhension du contexte indien. En même temps, il me semble inexact de prétendre que cette thèse porte sur des chercheurs sud-asiatiques étant donné le nombre très limité de non-Indiens, les différences qui malgré tout existent, et que mon ethnographie institutionnelle ne va pas au-delà du contexte indien.

De manière générale, mes interlocuteurs indiens en Europe viennent de familles de classe moyenne, ce qui dans le contexte indien signifie un statut social privilégié. C'est-à-dire qu'à la différence de l'Europe, où le terme classe moyenne désigne une partie importante, voire la majorité, de la population, il dénote en Inde plutôt des groupes restreints et considérablement favorisés par leur capital social, économique et culturel en comparaison avec l'immense majorité de la population. Concrètement, cela signifie qu'autour de 90% de mes interlocuteurs en Europe sont nés de parents médecins, professeurs universitaires, diplomates, ingénieurs, fonctionnaires et, plus rarement, employés dans le secteur privé ou des propriétaires d'entreprise. Or, une partie significative de mes interlocuteurs sont enfants de fonctionnaires, une position très prisée en Inde non seulement en raison de la stabilité et des salaires attractifs dans certains niveaux de la fonction publique, mais aussi parce que ces postes au sein de l'État accordent un accès unique à des réseaux d'influence et d'instances de décision, y compris auprès des universités et des comités de sélection à l'université. Comme je le montre dans cette thèse, quoique les nuances économiques existent à l'intérieur de ces classes moyennes, et que certains jouissent même de conditions économiques beaucoup plus exceptionnelles, il existe une étonnante homogénéité en termes de profil socio-économique de ce milieu. Très rares sont les cas d'interlocuteurs de familles pauvres.

---

[7] Voir également Galey (1982) pour le point de vue de Louis Dumont sur ces échanges et Madan et Mayer (2018) pour un récit historique livré par ceux qui en ont témoigné.

Carte 1 - Liste des universités les plus prestigieuses en Inde et *alma mater* de la plupart de mes interlocuteurs. L'University of Delhi et Jawaharlal Nehru University, au nord du pays, sont les plus prisées en sciences sociales et par où passent l'immense majorité des étudiants et chercheurs qui partent en Europe. Une partie considérable est originaire du Bengale Occidental (West Bengal), à l'est. Traditionnellement, Presidency College (devenue Presidency University en 2010), était l'institution la plus reconnue de l'État, pourtant Jadavpur University l'a récemment dépassée et dans les classements officiels et dans la perception du public. La carte a été produite par moi.

De manière générale, mes interlocuteurs indiens en Europe viennent de familles de classe moyenne, ce qui dans le contexte indien signifie un statut social privilégié. C'est-à-dire qu'à la différence de l'Europe, où le terme classe moyenne désigne une partie importante, voire la

majorité, de la population, il dénote en Inde plutôt des groupes restreints et considérablement favorisés par leur capital social, économique et culturel en comparaison avec l'immense majorité de la population. Concrètement, cela signifie qu'autour de 90% de me interlocuteurs en Europe sont nés de parents médecins, professeurs universitaires, diplomates, ingénieurs, fonctionnaires et, plus rarement, employés dans le secteur privé ou des propriétaires d'entreprise. Or, une partie significative de mes interlocuteurs sont enfants de fonctionnaires, une position très prisée en Inde non seulement en raison de la stabilité et des salaires attractifs dans certains niveaux de la fonction publique, mais aussi parce que ces postes au sein de l'État accordent un accès unique à des réseaux d'influence et d'instances de décision, y compris auprès des universités et des comités de sélection à l'université. Comme je le montre dans cette thèse, quoique les nuances économiques existent à l'intérieur de ces classes moyennes, et que certains jouissent même de conditions économiques beaucoup plus exceptionnelles, il existe une étonnante homogénéité en termes de profil socio-économique de ce milieu. Très rares sont les cas d'interlocuteurs de familles pauvres.

Il en va de même pour ce qui est de la caste, puisque la correspondance entre classe et caste est assez directe, quoique j'aie rencontré une interlocutrice de basse caste de famille de classe moyenne. En l'occurrence, il s'agit d'une famille de fonctionnaires qui ont accédé à la fonction publique par le biais de quotas imposés par la loi. J'explore ces nuances plus loin dans la thèse, mais il me semble important de souligner ici le fait qu'on parle d'un milieu essentiellement constitué de personnes de classe moyenne, de hautes castes, de familles très éduquées et originaires de certaines régions du pays. Dans le chapitre 5, j'analyse longuement un entretien avec une interlocutrice de basse caste et une autre « dark-skinned » – terme racial utilisé en Inde, plus ou moins équivalent à « noir » en France – afin de discuter les intersections de classe, caste et genre dans le milieu des chercheurs sud-asiatiques en Europe. Parmi les interlocuteurs que j'ai rencontrés en Inde, la composition sociale et économique était beaucoup plus variée, ce qui montre que les circulations dont je parle dans cette thèse restent le privilège de certains groupes.

Une autre caractéristique amplement partagée par ces familles de classe moyenne d'où viennent mes interlocuteurs, surtout ceux des castes et classes supérieures, est un ensemble de valeurs désignées comme étant « libérales » en termes politiques et de mœurs. C'est-à-dire que ces familles valorisent l'éducation anglophone libérale, ont tendance à ne pas contraindre leurs enfants filles au mariage, sont contre le système de caste, nourrissent des goûts considérés comme cosmopolites et se placent souvent au centre-gauche dans le spectre politique indien. Un aspect à relever est que presque la moitié de mes interlocuteurs a fait ses études secondaires dans des écoles missionnaires catholiques, bien que la plupart soient hindous ou ne pratiquent aucune religion. Ces institutions sont très réputées pour leur enseignement rigoureux, discipliné et

exigeant, en même temps qu'elles appliquent des frais très abordables, voire modiques, et – ce qui est important pour certaines familles dites libérales – ont un corpus d'élèves très diversifié du point de vue social et religieux. L'une de mes interlocutrices me raconta que dans son lycée, une école missionnaire à Mumbai, les élèves devaient lire trois livres de littérature en trois langues différentes par semaine et que des étudiants musulmans et hindous jouaient ensemble dans les couloirs. À vrai dire, dit-elle, on devrait emprunter lesdits trois livres à la bibliothèque, mais même si on ne les lisait pas entièrement, il y avait une pratique de lecture qui était inculquée. En tout état de cause, la plupart de mes interlocuteurs soulignaient qu'ils ont étudié dans des écoles qui offraient une très bonne formation mais « qui n'étaient pas d'élite ».

Pour une ethnographie des vies académiques à l'ère actuelle

Cette recherche part du constat que malgré l'existence d'une littérature significative sur la circulation des chercheurs et des idées entre l'Inde et l'Europe, on ne serait pas en mesure de trouver un travail ethnographique consacré aux chercheurs indiens en sciences sociales en Europe. Le champ d'études est vaste et comporte un grand nombre d'ouvrages de référence qui peuvent être présentés selon leurs thématiques diverses et ancrage chronologique : l'histoire de l'Indologie, de l'Orientalisme et des études l'Inde en Europe et aux États-Unis (Inde, 1990 ; Trautmann, 1997, Lardinois, 2007), l'histoire de la coproduction des sciences entre l'Europe et l'Inde (Raj, 2007), l'histoire intellectuelle des élites indiennes envisagées du point de vue d'une histoire de la caste (Bayly, 1999), l'anthropologie historique des sciences, de la culture et de la politique (Cohn, 1996), l'histoire des rapports savants et diplomatiques entre Inde et Europe (Subrahmanyam, 2013), l'histoire des sciences sociales en Inde et leurs connexions avec l'Europe et la colonisation (Patel, 2011 ; Chaudhuri, 2010 ; Atal, 2003 ; Oommen, 2007 ; Madan, 1994, 2013 ; Uberoi, Sundar et Deshpande, 2007), les études sur l'ainsi-dite *hi-skill migration* qui touchent à la question des circulations intellectuelles (Chatterji et Washbrook, 2013), l'histoire de l'éducation des élites indiennes « occidentalisées » (Srivastava, 1998, MacDougall, 1999), l'histoire des *area studies* dans le contexte anglophone contemporain (Bénéï, 2005 ; Assayag et Bénéï, 2005), les récits-de-soi produits par des chercheurs travaillant à l'étranger (Assayag et Bénéï, 2004 ; Subrahmanyam, 2015), et les analyses théoriques informées par les expériences diasporiques de ces chercheurs (Bhabha, 1994).

On pourrait citer également un grand nombre d'articles et essais parus dans les trente dernières années, relevant d'un ton beaucoup plus dénonciateur, voire agressif, envers ces chercheurs indiens travaillant en Europe ou aux États-Unis. Jackie Assayag et Véronique Bénéï

(2000) présentent un répertoire illustratif, mais loin d'être exhaustif, de ces discours hostiles qui peuvent être aussi virulents que créatifs dans leur manière d'aborder la question :

> [...] une tentation élitiste de s'aménager une niche transdisciplinaire dans le système académique anglophone (Ahmad 1995 ; Robbins 1993 : chap. 5 et 6) ; une bourgeoisie compradora de style et de formation occidentaux, d'un groupe d'intellectuels qui fait la « médiation dans le commerce des marchandises culturelles du capitalisme mondial pour la périphérie » (Appiah 1992 : 149) ; une légitimation de penseurs mondialisés dans le théâtre universitaire de la « globalisation » (Friedman 1999, et infra, pp.187-206) ; un moyen de spécifier un malaise et un conflit en termes politiques quand ce n'est pas une façon de servir de caution morale à l'impérialisme américain (Dirlik 1997, chap. 3) ; une entreprise obscurantiste qui sert d'« encadrement psychique aux contre-révolutions » (Chomsky 1998) ; une revendication d'émigrés nantis prétendant parler pour les victimes sans voix attachés à la localité (Bauman 1998, chap. 4) ; une réponse à la honte éprouvée par l'élite indienne d'avoir collaboré avec le colonisateur britannique (McKim Marriott), un néo-traditionalisme antimoderne s'alimentant à une vague nostalgie pour les communautés authentiques (Sarkar 1997) ; bref, une dérive culturaliste, théoriciste, identitaire et différentialiste dans le champ des sciences sociales. (Assayag et Bénéï, 2000, p. 22-23)

De ce fait, ce travail propose une étude proprement anthropologique sur ces dynamiques contemporaines de circulation qui ont fait jusqu'à présent l'objet, dans les meilleurs cas, d'analyses historiques conséquentes comme celles mentionnées ci-dessus, et dans les cas plus anecdotiques d'accusations morales, mais jamais d'analyses anthropologiques systématiques. C'est à partir de ces constats que je propose une enquête sur les mouvements récents d'installation de chercheurs indiens en Europe. Plus précisément, il m'intéresse de raisonner sur les formes de vie de ces personnes, c'est-à-dire les récits et les vécus liés à leur choix de bâtir une vie en Europe, en mettant un accent important sur les processus plus amples (historiques, institutionnels et épistémologiques) qui à la fois produisent et sont produits par ces mobilités.

Il serait pourtant injuste de ne pas faire référence à un nombre limité de travaux qui, dans une certaine mesure, vont dans le même sens de cette thèse. Je pense notamment à l'enquête que Susan Bayly (2007) a menée à Hanoi auprès de chercheurs vietnamiens de plusieurs domaines de la science. Son livre m'a été de grande importance pour deux raisons. Tout d'abord, pour ses stratégies méthodologiques et manières possibles d'analyser anthropologiquement un milieu savant, soit à partir de récits, soit à partir de pratiques partagées. Deuxièmement, parce que son analyse sur le Vietnam est nourrie autant de son travail en histoire de l'Inde que de sa large expérience en tant que chercheuse familiarisée avec l'univers des classes éduquées indiennes. Troisièmement, ses considérations sur le rôle des « intellectuels » dans les sociétés postcoloniales relativement influencées par les valeurs socialistes ont nourri mes propres réflexions. Bien que

mes approches théorique, méthodologique et mes intérêts sur le terrain soient assez différents de ceux de Bayly, je souligne que son travail a apporté une contribution importante à cette thèse.

Parmi les dissimilitudes entre nos approches, il y en a deux principales. Premièrement, le fait que je me focalise sur les sciences sociales alors que Bayly parle de l'« intelligentsia » dans plusieurs disciplines, y compris les sciences dures. Par ailleurs, sa méthode d'enquête s'appuie de manière beaucoup plus systématique sur les souvenirs familiaux – toujours en relation avec une ethnographie des appropriations contemporaines d'espaces et situations significatives à ce qu'elle appelle l'espace historique de la *socialist ecumene*. De mon côté, une telle anthropologie historique est moins présente dans la mesure où les souvenirs sont plus dilués comme une manière parmi d'autres de comprendre des dynamiques éminemment contemporaines de transformation des institutions, des conditions historiques et des subjectivités à l'heure actuelle.

Par ailleurs, plus qu'une enquête anthropologique des circulations académiques, le présent travail se veut une ethnographie de l'académie elle-même, ou de la *vie académique*. Le choix du mot *vie* pour évoquer la *vie académique,* plutôt que *carrière académique*, insiste sur le statut plus important que je lui attribue et souligne la démarche éminemment anthropologique de ma réflexion, qui associe au parcours professionnel des dimensions les plus constitutives de ces *personnes*. Je me réfère bien ici à des dimensions telles que les subjectivités, les émotions, la conjugalité, le corps, la sexualité, les conditions matérielles d'existence, les conditions institutionnelles de réalisation de ces projets et les sentiments d'appartenance. Cette enquête est fondée sur le principe selon lequel nous ne pouvons comprendre anthropologiquement ces vies académiques, si l'on omet de s'interroger sur les relations entretenues entre un contexte socio-historique, des pratiques institutionnelles et la production de subjectivités.

En ce qui concerne l'usage du terme *vie* comme concept anthropologique, je m'inspire en partie des travaux récents de Didier Fassin sur la vie comme objet de réflexion pour les sciences sociales, qu'il a développés dans son séminaire à l'EHESS en 2017 intitulé *La vie : un objet pour les sciences sociales* et qu'il a récemment publiés dans un livre intitulé *La vie. Mode d'emploi critique* (2018). Comme il le soutient, le mot vie est devenu une catégorie abondamment employée par les sciences sociales en même temps qu'elle a été très peu scrutée par notre discipline, à la différence de la philosophie et de la biologie. Qu'est-ce que, d'un point de vue ethnographique, la vie ? Alors qu'il est essentiel d'essayer d'interpréter à nouveaux frais ce concept, il faut également reconnaître l'impossibilité d'une définition anthropologique totale. Il ne s'agit pas non plus de prétendre à une anthropologie de la vie (comme nous pouvons penser à une anthropologie du contemporain, de la modernité ou de la religion). Il serait possible, en revanche,

d'aborder *la vie* en tant que signifiant à travers lesquels les gens produisent du sens à leurs action et récits : par exemple, combien vaut sa propre vie quand on est impliqué dans un conflit armé, ou combien vaut la vie de l'autrui quand il est un réfugié qui risque sa vie pour rentrer en Europe ? C'est-à-dire que nous pouvons réfléchir, depuis le ponte de vue d'une anthropologie des moralités, aux discours quotidiens sur la *valeur de la vie* face aux crises humanitaires, les violences et les conflits armées.

En termes méthodologiques, ceci implique de penser les expériences des gens comme les pièces d'un puzzle (métaphore qu'ouvre le livre quasi-homonyme de Georges Perec, *La Vie mode d'emploi* [1978], et dont s'inspire Fassin). La question devient alors d'utiliser les récits des vécus comme matériau pour faire émerger une conception sur les *formes de vie* propres au monde contemporain (formule que, à l'instar de Veena Das [2007], il reprend de Wittgenstein). De ma part, je lance les bases d'un projet plus ample de recherche sur la *précarité* comme l'un de ces *formes de vie* contemporaines. Bien que le mot *vie* apparaisse tout au long du texte, c'est dans le chapitre 8, consacré à la précarité académique, qu'un tel usage du mot vie gagne en force herméneutique : la précarité apparaî= t comme une forme prégnante de construction et signification de sa vie. C'est pour cette raison qu'il m'a paru important de rédiger cette précision sur l'usage que je fais du concept.

Et ceci est d'autant plus important que je m'intéresse à la vie académique – ces vies construites autour d'un projet académique – dans ses aspects ordinaires, dans ses ressentis et stratégies, mais toujours en relation avec ses aspects les plus sacralisés, comme « la théorie » et « le prestige ». Et quand je parle de l'« ordinaire », je pense surtout aux travaux de Veena Das (2007) sur les récits des femmes qui ont vécu la Partition de l'Inde à la fin des années 1940, et à sa manière d'envisager la *capacité d'agir* comme quelque chose qui réside dans les aspects plus quotidiens de la vie. Pour ce faire, j'oscille entre l'analyse, d'un côté, d'aspects très concrets comme la race, le genre, le corps et la caste dans la production de ce milieu et, de l'autre, des débats théoriques et épistémiques sur la postcolonialité, la diaspora et la littérature. Cela implique une « descente à l'ordinaire » où l'abstraction propre à la théorie est un élément aussi constitutif de la vie (par le biais des publications, des articles et des conférences propres au métier de chercheur) que bien d'autres.

Toutefois, les intellectuels ne vivent pas seulement d'imaginaires, de tournants épistémologiques, de politiques culturelles et de rapports historiques. Il faut relever aussi un autre aspect, beaucoup plus pragmatique, cette fois-ci cristallisé à l'intérieur des frontières indiennes.

Comme le montre le rapport coordonné par Partha Chatterjee (2002), les années 1990 sont largement considérées comme une période de déclin et de crise des sciences sociales en Inde en raison de la précarisation des conditions d'enseignement et de recherche à l'université[8]. Ce rapport porte sur les principales disciplines en sciences sociales dans cinq pays sud-asiatiques (Inde, Pakistan, Sri Lanka, Népal et Bangladesh), en les scrutant en termes des transformations concrètes de recherche au fil des dernières deux décennies du XXe siècle. Le constat est celui d'une diminution de ressources publiques destinées à l'enseignement et la recherche en sciences sociales, poussant les institutions à chercher des financements privés, surtout auprès des organisations et fondations transnationales, ou à développer des projets liés à l'application de politiques publiques d'intérêt de l'État.

En somme, pour la plupart des institutions et départements en sciences sociales, une période de précarité s'en est suivie, couplée avec un rétrécissement des corpus enseignants à cause de la réduction du nombre de postes durant les années 1990. Le résultat de ces politiques d'austérité au sein du système académique indien a été une diminution drastique du nombre d'étudiants intéressés par la carrière universitaire, dans la mesure où les « meilleurs étudiants » préfèrent travailler dans le secteur privé, ou même les ONGs, qui offrent des meilleurs salaires et conditions de travail. Le nombre d'étudiants en doctorat a drastiquement reculé dans cette période, même dans les plus prestigieuses institutions indiennes : entre 1990 et 2002, seuls 6 diplômes de doctorat ont été accordés au sein de la Delhi School of Economics, qui figure parmi les plus prestigieuses institutions indiennes en sciences sociales.

Un récit très répandu parmi les chercheurs consultés pour la rédaction de ce rapport est celui évoquant la perte d'étudiants et de chercheurs seniors pour les États-Unis et l'Europe. D'une part, les étudiants les plus prometteurs partent de plus en plus vers l'Europe et les États-Unis pour leur doctorat – ce qui, d'ailleurs, selon le rapport, peut-être lu comme une pratique encouragée par les départements indiens eux-mêmes, dans la mesure où leurs enseignants ont souvent un doctorat « occidental » et donc le message envoyé était qu'il vaudrait mieux partir. D'autre part, depuis lors, le nombre de professeurs qui partent pour s'installer dans des établissements européens et étatsuniens est croissant.

Le rapport pose encore une série de questions extrêmement importantes pour comprendre l'ainsi-dite fuite de doctorants et chercheurs – on pourrait citer les données sur les publications pour analyser les rapports entretenus entre ces deux régions du monde – qu'on ne

[8] Je tiens à remercier le Social Science Research Council de New York d'avoir rapidement répondu à ma demande d'accès à ce rapport.

pourra pas, faute d'espace, aborder ici. Toutefois, je voudrais souligner que ce rapport nous habilite à comprendre une face très concrète de ces mouvements récents, dans un contexte de précarisation de l'enseignement supérieur qui a affecté un grand nombre de pays, surtout sous-développés, qui ont subi les essais néo-libéraux de l'époque[9]. Rappelons-nous, cela a eu lieu au même moment d'attraction de cerveaux en occident, où le modèle de financement privé par le biais des fondations a vu son essor. Plutôt qu'anecdotique, est capitale pour cette recherche la réflexion sur les articulations économiques et politiques au niveau transnational qui produisent les conditions ou les supposés besoins de circulation de personnes. La mondialisation des sciences sociales, avec leurs théories et théoriciens, ne se produit pas dans un vide politique, idéologique et économique.

C'est à partir de ces constats que je me suis posé les questions qui susciteront la rédaction de cette thèse, à savoir : quels changements institutionnels, en Inde et en Europe, ont engendré l'ouverture du système académique anglais et allemand à des enseignants indiens, et quel rapport entre ces dynamiques et l'apparition de nouveaux centres de recherche où une grande partie de ces chercheurs se sont installés ? Quels rapports entre les projets personnels et institutionnels dans leurs différents niveaux – université, fondations de financement et État (Empire et Commonwealth, discours de développement et diversité culturelle, mondialisation et politiques culturelles) ? Et comment ces projets, de portée transnationale, s'articulent-ils avec la construction de projets professionnels individuels ? *La présente recherche se propose donc d'étudier d'un point de vue ethnographique les trajectoires de chercheurs indiens faisant carrière en Europe, toujours articulant leur trajectoire personnelle à des transformations institutionnelle, politique et économique plus larges qui, à la fois, déterminent et sont produites par ces conditions historiques.*

Annonce du plan

Cette thèse se divise en trois parties. La première, intitulée *Anciennes et nouvelles formes de vies académiques : réseaux, lieux de formation et expériences vécues*, se concentre sur les évolutions récentes de ces circulations, surtout en termes de représentations et du profil des personnes qui y sont impliquées – ainsi que du rapport entre ces deux. Comment constituer des réseaux, comment se comporter et les stratégies adoptées pour se faire une place sont abordées

[9] À titre de comparaison, le Brésil a dû faire face à une expérience similaire dans la même période. Pendant les années 1990, le pays a connu une explosion du nombre d'établissements privés d'enseignement supérieur, la plupart conservant des standards inacceptables de formation, tandis que les universités publiques ont vécu une période de précarisation. Cette situation a été bâtie durant l'avancée des politiques économiques et sociales néo-libérales, initiées à la fin des années 1980 et approfondies tout au long des années 1990.

ethnographiquement et historiquement. Cependant, à la différence de nombreux travaux qui adoptent une perspective romantisée ou qui naturalisent certaines dynamiques propres à ce travail de tissage d'une carrière, j'explore le rôle joué par la race, le genre, la caste et la classe dans ces processus. Ces nouveaux-arrivants de la vie académique ont ici une place importante dans un exercice de compréhension de ce milieu dans son ensemble.

Le chapitre 1, intitulé *Espaces de circulations postcoloniales : restitutions ethnographiques et historiques*, a été conçu en deux parties complémentaires. Dans la première, je restitue ethnographiquement deux colloques qui ont eu lieu à Delhi et Londres. D'une part, je cherche à rendre compte de l'étendue des réseaux qui constituent mon terrain, ainsi qu'à accorder certaine concrétude à son aspect multi-site. Je mets ainsi en relation deux situations ethnographiques géographiquement éloignées de manière à explorer leurs connections. D'autre part, ce chapitre ouvre la thèse en soulevant de manière articulée, à l'aide de la description de deux moments de sociabilité, une série de questions qui seront développées davantage tout au long de ce travail. L'idée est aussi d'accorder de la spatialité et de la chair à des questions comme la classe, la langue, la précarité, le genre, les hiérarchies académiques, entre autres qui seront approfondies au long des chapitres. La seconde partie du chapitre 1 est constituée d'une brève histoire des circulations académiques entre l'Inde et l'Europe. Ce faisant, je n'ai pas l'intention de me livrer à l'écriture d'une histoire englobante de ces relations, sinon d'offrir un certain nombre de repères que je juge fondamentaux à la lecture des chapitres suivants. Ne pas inclure un chapitre historique a été un choix motivé par l'entendement que la production historique à ce sujet est vaste, et que si le présent travail peut y apporter une contribution, celle-ci réside dans sa totalité. Il m'a semblé ainsi plus judicieux de revenir sur des questions historiques précises qui créent les fondements pour une démonstration plus étendue sur des évolutions en cours.

Les chapitres 2, intitulé *Tisser les réseaux : les héritiers et les « hustlers »*, et 3, intitulé *Nouveaux sujets, nouvelles représentations : la contestation des « élites »*, étant organiquement liés, ont vocation à être présentés ensemble. Ensemble, ils portent sur les conditions matérielles et symboliques de production de réseaux de nos jours. Je fais dialoguer entretiens et observation participante de la vie académique afin de restituer un espace social de production de chercheurs. En naviguant entre les trajectoires académiques hégémoniques bien connues des classes moyennes et aisées, traditionnellement éduquées (dans le chapitre 2), et celles qui émergent aujourd'hui, représentées par les peu nombreux parcours d'ascension sociale que j'ai pu trouver (dans le chapitre 3), je vise à comprendre les transformations en cours d'un champ académique tendu et ambivalent. La notion même d'« intellectuel indien est critiquement et progressivement interrogée à partir de récits et de situations ethnographiques qui font émerger les tensions qui résultent de

l'évolution historique de ces circulations. Il s'agit ici de comprendre qui sont les anciens et nouveaux sujets qui construisent ces réseaux.

Dans la seconde partie, intitulée *Les mots, les émotions, les corps*, il est question d'une réflexion méthodologique et épistémologique sur la place de ces trois dimensions dans l'enquête ethnographique. Le chapitre 3, intitulé *Un terrain incarné : considérations méthodologiques*, propose une discussion sur le non-dit dans le milieu académique, ses effets sur mon terrain, ainsi que ses implications dans la reproduction de relations de pouvoir asymétriques. À partir d'une micro-situation ethnographique, à savoir un échange de regards entre moi et une interlocutrice, j'engage une réflexion sur les manières possibles de restituer par le texte ces moments de silence et pourtant si significatifs ethnographiquement. Méthode et théorie se confondent dans la tentative d'accorder droit de cité au corps et aux expériences viscérales dans la recherche anthropologique.

Dans le chapitre 5, *Une académie incarnée : restitutions ethnographiques* je me propose de mettre en place une analyse du rôle joué par les mots et le silence sur mon terrain à partir de deux récits précis. En analysant les entretiens avec deux femmes racialisées dans un milieu encore assez masculin et de hautes castes, les questions de classe, genre et caste émergent de manières diverses : parfois comme des accusations ouvertes mais complexes, et parfois sous la forme de non-dits ou de stratégies rhétoriques par lesquelles on parle longuement de ces problématiques mais sans effectivement énoncer certaines considérations sous-jacentes. Des stratégies de résistance et de refus sont aussi explorées afin d'aller au-delà de perspectives déterministes sur la constitution de ces champs relativement hermétiques.

Dans la troisième partie, *Construire une vie académique aujourd'hui : sentiments d'appartenance, engagements politiques et précarité*, je me concentre sur les formes contemporaines de la vie académique. Bien que la portée historique y reste centrale, je m'intéresse davantage à ce qui caractérise la vie académique de ces personnes dans un contexte social, politique et économique contemporain. Ce qui est en question ici n'est pas une division binaire entre l'historique et le contemporain, mais plutôt de focaliser sur les évolutions plus récentes concernant la manière dont une vie et des subjectivités peuvent être construites à ce jour. Les notions de diaspora, subjectivités politiques et précarité composent ainsi, à travers ces trois chapitres, les pièces d'un kaléidoscope qu'on tourne à chaque chapitre afin d'envisager la problématique de la production de subjectivités de points de vue différents mais imbriqués les uns avec les autres.

Ainsi, le chapitre 6, intitulé *Habiter le postcolonial : théorie, littérature et trajectoires*, pose les bases pour penser la production de subjectivités en contexte de mobilité académique par le

biais de la théorie, mais pas uniquement. Je pars de la notion de « retourner en Asie du Sud par la théorie » pour entamer une discussion sur la production d'un espace de récits historiques et sociologiques que certains de mes interlocuteurs habitent, pour ainsi dire, et dans lesquels ils inscrivent leurs propres trajectoires. Pour ce faire, je mène un débat sur les sens des termes *diaspora* et *postcolonial* pour comprendre comment, dans un contexte épistémique, institutionnel et historique précis, « la théorie » devient un espace d'élaboration de subjectivités. Je réalise une incursion par la littérature de fiction, qui apparaît ici comme matériau ethnographique de signification de ces trajectoires et de mise en contexte de débats dans lesquels ces personnes se positionnent.

Le chapitre 7 donne suite à cette discussion en lui donnant un peu plus de chair. Intitulé *Engagements politiques avec la politique transnationale : subjectivités politiques en contexte de mobilité* il place la notion d'engagement politique au cœur de la réflexion. J'y examine les formes d'engagement politique, autant par la théorie que par les activités publiques, autant en Europe qu'en Inde. Je démontre comment le travail académique, et la vie en Europe, ne se dissocie pas d'un engagement politique actif envers l'Inde qui est à la fois propre à un contexte politique et à des formes de subjectivités contemporaines. L'aspect multi-site de mon terrain est mobilisé par la mise en relation de situations ethnographiques en Angleterre et en Inde où, dans les deux cas, vie académique et politique s'amalgament. Les notions de cosmopolitisme, citoyen du monde et transnationalisme sont mobilisés comme outils heuristiques de trajectoires, récits et projets de vie.

Futurs mouvants : précarité et mobilité académique est le titre du chapitre 8, qui clôt la thèse par un regard critique sur l'enjeu qui caractérise de façon singulière les circulations académiques contemporaines : la précarité. Je me livre dans ce chapitre à une lecture critique de la notion même de circulations de manière à comprendre comment ce terme (et d'autres qui y sont associés, comme cosmopolite, transnational, global, etc.) sont récupérés dans la justification de la précarisation de la vie académique. La question de la *vie en tant qu'objet de réflexion anthropologique*, soulevée plus tôt dans cette introduction, apparaît ici de manière plus puissante puisque la question qu'on se pose est précisément celle de savoir quelle est la forme de vie possible dans un contexte de précarité certes professionnelle, mais aussi économique, affective et subjective. Ce chapitre synthétise en quelque sorte les questions abordées tout au long de la thèse dans la mesure où il agglutine, dans les récits et situations ethnographiques décrites, les contradictions et stratégies adoptées en termes de réseaux, de théories, d'émotions et d'engagements politiques pour continuer d'avancer quand le futur est lui-même mouvant. Il synthétise aussi les questions de classe et caste (et en moindre mesure de genre) dans ses contradictions actuelles quand la précarité est à la fois une réaffirmation des privilèges des

quelques qui « réussissent » et un fait englobant qui affecte aussi ceux qui ont toujours été privilégiés.

En somme, ce qui relie ces chapitres est l'interrogation des conditions de construction d'une vie académique en trois dimensions : (a) les contextes historiques (qui sont liés par des concepts comme postcolonialité, indépendance, globalisation et néolibéralisme), (b) les politiques scientifiques et pratiques institutionnelles (qui représentent les sites au travers desquels ces transformations se réalisent), et (c) subjectives (les projets, imaginaires partagés, les émotions et le corps). Le fil rouge qui traverse les chapitres consiste en une interrogation sur comment des vies peuvent être vécues dans un contexte social et subjectif marqué par les transformations décrites dans cette thèse.

Finalement, une note sur les postfaces des chapitres 5 et 8. Ces textes sont une ouverture à des réflexions plus ou moins personnelles, mais en lien direct avec la thèse. Celle du chapitre 5, intitulé *La Préfecture de Police de Paris : notes sur les démarches migratoires d'un doctorant*, est un récit personnel de la bureaucratie migratoire à la Préfecture de Police et au Consulat de la France à São Paulo. En vue de la thématique de la thèse, il m'a semblé pertinent d'apporter un récit incarné de ces expériences bureaucratiques plus ou moins communes à tout étudiant étranger (en France, en Europe, mais aussi ailleurs). Et ceci d'autant plus que ces dimensions ne sont pas traitées dans la thèse, aussi en raison de la moindre importance de ces procédures dans la vie de chercheurs que dans celle des étudiants. Au travers de notes prises au long de plusieurs rendez-vous et de situations plus ou moins insolites, j'ai construit un texte qui rend compte des particularités et des vicissitudes inhérentes à ces démarches. La postface du chapitre 8, à son tour, est consacrée à des considérations sur ce qui a été nommé *#HAUTalk*. Alors que l'éditeur d'une prestigieuse revue académique d'anthropologie, la HAU Journal, est amplement accusé d'une série d'abus moraux, physiques et financiers, à l'appui de témoignages qui se multiplient, quelle est la réaction de la communauté anthropologique, que ce soit celle qui est directement concernée, ou celle qui l'est indirectement ? En somme, il s'agit d'un exercice circonscrit et embryonnaire d'interrogation de l'économie morale propre au champ académique.

Note sur l'anonymat et la traduction

Sauf dans le cas d'interventions réalisées dans le cadre de débats publics, tous les noms de mes interlocuteurs sont fictifs. L'anonymat des conversations est un engagement pris auprès des personnes qui ont accepté de participer à cette recherche et certainement une condition sine qua non pour qu'ils puissent parler plus librement de sujets délicats et controversés. Il en va de même

pour ceux que je décris dans les situations ethnographiques. Deux de mes interlocuteurs m'ont demandé si je citerais leur nom s'ils préféraient qu'il en soit ainsi, et ma réponse a toujours été que je préférerais appliquer le même principe à tous.

Quant au nom des institutions étrangères, les institutions anglophones sont citées par leur nom en anglais et celles d'autres pays, notamment de l'Allemagne, peuvent être traduites en français. Les extraits d'entretiens réalisés avec mes interlocuteurs sont cités en anglais, en plus d'une traduction en français qui est disponible dans les annexes. Les citations de livres et d'articles en anglais sont faites dans la langue originale. Si je garde ces extraits et citations en anglais c'est parce qu'il me semble que, surtout pour les premiers, la traduction enlève certaine précision et puissance herméneutique de ces passages. Ainsi, j'ai fait le choix d'assumer le caractère partiellement bilingue de cette thèse, rédigée en français mais construite à partir d'un terrain et d'une littérature éminemment anglophones.

PARTIE I – ANCIENNES ET NOUVELLES FORMES DE VIES ACADÉMIQUES : RÉSEAUX, LIEUX DE FORMATION ET EXPÉRIENCES VÉCUES

1. ESPACES DE CIRCULATIONS POSTCOLONIALES : RESTITUTIONS ETHNOGRAPHIQUES ET HISTORIQUES

> Even though he had decided he would walk where the legs lead him, why had he walked all this way within earshot of those bamboo cowbells, that cowherd boy's fluting sounds? Whatever his decision, his feet still walked him close to the habitations of men. This is the limit of men. This is the limit of his world, his freedom.
>
> U.R. Ananthamurthy, *Samskara. A Rite for a Dead Man*, 2012 [1976], p. 80.

1.1. Une anthropologie multi-site des réseaux académiques : analyse de deux situations ethnographiques (Delhi et Londres)

Londres, septembre 2017. Installé dans une des salles de lectures de la National Library, je repère un visage familier : un doctorant indien dont j'avais fait connaissance à Göttingen à l'occasion de mon travail de terrain en Allemagne. Cet étudiant est l'un de ceux qui, après la conclusion de leur master dans une université indienne réputée, partent en Europe pour leurs études doctorales. Pendant mon séjour en Allemagne un an plus tôt, nous avions brièvement partagé une grande salle de travail au Centre for Modern Indian Studies (CeMIS) de l'Université de Göttingen. Bien qu'inespérée, la rencontre ne me surprend pas, puisque les réseaux auxquels je m'intégrai dans le cadre de mon travail de terrain ont été non seulement très étendus géographiquement, mais aussi très actifs et interconnectés. Ces rencontres étaient par conséquent relativement ordinaires.

Grâce à cette coïncidence, j'apprends la tenue deux jours plus tard d'un colloque intitulé *Poverty and Education from the 19th Century to the Present : India and Comparative Perspectives* ayant lieu au German Historical Institute et au King's College de Londres. L'événement en question marquait la conclusion d'un projet financé par la Max Weber Foundation et la Volkswagen Foundation, toutes les deux basées en Allemagne. Intitulé *Transnational Research Group – Poverty Reduction and Policy for the Poor between the State and Private Actors : Education Policy in India since the Nineteenth Century*, il regroupait des chercheurs rattachés au CeMIS (Allemagne), à la Jawaharlal Nehru University (Inde), au Centre for Studies in Developing Societies (CSDS, Inde), à l'India Institute (King's College London) et

au German Historical Institute London (Allemagne-Angleterre). En somme, il s'agissait d'un colloque portant sur l'éducation en Inde, tenu dans la branche anglaise d'une institution allemande afin de présenter les résultats d'un projet financé par des fondations allemandes, reliant des institutions indiennes, allemandes et britanniques spécialisées dans les études sur l'Inde moderne et contemporaine.

Développé entre 2013 et 2017, ce projet constituait une activité majeure du CeMIS à l'époque de mon séjour en Allemagne, en 2016 : il finançait alors plusieurs bourses de doctorat et post-doctorat d'étudiants et chercheurs, ainsi que des missions de recherche et la venue d'un nombre important de chercheurs indiens. Par ailleurs, les circulations engendrées par ce projet s'entrecroisaient avec d'autres qui élargissaient encore plus ces connexions globales, comme je le montrerai plus loin. Ces réseaux, qui sont multiples et se superposent, sont coordonnés autant par des chercheurs d'origine indienne qu'européenne, reliant l'Angleterre, l'Allemagne, la France et l'Inde, entre autres pays, au travers d'une intense circulation de personnes et un grand nombre d'activités se déroulant sous l'égide de projets conjoints entre différents centres de recherche établis dans ces pays. Tout cela prend place dans un contexte de renouvellement des politiques scientifiques où les notions de dialogues symétriques entre le Nord et le Sud et le développement de réseaux dits « collaboratifs » président, en théorie, aux investissements en science. Ainsi, la retrouvaille bibliothécaire que je décris ci-dessus relève moins du hasard ou de l'anecdote que d'un exemple qui, à la fois circonscrit et donnant lieu à des connexions très vastes, s'avère assez représentatif des circulations académiques contemporaines qui seront l'objet de cette thèse.

Quoiqu'affirmer la centralité des réseaux dans la construction d'une carrière académique puisse paraître un truisme pour toute personne initiée dans ce métier, il n'en reste pas moins que leur constitution, leur fonctionnement et la manière dont ils sont mobilisés par les personnes qui y sont engagées ne le sont pas. Ces dynamiques sont moins évidentes qu'on ne le pense, ou qu'on n'aime à le reconnaître. Ces réseaux expriment des transformations complexes qui s'opèrent au cœur des politiques scientifiques internationales, mais aussi au niveau des politiques culturelles, des débats épistémologiques, des pratiques institutionnelles et économiques et de nouvelles formes de subjectivités et action politique. En outre, étant essentiellement constitués de personnes issues de trajectoires de plus en plus diverses, et connectant des lieux variés dans leur charpente historique, sociale et politique, ces réseaux présentent une complexité qui ne peut être comprise qu'au travers d'un regard attentif envers des marqueurs sociaux comme la classe, l'origine, la caste, le genre et la langue. Comprendre

anthropologiquement les dynamiques contemporaines de production de réseaux, et d'une vie académique dans un sens plus large, exige une analyse des transformations en cours non seulement au niveau des politiques scientifiques et pratiques institutionnelles, mais aussi des politiques culturelles – de plus en plus constitutives des premières – ainsi que des nouvelles formes de subjectivités à l'époque actuelle.

Pour ce faire, je propose d'ouvrir cette thèse avec un chapitre plutôt ethnographique consacré à la description de deux événements académiques, notamment deux colloques tenus, respectivement, à Delhi et à Londres et qui articulent certains des réseaux qui constituent mon terrain de recherche. Ce dernier concerne le colloque mentionné ci-dessus, auquel je reviendrai de manière plus détaillée afin de donner continuité et densité herméneutique à ce récit, et que je mettrai en relation avec le premier de manière à montrer la nature connectée de cet espace académique transnational. Je soulèverai ainsi un certain nombre de questions que je considère centrales à la compréhension des mutations qui font l'objet de cette thèse, et qui seront traitées de manière plus approfondie et systématique au fil des prochains chapitres. Mon intention ici est de présenter deux situations ethnographiques précises mais englobantes et connectées, de manière à restituer empiriquement la diversité de trajectoires et la complexité des situations et relations qui constituent de manière dynamique des réseaux académiques. En décrivant ces deux événements, j'espère pouvoir mettre en relief des traces prégnantes mais normalement naturalisées de la sociabilité académique à laquelle tout chercheur est habitué, et qui disent long sur des codes, plus ou moins partagés, et plus ou moins acceptés par les uns et les autres, mais toujours cruciaux pour la construction d'une carrière académique au présent.

Cet exercice plutôt descriptif ouvre la première partie dédiée à la question de la constitution des réseaux, toujours en prenant compte autant de leur dimension essentiellement académique, c'est-à-dire les mailles institutionnelles et les politiques scientifiques qui leur permettent d'exister, que de leur dimension sociale plus large, exprimée à son tour dans les liens de classe, caste, politiques et familiaux sous-jacents à ces réseaux. Plus précisément, il sera question dans cette première Partie d'interroger les dynamiques de reproduction de certains réseaux sociaux et, à la fois, les stratégies adoptées par les nouveaux-arrivants non seulement de ce milieu académique mais aussi social qui y est traditionnellement associé. Naviguer entre les nuances inhérentes à une diversité de trajectoires qui donnent chair et les principes qui président ces pratiques institutionnelles me permettra d'avancer l'argument de cette étude, soutenant notamment l'existence d'une série de transformations qui s'opèrent à présent au sein des circulations entre l'Inde et l'Europe. En somme, je voudrais suggérer que les différentes

trajectoires, parfois apparemment contradictoires ou déplacées par rapport à certains milieux, sont l'expression la plus représentative de ces transformations en cours, ou pour le dire autrement c'est précisément l'existence de trajectoires nouvelles à ce milieu qui atteste du fait que nous sommes en face de, pour paraphraser Strathern à propos de l'académie contemporaine, « one kind of culture on the make » (Strathern, 2000, p. 1.).

Pour ce faire, je réaliserai des mouvements analytiques complémentaires. J'esquisserai d'abord une analyse en surplomb qu'apportera initialement des éléments et outils nécessaires pour que nous puissions, ensuite, gratter sur le vernis. Cette stratégie investit dans la dimension multi-site de cette enquête et de son terrain composé de lieux géographiquement lointains mais amalgamés par le biais de la circulation de personnes, imaginaires, ressources et projets. Ce faisant, je tenterai de faire sortir les points à la fois de contact et de rupture qui produisent un espace social transnational où les frontières nationales deviennent plus ou moins poreuses pour les uns et sont renforcées pour les autres. Il serait question aussi d'étudier les manières dont des institutions et subjectivités sont réciproquement forgées par le biais de ces circulations.

Delhi, février 2017 : être au cœur de la vie académique delhiite

À la suite d'un long travail de terrain entre l'Angleterre et l'Allemagne, et après avoir rencontré un grand nombre de chercheurs d'origine indienne en Europe, il me semblait important de mettre ces discours et trajectoires en perspective par le biais d'une enquête auprès de ceux qui sont rentrés en Inde après une période d'études (et parfois de travail) sur le continent européen. Mon principal contact à Delhi, où la plupart de mon terrain indien a été conduit, était Saya, professeur à l'University of Delhi (DU) et dont j'avais fait la connaissance à Paris lors de sa participation à une réunion d'un réseau international en études globales composée par des chercheurs de plusieurs continents. Il est intéressant de le mentionner, car cela donne une idée de l'étendue de ces réseaux, Saya m'a été présenté par un étudiant indien à Paris qui, à son tour, était ami d'un autre étudiant indien que j'avais rencontré en Allemagne quelques mois plus tôt dans le contexte de mon travail de terrain dans ce pays[10]. Par ailleurs, je

[10] En ce qui concerne les circulations académiques entre l'Inde et l'Europe, la France demeure une destination, ou point de passage, moins proéminent comparée avec l'Angleterre, l'Allemagne et probablement les Pays Bas. Le nombre d'étudiants indiens dans les universités françaises est fort limité et les centres de recherche spécialisés en Asie du Sud comptent très peu de chercheurs d'origine indienne. L'INALCO fait figure d'exception par rapport à la présence d'enseignants sud-asiatiques (mais aussi, asiatiques en général et africains), mais leur position au sein des différents départements correspond à des enjeux très spécifiques à l'Institut. Faute d'espace, je ne pourrai pas me consacrer davantage à cette problématique, mais il suffit de souligner que la plupart des chercheurs indiens

rencontrerai d'autres étudiants de Saya à Londres, spécialement dans la salle Asian and African Studies de la British Library.

Lors de mon arrivée à Delhi, Saya m'accueillit, comme d'habitude, de manière très chaleureuse. L'un des événements auxquels il m'invita était un pot amical au Centre for the Studies of Developing Societies (CSDS). Il s'agit d'un moment informel de sociabilité à la veille de l'ouverture de la conférence *Servants' Pasts, 16th to 20th Century*, co-organisée par l'University of Delhi (Inde), Re:Work - Humboldt Université de Berlin (Allemagne), ZMO (Leibniz-Zentrum Moderner Orient, Berlin, Allemagne) et CSDS, avec le soutien de l'European Research Council. En somme, un colloque articulant une large maille globale d'institutions qui ne fait pas figure d'exception, bien au contraire se constitue de plus en plus en terrain privilégié de rencontre d'une certaine classe de chercheurs intégrés – ou en voie d'intégration – à des réseaux de circulation entre l'Inde et l'Europe. Qui plus est, ces colloques organisés dans le cadre de grands projets de coopération entre l'Europe et l'Inde, généralement mais pas exclusivement financés par le premier[11], deviennent l'espace par excellence de viabilisation, par le biais de la consolidation de liens symboliques complexes et souvent précaires, d'une vie académique comme projet personnel.

Situé à Civil Lines – un quartier autrefois aménagé pour l'administration coloniale britannique et qui abrite aujourd'hui une classe très aisée ainsi que des bâtiments gouvernementaux –, le CSDS est un lieu prestigieux de la recherche en sciences sociales en Inde et un point d'ancrage important pour certains réseaux transnationaux qui constituaient mon terrain. Mes visites à cette institution étaient fréquentes, autant pour des entretiens que pour des événements auxquels je participais comme auditeur, mais aussi pour travailler dans sa petite et accueillante bibliothèque, installée dans un ancien bâtiment en style bungalow colonial

---

rattachés à cette institution, y compris quelques-uns que j'ai rencontrés, se consacre à l'enseignement des langues, ce qui est une activité souvent considérée comme moins prestigieuse. Certes, une offre plus grande de journées d'études et colloques tenus en anglais ont contribué à une présence plus importante des chercheurs indiens rattachés à plusieurs institutions européennes, mais il n'en reste moins qu'une circulation systématique dans le cadre de projets de recherche et de coopération avec des universités indiennes restent rares en France.

[11] Au sujet de ce projet spécifiquement, le rapport préliminaire qui date de septembre 2017 affirme que, en raison du changement de gouvernement indien en 2014, le côté indien a rencontré des entraves bureaucratiques (ICAS:MP, 2017, p. 52). Ils mentionnent, par exemple, les problèmes liés aux subventions attendues de la part du gouvernement indien, qui n'ont finalement pas été versées. Cela ne veut pas dire, pour autant, que la circulation d'investissements est unidirectionnelle entre les deux régions : plusieurs des centres européens de recherche sur l'Inde et l'Asie du Sud ont été récemment fondés où élargis grâce aussi à de considérables sommes versées par le gouvernement Indien, qui devient un investisseur stratégique surtout pour les universités britanniques. Je reviendrai à cette question en profondeur dans le chapitre 7, où j'aborderai les rapports entre travail académique et engagement politique transnational. Toujours à ce sujet, étant donné l'alignement politique à l'extrême droite du gouvernement indien et sa présence dans les agences scientifiques, il ne serait pas absurde de suggérer qu'un projet mené par un centre de recherche notoirement de gauche soit délibérément boycotté.

donnant sur un agréable jardin. Des bureaux individuels distribués sur deux étages accueillent les chercheurs du centre dans un cadre privilégié de travail, à quoi s'ajoute une pelouse devant le bâtiment et qui fait office d'espace de sociabilité. Les recherches développées au CSDS se consacrent à des thématiques contemporaines très liées à la sphère du politique dans ses diverses configurations : soit dans leurs formes institutionnalisées (démocratie, élections, gouvernance etc.), soit moins institutionnalisées (mouvements sociaux et artistiques), « le politique » est scruté dans son croisement avec les domaines du religieux, de l'environnement, des médias, entre autres.

En arrivant au CSDS, vers 19h, je descends les escaliers vers une salle donnant sur une terrasse équipée à son tour d'un espace barbecue où la viande est préparée. Dans la salle, une quinzaine de personnes, en majorité des Indiens, mange et boit des boissons variées dans un cadre informel. La consommation des nourritures carnées et de l'alcool mérite une attention particulière parce qu'elle témoigne d'un style de vie associé à l'« intellectuel » moderne indien, séculaire et progressiste, quoiqu'un certain nombre ne partage pas de ces mêmes habitudes alimentaires. L'intégration dans les réseaux académiques dépend aussi de liens d'affinité intellectuelle et personnelle qui sont construits, certes, dans des contextes de sociabilité comme celui-ci, mais qui, en plus mobilisent des codes et des dispositions culturelles, sociales et politiques fondamentaux à la consolidation de liens forts. Ce répertoire d'inclinations et pratiques – tel que la consommation de viande et d'alcool, en Inde – n'est pas anodin dans la mesure où ces pratiques renvoient à des représentations de l'intellectuel moderne et cosmopolite. À cet égard, le végétarianisme, par exemple, peut être associé aux politiques religieuses fondamentalistes hindoues – ainsi que le yoga – alors que la consommation de viande s'avère un symbole de rupture avec les logiques traditionalistes du système de castes. Ce qui est en question ici, ce n'est pas seulement l'opposition à des cosmogonies provincialistes d'un hindouisme conservateur et puriste fondé sur le brahmanisme végétarien, mais aussi l'inscription dans un modèle de sujet indien moderne, comme je le montrerai en détail dans le chapitre 2.

À ma surprise, une partie considérable des gens présents m'était familière à la suite d'un long séjour que j'avais réalisé en Allemagne quelques mois plus tôt. Particulièrement des doctorants et post-doctorants, indiens et européens, qui étaient venus à Delhi pour participer à ce colloque – et je rencontrerai encore d'autres doctorants et jeunes chercheurs allemands le lendemain. Je comprendrai plus tard à quel point ces réseaux sont plus actifs, larges et interconnectés que je n'aurais pensé au départ, mais aussi qu'ils fonctionnent comme des

espaces d'attribution et circulation d'un capital symbolique fondamental à la construction de carrières dans un contexte de mobilité internationale accrue, incertaine et marquée par une dépendance structurale envers ceux qui occupent des postes permanents.

Saya, l'interlocuteur que j'ai mentionné initialement, est présent à la soirée. Professeur à la DU, il appartient à cette génération d'enseignants indiens seniors qui ont fait leurs études en Inde avant d'intégrer, à la fin des années 1990, des réseaux indo-européens (voir indo-étatsuniens), à l'intérieur desquels ils jouent un rôle de facilitateurs de la circulation de jeunes chercheurs. Des gens comme Saya, qui transitent continuellement en Allemagne et en France dans le cadre de leur participation à des réseaux différents mais qui se superposent, représentent une génération qui a vécu tardivement la période de transition initiée vers le début des années 2000 de relative ouverture de ces circulations à un nombre moins limité d'académiques. Je rencontrerai nombre de cas similaires, c'est-à-dire de professeurs entre cinquante et soixante-dix ans qui, en ayant fait carrière (et très souvent leurs études) en Inde, jouent aujourd'hui un rôle central dans la circulation et intégration de jeunes chercheurs indiens qui partent en Europe pour leur doctorat et qui peut-être essayent d'y rester.

Grâce à un capital symbolique important, Saya incorpore le rôle ambivalent d'un personnage charismatique qui met ce capital au service de nouveaux-arrivants dans le milieu de manière considérée comme généreuse et désintéressée[12] – très souvent en faveur de ses propres étudiants, avec qui il nourrit des relations très affectueuses, mais non seulement comme c'était le cas pour moi, – avec, à la fois, l'inévitable position d'autorité qui concentre ce capital dont un grand nombre de néophytes dépendent – même si ces relations prennent des formes apparemment symétriques, voire même amicales, en termes d'une certaine sociabilité quotidienne. Participer à ces colloques, qui s'inscrivent dans un projet consacré aussi à « enhance the careers of junior research fellows » (ICAS:MP, 2017, p. 82), signifie également participer à la circulation rituelle de ces dons dont les non-établis sont investis symboliquement – et mes interlocuteurs en étaient tous conscients. Soit à Delhi, soit à Londres, ou encore à Berlin, Saya a toujours été présent dans nos conversations au travers de son nom et de ses étudiants. En même temps, il représente une figure d'autorité qui semble exister malgré lui. Pendant le diner, par exemple, il me présente quelques-uns de ses étudiants, toujours avec grande affection, alors qu'eux se réfèrent à lui comme « Saya sir ». Le traitement *prénom + sir*

[12] Pour une analyse de la notion de *désintéressement* dans le milieu intellectuel, voir les travaux et cours en sociologie historique de Gisèle Sapiro (2006, 2009, 2013).

est très courant à Delhi, n'étant pas restreint à Saya qui se montrait, à vrai dire, gêné auprès de moi. Évidemment, le terme *sir* n'était pas employé par ces étudiants avec qui on sortait dans les bars, par exemple, mais les rapports d'affection et en même temps hiérarchiques restaient présents par le biais d'une admiration affectueuse[13].

À l'occasion de cette soirée, je fais la connaissance d'un certain nombre de chercheurs qui deviendront eux-aussi mes interlocuteurs. Étant parti en Inde afin de rencontrer ceux qui y étaient rentrés – pour différentes raisons, et non pas forcément définitivement – après une période d'études et parfois de travail intermittent en Europe, je me retrouve à discuter avec Praneshacharyah et Rajkumar. Après avoir réalisé leurs études en Europe grâce à un financement Erasmus Mundus, ils s'apprêtaient à s'installer tous les deux à Calcutta où ils ont été embauchés comme enseignants dans une institution assez réputée du Bengale Occidental. Rajkumar, avec qui j'ai pu échanger davantage, incarne un mouvement croissant, mais toujours minoritaire, de jeunes chercheurs issus des basses castes qui réussissent à se construire une vie académique entre l'Inde et l'Europe – et les États-Unis, ou d'autres destinations encore – malgré un certain nombre de facteurs peu visibles ayant trait à des conditions concrètes et symboliques, telles que le langage dans son sens le plus large– soit en tant que langue (en l'occurrence, la maitrise de l'anglais), soit en tant que langages corporels et moraux – et les solidarités de classe et de caste – ceux-ci encore plus désavoués.

Rajkumar, à l'instar d'autres de mes interlocuteurs, est un *acteur pluriel* (Lahire, 1998) qui se construit dans le transit entre différents contextes locaux et globaux propres à ces circulations que certains nomment postcolonial et d'autres transnational (Hall, 1997) : Rajkumar a dû apprendre à naviguer entre le contexte rural indien d'où il est originaire et dans lequel il retourne régulièrement, le monde académique delhiite et bengali traditionnellement habité par les élites indiennes, et le monde de la recherche européenne. Pourtant, les trajectoires comme celle de Rajkumar demeurent exception à l'intérieur de ces circulations internationales, à rebours des transformations au sein des universités indiennes dans les derniers vingt ans, devenues, à leur tour, plus diverses en termes des caste, classe et origine

[13] Envisagé d'un point de vue socio-ethnographique, les dynamiques en question nous renvoient à des relations qu'on pourrait interpréter par les notions wébériennes de *domination légitime* (Weber, 1995) : une *domination charismatique*, cette forme d'influence personnalisée et fondée sur un apparent caractère exceptionnel, puisque Saya est vu comme un historien d'érudition remarquable et comme un professeur qui établit des rapports tout à fait singuliers avec ses étudiants ; la *domination rationnelle bureaucratique*, cette forme de domination fondée sur l'autorité des normes et des institutions, puisque les stratégies de construction d'une vie académique dépendent des rapports institutionnels dont les chercheurs seniors sont les médiateurs ; et une *domination traditionnelle*, c'est-à-dire des valeurs coutumières et apparemment atemporels, qui à l'université sont bien représentées par l'autorité du professeur, les lignages académiques, voire la « féodalité » propres aux pratiques académiques instaurées.

grâce à des politiques de discrimination positive (Patel, 1995 ; Rege, 2011). Je discuterai davantage les enjeux associés à ces mobilités à la fois géographiques et sociales dans le contexte d'un milieu social qui est pris entre un discours dit libéral et une manifeste homogénéité sociale.

L'un des moments les plus engageants de la soirée a sans doute été un débat acharné entre un chercheur du CSDS et des étudiants sur le contexte politique actuel en Inde et ses répercussions dans la vie universitaire indienne, et surtout dans certains *colleges* spécialement réputés. Alors que l'extrême-droite consolide sa dominance politique au niveau national, les campus universitaires indiens – et surtout ceux des institutions historiquement associées à la gauche, telle que Jawaharlal Nehru University (JNU), à Delhi, mais aussi DU – deviennent des espaces de disputes symboliques qui ont récemment, et à plusieurs reprises, pris des formes dramatiquement concrètes. L'épanouissement d'idéologies nationalistes fondées sur le projet de transformation de l'Inde en nation Hindoue, se sont traduites en mouvements de réécriture quotidienne de l'histoire sur la scène politique[14], persécution politique contre étudiants[15] et enseignants[16], la tentative de contrôle des instances de décision de revues académiques[17] et universités[18] et, plus récemment, en situations de violence entre groupes politiques opposés et la police au sein des campus[19] et d'attaques physiques contre les professeurs publiquement critiques du BJP[20] (Bharatiya Janata Party, le parti politique d'extrême droite actuellement au pouvoir en Inde et dans plusieurs États du pays, y compris au Bengale Occidental, historiquement dominé par le Communist Party of India). Comme je le montrerai dans le chapitre 7 de cette thèse, l'engagement avec la sphère du politique, et plus précisément avec des débats politiques concernant la liberté d'expression et les inégalités sociales en Inde, est une dimension prégnante dans la manière dont mes interlocuteurs signifient leur trajectoire, soit qu'ils restent en Europe, soit qu'ils finissent par rentrer en Inde. Les réseaux académiques

---

[14] « 'Taj Mahal was Shiva temple Tejo Mahalaya', says Uttar Pradesh BJP leader Vinay Katiyar », *Scroll.in*, 18 octobre 2017 ; Andrew Marszal, « Was the Taj Mahal originally an ancient Hindu temple? », *The Telegraph*, 1 décembre 2015.

[15] Vikas Pathak, « Govt. acts tough, JNU student leader charged with sedition 2016) », *The Hindu*, 12 février 2016.

[16] Jahnavi Sen, "Vilification" of JNU Professor Nivedita Menon as "Anti-National" Labelling Continues 2016) », *The Wire*, 15 mars 2016 ; Jahnavi Sen, « University teachers speak out against climate of fear », *The Wire*, 4 mars 2016 ;

[17] Vikas Pathak, « As ICHR takes right turn, journal editor Sabyasachi Bhattacharya quits », *Hindustan Times*, 16 avril 2015.

[18] Amartya Sen, « Dr. Amartya Sen's letter to Board members of Nalanda University », The Hindu, 19 avril 2015.

[19] Pushparaj Deshpande, « Ramjas Incident: The Crisis of the State's Legitimacy Under BJP », *Huffington Post*, 24 février 2017.

[20] Towfeeq Wani, « What Stops The State Police From Entering A University Campus? », Youth Kiawaaz, 18 août 2018.

transnationaux sont aussi des réseaux d'action politique dans un contexte de nationalismes transnationaux.

Le lendemain, après une longue journée de communications et débats, on a le premier diner offert par le colloque. En quittant le bâtiment, les participants du colloque se dirigent vers la pelouse qui se trouve devant l'immeuble et qui est joliment aménagée avec des tables et chaises, un bar et une grande table longeant la pelouse où le diner est préparé et servi par un certain nombre de serveurs qu'y resteront jusqu'à très tard dans la nuit. Le public assistant au colloque était composé d'un grand nombre d'étudiants, hommes et femmes, visiblement moins à l'aises et intégrés non seulement académiquement mais aussi en termes de sociabilité avec les participants du colloque, et de qui je me rapprocherai. Je me retrouve à discuter avec deux étudiants de master en Histoire à DU, avec qui je garderai contact pendant mon séjour à Delhi et que je rencontrerai de nouveau au CSDS. Saya me les présente en mettant en valeur l'enquête menée par l'un de ces étudiants, Aarif, qui s'intéresse aux enquêtes policières menées à Delhi à partir d'archives des commissariats de police locaux. Aarif, à la différence de la plupart de mes interlocuteurs en Europe, vient d'une famille de classe populaire et habite dans une banlieue assez éloignée de la ville. Sa maitrise de l'anglais est moyenne, ce qui est vrai aussi pour un grand nombre d'étudiants dans les universités indiennes, surtout dans les institutions régionales où les enseignements se déroulent souvent dans les langues locales.

Ami d'Aarif, Apu est encore moins à l'aise avec l'anglais : étant né et ayant vécu toute sa vie dans un pays où la maitrise de l'anglais est un capital social majeur, ses chances de rejoindre ces circulations sont très restreintes. Par ailleurs, il s'intéresse aux études *queer* et me pose beaucoup de questions sur les transgenres et les mouvements LGBTI au Brésil. Les études *queer*, quoiqu'en plein essor en Inde en ce moment[21], ne figurent certainement pas dans le même panthéon que l'histoire du travail ou la sociologie de la ville, des mouvements sociaux et de la classe ou caste dans le pays. Le champ de l'histoire en Inde, jouissant d'une tradition qui fait long feu et qui est bien connue en Europe, est aussi constituée de thématiques et écoles hégémoniques qui privilégient certains sujets – au double sens du mot, comme je le montrerai dans cette thèse – aux dépens d'autres. Et ceci d'autant plus que telles hiérarchies thématiques à l'intérieur des disciplines se traduisent sur les circulations internationales : parmi la cinquantaine de chercheurs que j'ai interviewés, je n'en rencontrerai que deux travaillant sur les

[21] Voir Srivastava (2013).

études *queer,* alors que le développement de ce champ de recherche est remarquable dans les universités britanniques. Même les questions de genre, beaucoup plus acceptées institutionnellement que les études *queer*, étaient très marginales au sein de mon réseaux d'interlocuteurs. Cela montre comment les hiérarchies disciplinaires locales se traduisent transnationalement par le biais des intérêts de recherche des uns et des autres, notamment des plus âgés qui occupent les positions de médiation de ces circulations. Et Apu n'est pas mieux placé en Inde pour son projet intellectuel : dans un moment où l'extrême-droite religieuse hindoue s'accapare de l'espace public, y compris de l'université, et que l'homosexualité redevient illégale dans le pays[22], s'engager avec ces questions en Inde peut être un choix peu stratégique, pour employer un euphémisme.

Femmes et hommes sont également représentés au niveau des interventions du colloque, mais la sociabilité nocturne s'avère moins symétrique. Après une ou deux heures de diner, la pelouse commence à se vider alors que quelques-uns y demeurent pour profiter de l'abondante nourriture et des boissons à volonté ; la grande majorité étant des hommes qui portent leur *nehru jacket.* Nous y restons jusqu'à une heure du matin environ, jusqu'à ce que nous, étudiants, jeunes chercheurs et Saya décidons de partir vers la chambre qui héberge l'un des participants dans une résidence de la Delhi University. Nous sommes huit personnes environ et la seule femme est une doctorante européenne qui transite avec aisance aussi bien à l'intérieur de ce réseau que des réseaux connectés à celui-ci – je la rencontrerai dans d'autres contextes aussi, en Europe. Il n'est pas anodin de remarquer que la sociabilité académique hors les moments et espaces formels sont majoritairement masculins, comme d'autres expériences et conversations que j'aurai en Inde le confirmeront. L'absence de femmes dans ces moments certes bohêmes mais riches d'échanges et de construction d'affinités intellectuelles, est très souvent moins due à des moralités partagées par ces chercheurs, du moins explicitement, que par des moralités et contraintes d'un univers social plus large : la surveillance familiale ou du propriétaire de son hébergement ou encore des voisins, ainsi que le déplacement pour rentrer à la maison très tard, par exemple.

---

[22] En 1861, le British Raj criminalise des rapports sexuels « against the order of the nature » comme il est décrit dans la Section 377 du Code Pénal Indien. En 2009, la Haute Cour de Delhi jugera cette section, toujours existante dans les textes de loi indiens, incompatible avec les droits individuels fondamentaux et la déclarera inconstitutionnelle. La décision de la Cour sera, cependant, revisitée et annulée par la Cour Suprême, ce qui rend l'homosexualité de nouveau passible de punition. Finalement, le 6 septembre 2018, après ladite conversation avec Apu, la Cour Suprême reviendra sur sa décision pour décriminaliser l'homosexualité dans le pays.

Bien qu'un champ de recherche aussi consolidé que les études de genre et science ait déjà démontré l'existence des logiques androcentrées présidant la vie scientifique dans tous les domaines de la recherche, force est de reconnaître qu'esquisser des hypothèses plus approfondies sur les raisons de ces absences en ce contexte ethnographique précis s'avère peu aisé ; on touche ici à une enquête sur les non-dits extrêmement délicats sur le genre et des questions *non grata* de la vie académique (que j'explore dans le chapitre 4). En atteste la complète absence, même dans le champ d'études féministes sur la science, des études proprement ethnographiques sur les relations de pouvoir *quotidiennes* dans le milieu académique, y compris de la part d'auteures académiquement bien placées, en termes de spécialités de recherche, pour le faire. Je pense notamment aux travaux de Raewyn Connell, qui s'inscrit dans les débats sur le concept devenu très répandu de *glass ceilling* (Connell, 2006) dans le cadre des carrières de femmes scientifiques. Il est intéressant de noter que même si Connell est bien connue pour sa vaste production à la fois sur les masculinités (Connell, 2005) et la vie académique (Connell, Wood & Crawford, 2005), aucun de ses écrits n'articule les deux questions à la fois. Même des œuvres récentes sur les ficelles du travail académique ne rendent compte de ces questions qu'au travers de la « présence » des femmes à l'université (Hannerz, 2010), ou de la position marginalisée des études de genre, en tant que champ de recherche, au sein de l'université (Pereira, 2017). Les travaux de Londa Schiebinger (1999) demeurent probablement la contribution la plus significative aux analyses sur les concrétudes de la vie académique depuis un point de vue empirique sur les rapports de genre, mais toujours distants d'un exercice proprement ethnographique. Cela dit, ces difficultés n'empêcheront que les questions de genre, masculinité et thèmes associés – conjugalité et parentalité, par exemple – soient explorées dans cette thèse.

Il y est question de précarité aussi. Gustad est postdoctorant en Allemagne. Diplômé dans le pays, il habite à Berlin avec sa femme et sa fille âgée de huit ans. Il parle de sa fille avec beaucoup d'affection et un rayonnant sourire, spécialement quand il fait référence à ses compétences linguistiques : ayant un père indien et une mère brésilienne, et habitant depuis quelques années en Allemagne, sa fille navigue entre les langues de même que ses parents naviguent entre pays et institutions académiques. Gustad, à l'instar de beaucoup de mes interlocuteurs occupe des postes temporaires de recherche successifs en essayant de se construire, beaucoup plus qu'une carrière académique simplement, une *vie* académique. Il est l'un de mes interlocuteurs qui ont constitué une famille en déplacement et qui se soucient de leurs chances d'avoir une vie stable en Europe. Si une vie « cosmopolite » peut paraître

attractive et valorisante pour un chercheur en sciences sociales, ce que les récits de plusieurs de mes interlocuteurs laissent voir est un désir de s'installer.

Parmi les présents, la majorité étant composée d'indiens rattachés surtout à des institutions de Delhi et Kolkata, figuraient quelques chercheurs travaillant en Europe (Royaume-Uni, Italie et Allemagne), autant d'origine indienne qu'Européenne. Parmi ces derniers, je discuterai avec une historienne italienne rattachée à une université en Italie. Notre conversation aura lieu à la fin du colloque, alors qu'elle attendait son Uber, et après lui avoir expliqué le thème de mes recherches doctorales – et devoir expliquer, comme d'habitude, « comment je suis arrivé à ce sujet » – nous finissons par discuter des travaux et débats du colloque. On est à l'entrée du CSDS, qui est entouré, comme il est commun à Delhi, de grands murs garnis d'un poste de sécurité. La chercheuse, dans sa cinquantaine, exprime sa surprise quant à « ce qu'ils font ici » comme quelqu'un qui découvre à peine l'existence de la vie académique indienne. Elle m'explique que sa présence dans la conférence relevait du hasard, liée à des voyages qu'elle réalise en ce moment. Sa surprise face à la qualité des recherches en histoire en Inde en dit long sur une série de transformations qui prennent place au niveau des politiques scientifiques, notamment le processus de reconnaissance en Europe de traditions académiques périphériques d'où viennent ces chercheurs. Malgré une longue et prolifique histoire disciplinaire, qui comporte des traditions intellectuelles diverses et novatrices depuis le début du XXe siècle[23], très peu est connu en Europe des traditions scientifiques des pays avec lesquels ces réseaux institutionnels sont pourtant tissés.

Qui plus est, cette méconnaissance des traditions, pratiques institutionnelles et rapports avec la société civile se traduit souvent en idées et pratiques eurocentriques et qui supposent, par exemple, que les chercheurs indiens qui partent en Europe sont des réceptacles passifs venant pour progresser dans leur éducation anglophile. L'établissement de rapports

[23] En ce qui concerne l'institutionnalisation de la sociologie et de l'anthropologie, par exemple, le premier Department of Sociology and Civic Studies a été fondé en Inde à l'University of Bombay en 1919, après cinq ans d'existence d'une chaire consacrée à cette discipline. Son directeur-fondateur, Patrick Geddes, y restera pour deux ans à peine, étant remplacé à la direction par G.S. Ghurye en 1921, quand le terme Civic Studies a été enlevé du nom du département (Upadhya, 2007). D'autres départements de sociologie et anthropologie ont été créés au fil de la première moitié du XXe siècle dans les universités de Lucknow, Mysore, Pune et Delhi (Madan, 2013, 1994 ; Patel, 2001). Lucknow deviendra, dans les années 1940 un important centre de réflexion sociologique et philosophique sur la notion de *modernité*, se constituant en école de pensée reconnue dans le pays (Hedge, 2007).

symétriques dans la constitution des, ou la participation aux, réseaux entre l'Inde et l'Europe est ainsi une question majeure pour institutions, chercheurs et étudiants indiens[24].

Londres, septembre 2017 : des réseaux qui s'étendent loin

La station de métro de Tottenham Court Road bat son plein en ce début de matin avec les milliers de voyageurs qui passent par le centre-ville de Londres. Pendant que quelques touristes se baladent ou se font guider et que nombre de travailleurs et hommes et femmes d'affaires pressent le pas, je repère des étudiants et des chercheurs se dirigent vers l'une des diverses institutions d'enseignement et de recherche installées au cœur de Londres. Quoique ces flux si intenses et pourtant si coordonnés de gens m'impressionnent toujours, aujourd'hui je suis spécialement interpellé par un sentiment ambivalent face à une diversité en parfaite résonance avec les politiques (multi)culturelles britanniques. Si, d'une part, cette masse est formée par un nombre considérable d'étrangers venus des quatre coins du monde, d'autre part, la profonde gentrification de l'espace public londonien trace des frontières tacites de classe et race réappropriés par un certain discours multi-culturaliste qui nous est bien familier. « London is beyond gentrification », dira l'un de mes interlocuteurs.

Au milieu de ces personnes participant à cette forme très particulière de la « diversité » globale, je repère facilement des étudiants et chercheurs d'origine non seulement sud-asiatique, mais aussi d'autres parties d'Asie et d'Afrique, qui se dirigent vers le campus principal de la School of Oriental and African Studies (SOAS), située à quelques rues de là. Lieu privilégié et prestigieux des circulations entre l'Inde et l'Angleterre depuis un siècle (Philips, 1967), la SOAS est l'institution modèle pour cette diversité au plan académique : étant plus qu'un centre de recherche et enseignement d'excellence, son campus figure sans doute parmi les plus vibrants en termes d'activités culturelles et politiques à l'égard des migrations asiatiques et africaines à Londres. Des débats sur la politique migratoire au Royaume-Uni, les notions de développement en Afrique, les inégalités sociales, ainsi que la précarisation du travail, les mouvements LGBTQI et la liberté académique en Inde figurent parmi les sujets qui mobilisent sans cesse étudiants et chercheurs de cette institution. Néanmoins, quoique mes visites à la

[24] Dans le rapport préliminaire du projet, publié en septembre 2017, on peut lire : « On the German side this Centre is part of a funding initiative by the German Federal Ministry of Education and Research named *M.S. Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences*. In order to reflect the collaborative nature of the initiative, the centre will be named *M.S. Merian – R. Tagore International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences – Metamorphosis of the Political. The acronym will be 'ICAS-MP'* » (ICAS:MP, 2017, p. 36).

SOAS ne soient pas rares pendant mes séjours en Angleterre, aujourd'hui ma destination sera autre. En quittant Tottenham Court Road Station, je descends Great Russell Street, en direction du British Museum, afin d'arriver au German Historical Institute London.

La raison de ma visite est la tenue du colloque *Poverty and Education from the 19th Century to the Present : India and Comparative Perspectives*, mentionné initialement dans ce chapitre. Il se tiendra deux jours après la rencontre avec mon interlocuteur à la British Library. En y arrivant, mon attention se tourne vers de grands bandeaux accrochés aux murs qui expliquent que l'institution allemande à Londres est consacrée à l'histoire britannique, de l'empire britannique et du Commonwealth, ainsi que des relations anglo-germaniques. En les lisant attentivement, je comprends mieux quelles sont les connexions, pas toujours évidentes, qui expliquent la tenue d'un tel colloque dans ce lieu précis : on est face à une histoire impériale qui non seulement survit dans le présent, mais qui est constamment actualisée et qui donne de nouvelles formes à ce dernier par le biais d'une géopolitique de la connaissance qui sera analysée dans les pages qui suivent. Ayant terminé l'enregistrement à la conférence, je monte les escaliers vers le premier étage et j'ouvre une grande porte qui donne accès à la salle de conférences du bâtiment. Celle-ci est ornée de majestueux rideaux rouges encadrant de grandes fenêtres, d'un plafond en moulure avec des formes et couleurs remarquables et un monumental lustre qui trône au milieu de la salle.

Les organisateurs et intervenants de ce colloque sont en grande partie des doctorants et chercheurs que j'avais déjà rencontrés en Allemagne, plus d'un an auparavant, et ensuite dans le congrès à Delhi dont il était question dans la section précédente. Le public d'une trentaine de personnes est composé d'une majorité de chercheurs indiens mais aussi européens, et les tables rondes ont une portée fort comparatiste puisqu'elles étaient en général organisées de manière à articuler des communications portant à la fois sur l'Inde et l'Europe. Bien que les communications et débats menés au long de ces deux journées en disent long sur un certain nombre d'éléments fondamentaux de ces circulations et de la manière dont ces réseaux sont constitués, je voudrais me centrer ici sur des moments également importants, bien que moins évidents et souvent négligés dans les travaux sur les circulations académiques, à savoir : la sociabilité. Ce faisant, j'espère mettre en évidence un certain nombre de dynamiques et questions qui président à l'exercice de réflexion au cœur de cette thèse.

* * *

Verre de vin à la main, Partha m'avoue que ces événements académiques sont, à son avis, des espaces privilégiés de construction de réseaux et pour se faire connaître dans un contexte où les postes pour les jeunes chercheurs sont peu nombreux et la concurrence accrue. Partha habite en Allemagne, où il a été lauréat d'une bourse de post-doctorat après quelques années d'enseignement en Angleterre, d'où il a dû partir après des procédures migratoires erronées de la part de l'université qui lui a coûté non seulement son séjour mais surtout son poste permanent dans l'institution. Pour les chercheurs étrangers, et spécialement pour ceux qui sont inscrits dans une histoire post-impériale de migrations (Chatterji, 2013), les démarches migratoires peuvent mettre à mal leurs projets de rester en Europe.

Étant lui quelqu'un de très actif dans ces réseaux, ce n'est pas la première fois que je le rencontrerais dans un tel contexte. Notre première rencontre remonte à la période de mon séjour en Allemagne, en 2016, quand nous nous sommes donné rendez-vous pour la première fois afin de discuter de ma recherche et des conditions concrètes de travail entre l'Inde et l'Europe pour un chercheur indien à l'ère actuelle. La dernière fois fut précisément à Delhi dans le congrès que je viens de décrire ci-dessus. Celle-ci était ainsi notre quatrième rencontre et ne serait pas la dernière. Toujours assez réticent envers moi, voire suspicieux – ainsi que nombre de mes interlocuteurs –, je m'aperçois qu'il devient aujourd'hui plus ouvert à la conversation et à mes questions. La raison de telle réticence n'est pas difficile à comprendre : accorder une parole à l'enquêteur est souvent vu comme une prise de risque, une possibilité de se faire exposer à un milieu considérablement fondé sur la hiérarchie et les réseaux, spécialement quand on est toujours à la recherche d'un poste académique. Comme je le montre dans le chapitre 8, les hiérarchies académiques sont énormément fondées sur la dépendance structurale envers ceux qui occupent un poste ainsi que ceux qui gèrent la bureaucratie, surtout dans un temps de précarité grandissante. Et c'est bien le cas de Partha, qui ignore de quoi demain sera fait ; depuis quelques années que la *longue durée* n'est que de la théorie pour cet historien.

Une autre connaissance de mon séjour en Allemagne, Saeed porte une belle veste que, il me l'explique à la suite d'une remarque de ma part, il aurait acheté précisément pour l'entretien d'embauche de son poste actuel. Originaire du Bengale Occidental, né au sein d'une famille brahmane à l'instar de la majorité de mes interlocuteurs, Saeed a fait son doctorat aux

États-Unis pour ensuite réaliser un long post-doctorat en Allemagne et, finalement, trouver un poste d'enseignant au sein d'un département de *Management* à Calcutta. Nous discutons à l'extérieur du bâtiment alors qu'il fume sa cigarette et parle de son nouveau travail avec satisfaction ; ce poste, dit-il, lui permet d'avoir une vie stable après plusieurs années d'incertitude intrinsèques à une vie itinérante. Le parcours de Saeed correspond à celui de plusieurs de mes interlocuteurs qui n'ont pas pu trouver un travail en Europe ou aux États-Unis. Qui plus est, ce jeune docteur rejoint les rangs de chercheurs étrangers, et surtout du Sud Global, qui ont joué leur rôle de chercheurs visiteurs d'un système académique qui est de plus en plus conçu pour une circulation à l'effet centrifuge dont l'Europe est le centre. Parallèlement, de lourds investissements sont réalisés dans la création de nouvelles universités privées et de centres de technologie cherchant à embaucher des jeunes docteurs ayant décroché un diplôme européen ou étasunien.

Par ailleurs, outre ces visages familiers, je fais aussi connaissance d'un certain nombre de professeurs et jeunes chercheurs indiens et européens qui participent à ce colloque. Certains sont des chercheurs confirmés, parfois déjà retraités, pour qui la participation à ces circulations est relativement récente – à la différence d'une nouvelle génération qui les rejoint de plus en plus tôt –, d'autres sont des chercheurs européens pour qui des partenariats académiques prétendument symétriques sont relativement récents. On y trouve aussi de jeunes chercheurs européens et doctorants qui se forment eux aussi dans un contexte de circulations académiques qui connait des transformations théoriques et institutionnelles significatives. Titulaire d'un doctorat octroyé par la Delhi University, sous la supervision de l'un de mes interlocuteurs en Inde – et qui participe activement à ce même réseau ainsi qu'à d'autres passant par la France –, Shalini a été lauréate d'une bourse de post-doctorat octroyée par le German Historical Institute pour ensuite repartir en Inde où elle enseigne aujourd'hui dans une université privée près de Calcutta. Originaire d'une famille de classe moins aisée, comme la plupart de mes interlocuteurs, nos conversations ultérieures finiront par aborder des questions de classe et de langue dans le milieu académique.

Ruth, chercheuse rattachée à une prestigieuse institution de recherche en Angleterre, participe aussi au colloque. Si nous ne nous parlons pas beaucoup à l'occasion c'est précisément parce que nous avons beaucoup discuté la veille autour d'un café. Les sujets de conversation tournaient essentiellement autour du travail de constitution de réseaux, des perspectives pour le futur proche et les questions de caste, genre et classe. Originaire d'une famille de basse caste du Maharastra, son parcours académique relie l'Inde, l'Angleterre et les

États-Unis avant qu'elle ne s'installe à Londres, sans toutefois que cela soit définitif. Étant donné que son époux, aussi chercheur, ne trouve pas de place au sein d'une institution britannique, Ruth est prête à déménager en Inde pour le rejoindre. Quand elle passe d'une possibilité de style de vie à un modus operandi dominant, la mobilité devient un scalpel à double tranchant ; et la conjugalité est une dimension essentielle pour la compréhension de ces trajectoires académiques.

En effet, le sujet de la vie académique delhiite fait son apparition pendant ces moments de sociabilité, et repartir en Inde est toujours une possibilité, d'autant plus que la récente ouverture des institutions européennes à des chercheurs d'origines diverses ne résout pas le problème du manque de postes ou de la prolifération de postes temporaires. Pour les uns, retourner en Inde a toujours été le plan ; les raisons évoquées étant des attachements familiaux, une certaine idée d'engagement politique avec le pays ou simplement un style de vie quotidien manquant. Pour les autres, qui ont pour objectif d'y rester, les raisons peuvent être, si je peux le dire ainsi, diamétralement les mêmes : des liaisons familiales (certains se sont mariés entretemps), une ambiance politique hostile à la liberté d'expression en Inde, ou un certain style de vie et des conditions concrètes pour la recherche en Europe. Comme je le montrerai dans cette thèse, le fait de rentrer ou rester a trait à des sentiments d'appartenance et de subjectivités politiques, c'est-à-dire à la place attribuée à la sphère du politique, de l'engagement politique envers la société indienne, dans la construction d'une image-de-soi et de projets de vie.

Dans la section suivante je me consacre à une révision historique des circulations dans lesquelles s'inscrivent les réseaux que je viens de décrire. Comme je l'explique dans l'introduction de cette thèse, mon intention n'est pas celle d'entreprendre un exercice exhaustif d'analyse historique, sinon de fixer une série de repères qui me semblent capitaux pour la contextualisation de cette description ainsi que des discussions avancées dans les chapitres suivants.

1.2. Brève histoire des circulations académiques entre l'Inde et l'Europe (Royaume-Uni et Allemagne)

De manière générale, les institutions consacrées à l'étude de la société indienne, fondées en Angleterre à partir du XIXe siècle, avaient pour mission la formation d'administrateurs et bureaucrates coloniaux, surtout dans les langues locales mais aussi dans l'histoire, la géographie,

les systèmes juridiques, ainsi que l'économie des colonies. Cependant, contrairement à ce qui est souvent affirmé, les premières institutions britanniques créées à cette fin ne datent pas de la *fin* du XIXe siècle, puisque la création de l'East India Company College, ou simplement East India College, institution consacrée à la formation du personnel de la Compagnie des Indes Orientales, remonte à 1806 (Rocher, 1968). Toutefois, il est vrai qu'il faudra attendre le tournant du XXe siècle pour parler d'un véritable fleurissement des études universitaires sur l'Asie du Sud en Europe, c'est l'Allemagne le pays pionnier dans l'établissement d'une structure de recherche consacrée à cette région du monde. Selon Véronique Bénéï (2005), c'est à ce moment que les études philologiques du Sanskrit, dans le sillage de l'Orientalisme régnant, attirent l'attention de jeunes allemands mais aussi d'un grand nombre d'étudiants étatsuniens qui traversaient l'Atlantique pour leur formation académique en philologie. Quoique plus tardivement que l'Allemagne, l'Angleterre développera une structure universitaire destinée aux études sur l'Asie du Sud plus importante au niveau international. À l'origine de cette entreprise figurent l'Indian Institute – University of Oxford (1883), la School of Oriental Studies - University of London (SOS, 1916, devenue School of Oriental and African Studies, SOAS, en 1938) et le Centre of South Asian Studies - University of Cambridge (CSAS, 1964).

L'expansion des investissements dans ces études à partir de la première moitié du XXe siècle, avec la fondation du SOS en 1916 (et beaucoup plus tard du CSAS en 1964), représente moins un approfondissement de ce projet colonial qu'un changement des temps et de la nature du projet impérial britannique. Comme argumente C.H. Philips, qui a été directeur de la SOAS entre 1956 et 1972, à partir de la moitié du XXe siècle, la mission de ces institutions n'est plus celle d'assurer le *maintien et expansion* de l'Empire Britannique par la formation des Foreign and Colonial Officers, mais plutôt celle de la *dissolution* de l'empire qui assistait à l'indépendance de ses colonies (Philips, 1967). Il fallait donc, à partir du constat de la fin imminente de l'Empire dans sa forme coloniale, travailler pour la consolidation d'un *Commonwealth* comme stratégie de maintien de son influence politique, économique et idéologique sur ces nations naissantes. Or, les études universitaires sur l'Asie du Sud et la formation d'étudiants dans le *British style* étaient une affaire géopolitique, et la formation des élites locales jouaient un rôle central dans ce projet.

C'est par le biais du SOS, qu'un modèle d'*hospitalité académique* (Bénéï, 2005, p. 65) est inauguré en Angleterre, et sera reproduit plus tard aux États-Unis, de manière à accueillir une grande vague d'étudiants venant de plusieurs parties du monde, y compris de l'Inde. En 1927-28, le SOS comptait 115 étudiants étrangers de plusieurs parties du monde, alors qu'en

1936-37 les 174 étudiants étrangers représentaient autour de 40% des inscriptions à la SOS. Ces pourcentages ne font qu'augmenter au cours des décennies suivantes, jusqu'au point qu'en 1960-61 les étudiants britanniques représentent seulement 9% du total de 217 étudiants de la SOAS. Cependant, malgré le grand nombre d'étudiants étrangers, et bien que le corps enseignant réunît « the biggest single bunch of eccentrics in Europe »[25], tous les enseignants mentionnés par Philips dans son article, basés à Londres, Oxford ou Cambridge, sont européens. Ce bref panorama illustre une transformation progressive des relations intellectuelles entre l'Angleterre et l'Inde dans un contexte historique en évolution accrue.

L'un des changements majeurs dans le années 1960 est le relatif affaiblissement de ces mouvements vers l'Angleterre en raison de la consolidation des *area studies* aux États-Unis – alors qu'en Europe cette nouvelle forme d'organisation de la recherche faisait face à une énorme résistance au sein de l'académie et du gouvernement[26]. Ce déplacement du centre de gravité académique vers le continent américain doit être comprise dans le cadre de la politique d'attraction de migrants hautement qualifiés, dont nombreux sud-asiatiques, menée par les États-Unis à partir des années 1960 (Washbrook, 2013), alliée à la fondation de nombreux centres et départements spécialisés dans les aires culturelles, dont l'Asie du Sud, qui à son tour ont été capables d'attirer l'attention non seulement d'étudiants qui y partaient pour leurs études, mais aussi des enfants des premiers générations de *hi-skill migrants* d'origine sud-asiatique. Certes, le contexte étatsunien est fort différent du contexte anglais, et il n'est pas possible d'explorer davantage le premier. Il suffit de souligner que, à l'instar de Roland Lardinois, que dans un contexte d'expansion de la zone d'influence étasunienne vers l'Asie motivée par la Guerre Froide, les départements spécialisés en Asie du Sud ont bénéficié d'une nouvelle

---

[25] Voir sa nécrologie publiée par M.E. Yapp (2006), historien rattaché à la SOAS, dans le journal *Independent*.

[26] Pour une critique contemporaine des *area studies* d'un point de vue postcolonial latino-américain, voir la contribution d'Alberto Moreiras au recueil édité par Santiago Castro-Gómez et Eduardo Mendieta intitulé *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (1998). Cette publication compte avec le manifeste fondateur de la critique décoloniale signé par ceux qui décident de rompre avec les études subalternistes en Amérique Latine. Sur les *area studies*, Moreiras dit ainsi : « Los estudios de área nunca fueron concebidos como teoría antiglobal. Por el contrario, en palabras de Vicente Rafael, "desde el fin de la segunda guerra mundial, los estudios de área han estado integrados en marcos institucionales más amplios, que van desde las universidades a las fundaciones, y que han hecho posible la reproducción de un estilo de conocimiento norteamericano orientado simultáneamente hacia la proliferación y el control de orientalismos y críticas a orientalismos" (Rafael 1994: 91). Tal proyecto siguió una lógica integracionista en la que la "función conservadora" de los estudios de área, esto es, segregar diferencias, se hizo coincidir con su "función progresista", esto es, "sistematizar la relación entre diferencias dentro de un conjunto flexible de prácticas disciplinarias bajo la supervisión de expertos vinculados entre sí por su búsqueda común de conocimiento total" (*Ibid.*, 96). De esa forma un proyecto secretamente imperial vino a unirse al proyecto epistémico de superficie: "el estudio disciplinado de los otros funciona en última instancia para mantener un orden nacional pensado como correlato del orden global" (*Ibid.*, 97) » (Moreiras, 1998, p. 50).

géopolitique mondiale à laquelle les États-Unis participaient activement. Qui plus est, c'est à partir des années 1960 que les institutions étasuniennes se mettront à recruter des enseignants sud-asiatiques, à la différence de l'Angleterre où, à part quelques exceptions, certains de mes interlocuteurs entendaient encore dans les années 1980 que « permanent jobs are only meant primarily to go to Englishmen » et que « we are committed to sending as many Indians as well as people from those countries back to their country ».

Les quelques historiens indiens qui ont occupé des postes en sciences sociales dans les universités britanniques entre les années 1960 et 1980 sont précisément ceux qui seront dans les années 1980 associés avec les *Subaltern Studies*. Les noms plus connus sont certainement ceux de Ranajit Guha, le concepteur du projet subalterniste, et Gyanendra Pandey, qui ont enseigné respectivement à l'University of Sussex et l'University of Oxford. Ce qui est remarquable ici est le fait que malgré leur départ de l'Angleterre dans les années 1980 (Guha vers l'Australie et Pandey vers l'Inde), les premiers débats des *Subaltern Studies Collective* ont eu lieu pendant le séjour de Guha à Sussex (Lardinois, 2013, p. 421 ; Chakrabarty, 2000, p. 9), et le premier des 12 volumes de la collection a été publié en 1982 pendant le séjour de l'historien en Australie. Comme le dit Hannah Altern, bien que les fondateurs du projet soient des indiens, « the developers of the project were spread across the Commonwealth, and the influences on the project were global » (Altern, 2012, p. 58). Il en va de même pour les fruits portés par ce projet, qui a permis une projection des chercheurs indiens impliqués dans le collectif et qui seront recrutés par les universités étasuniennes à partir des années 1990. C'est précisément cette génération qui marque le début d'une nouvelle dynamique de circulations académiques qui s'approfondira dans les années 2000 avec le progressif intérêt de la part du marché académique anglophone (initialement américain et ensuite européen) pour ces chercheurs d'origine sud-asiatique – pour ne pas mentionner d'autres origines non-européennes.

Initialement, ladite hospitalité académique anglaise, comme l'allemande, n'a pas été la même pour étudiants et professeurs indiens. Si les premiers étaient amplement accueillis, formant même la majorité absolue du corpus d'étudiants de certaines formations sur l'Asie du Sud, le système académique était plus fermé pour le recrutement d'enseignants non-européens. Quant à la composition de ce domaine au Royaume-Uni, par exemple, C.H. Phillips liste les chercheurs désignés aux nouveaux postes au début des années 1960 à la SOAS : Edith Penrose (Études Politiques), Ronald Dore (Sociologie) et Charles Fischer (Géographie). En ce qui concerne la coordination de nouveaux départements spécialisés en aires géographiques, on lit :

Owen Lattimore (Chine, University of Leeds), G. Bownas (Japon, University of Sheffield) et B.H. Farmer (Asie du Sud, University of Cambridge). Concernant le cas allemand, des interlocuteurs que j'ai rencontrés et qui ont réalisé leurs études dans ce pays dans les années 1990 témoignent d'un contraste entre le nombre significatif d'étudiants indiens en Allemagne à l'époque et l'absence de professeurs indiens, à part quelques rares exceptions.

Mais pour comprendre l'intérêt que ces institutions porteront à ces chercheurs sud-asiatiques – mais aussi d'autres parties du monde –, il faut avoir à l'esprit les relations entre la composition de leurs corps enseignant et les transformations dans les approches théoriques survenues surtout à partir des années 1980. Selon C.H. Phillips, dans les années 1960 :

> Writers of the imperial metropolitan countries felt compelled above all to make up their minds on the central problem of imperial rule, dependence or independence, and therefore felt involved in the question of the viability of their own regime. Many of them, moreover, were primarily administrators concerned with problems of policy, which tended to dictate their choice of subject and their treatment and illustration of it. (Phillips, 1967, p. 3)

Ce que le chercheur révèle est la prédominance d'une science impériale, éminemment concernée par l'empire en tant que projet politique et intellectuel. Plus loin dans son récit, il décrit l'existence d'un double mouvement : d'un côté, la persistance d'un cadre d'analyse orientaliste en tant qu'expertise géographique et, d'un autre côté, l'affaiblissement de l'Orientalisme en tant qu'études classiques et qui revêtaient une uniformité quasi-disciplinaire. À son avis, si la philologie et l'histoire classique avaient nourri l'Orientalisme entre la fin du XIXe et la première moitié du XXe siècle, la montée des disciplines modernes telles que l'histoire moderne et le droit devaient inévitablement changer la donne des études régionales. Philips prône aussi une perspective qui fait écho aux problématiques contemporaines de ces sociétés étudiées, plutôt que la continuité d'investissements massifs dans les recherches éminemment centrées sur les angoisses d'un empire en effondrement[27]. En effet, les préoccupations exprimées par Phillips quant au conservatisme de l'université britannique n'étaient pas injustifiés ; son plaidoyer pour le renouvellement des perspectives théoriques tardera à se réaliser.

Progressivement, à l'instar des États-Unis, l'Angleterre adopte elle aussi, à partir des années 1960, une politique migratoire tournée vers la *hi-skill migration* dans les domaines des

[27] Plusieurs sont les récits (Dalmia, 2003) et les débats (Breckenridge et van der Veer, 1993) sur la survivance de l'Orientalisme, en tant que représentation de l'altérité, jusqu'à très récemment.

sciences dures, de la technologie et de l'ingénierie. Cependant, il faut souligner des différences importantes entre les deux pays : tandis qu'en Angleterre cette ouverture a été mise en place de manière plus progressive (Chatterji, 2013), aux États-Unis elle a pris la forme d'une politique agressive d'attraction, mise en œuvre de manière beaucoup plus accélérée et active (Assayag, 2005). Pour ce qui est de l'Allemagne, ces politiques sont beaucoup plus récentes, datant de 2001, à partir de quand la population indienne dans le pays a doublé vers les actuels 45.000 personnes, grâce à la mise en place de 20.000 visas consacrés à l'industrie des technologies de l'information (Washbrook, 2013, p. 252).

Toutefois, ces politiques d'attraction concernaient plutôt des carrières non-académiques. En Angleterre et en Allemagne – pour ne rien dire de la fermeture caractéristique de l'université française[28] – l'arrivée plus significative d'enseignants indiens est assez tardive : pour la première, ce processus date surtout des années 1990, tandis que dans la deuxième cela s'avère encore plus récent. Pour ce qui est de l'Angleterre, il suffit d'analyser la composition des départements de centres de référence pour ces études, comme le CSAS à Cambridge et la SOAS à Londres, mais aussi les récits livrés par des chercheurs indiens familiarisés avec ces circulations, comme c'est le cas de Sanjay Subrahmanyam :

> In contrast, the migration of anthropologists, historians, or sociologists of South Asian origin was slower to come. [...] It was virtually unthinkable, among the generation of historians of the late 1970s or early 1980s, that they would make careers or find positions in the UK and US, even if they did their degrees in the former. The eccentric case of Ranajit Guha, first at Sussex and then at Canberra, seemed only to prove this point; for, by choosing these external locations, it seemed that he had lost his influence, though the later 1980s et 1990s turned this perception topsy-turvy. Among the younger

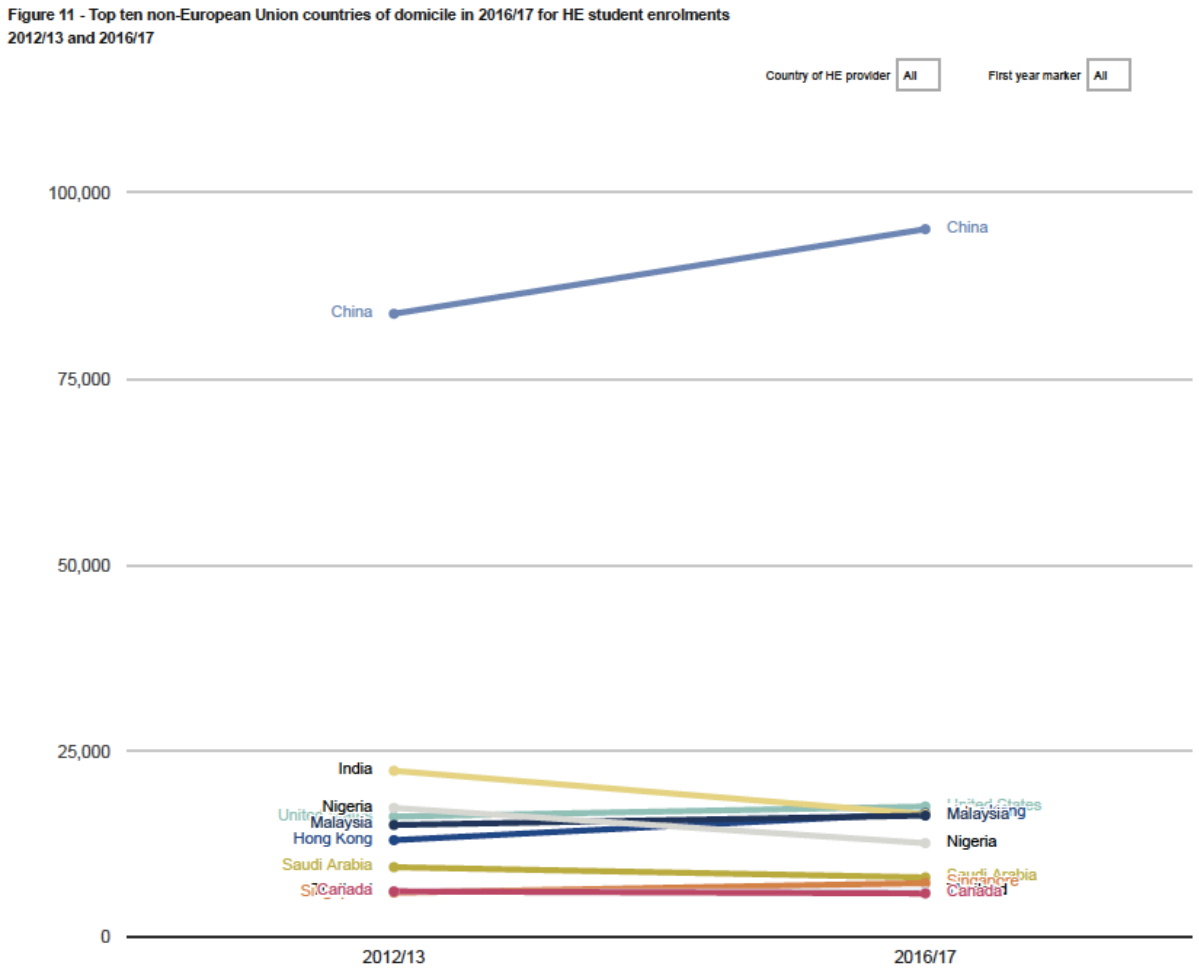
[28] À propos de ses années passées à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Sanjay Subrahmanyam témoigne : « J'avais très peu d'étudiants en doctorat à Paris, car les sujets que j'étudiais étaient jugés marginaux. Quand Serge Gruzinski et moi avons proposé des changements au cœur de la structure de l'EHESS, de sorte que les "aires culturelles" soient mieux intégrées à l'histoire, notre proposition a été rejetée sans ménagement par l'administration et par beaucoup d'historiens spécialistes de l'Europe. Je crois que la partie historique de l'EHESS est tout doucement en train de commencer à payer le prix de son provincialisme et de son incapacité à suivre le rythme des évolutions. On ne peut pas vivre pour toujours sur les gloires du passé ou sur quelques stars comme Roger Chartier, Alain Boureau, Jean-Claude Schmitt et Serge Gruzinski » (Subrahmanyam, 2013, p. 349) On pourrait argumenter que l'Institut National de Langue et Civilisations Orientales fait en partie figure d'exception. Toutefois, force est de reconnaître que l'INALCO est une institution éminemment consacrée à l'enseignement de langues, malgré les transformations récentes dans les cursus avec la mise en avant d'enseignements en « civilisations » et la création progressive dans les dernières 20 années de cours professionnels. En tout cas, y est évidente la reproduction d'une hiérarchie très répandue et ancienne parmi les études d'aires culturelles, à savoir de destiner les cours de langues aux enseignants 'natifs', alors que les postes consacrés aux séminaires disciplinaires sont occupés par des chercheurs français. Et selon certains professeurs que j'ai interviewés, s'il y a un effort pour que les enseignants d'une branche donnent des cours dans une autre, la structure organisationnelle ne change pas.

> generation too, this only began to change with the likes of Sugata Bose and Gyan Prakash (Bose 1990; Prakash 1990). (Subrahmanyam, 2003, pp. 183-184)

En Allemagne, quoique la fondation du South Asian Institute de l'Université de Heidelberg remonte à 1962, et qu'on trouve un nombre très restreint de chercheurs indiens ayant passé par cette institution dans les années 1980 et 1990, c'est la fondation très récente d'importants centres de recherche qui catalysera les transformations que la présente thèse restitue. Certains, comme le Centre for Modern Indian Studies (CeMIS) de l'Université de Göttingen, fondé en 2009, sont spécialisés en études sur l'Asie du Sud moderne et contemporaine. D'autres, comme le Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity de Göttingen, fondé en 2007, sont plus généralistes mais portent un intérêt prononcé vers cette aire culturelle. Par cela, je n'affirme pas que ces deux centres sont les acteurs majeurs de ces évolutions qui mobilisent un paysage beaucoup plus vaste d'institutions. Il ne s'agit pas non plus de suggérer que la circulation et l'installation de chercheurs indiens n'y existait pas du tout auparavant, mais plutôt que ceux qui arrivaient à se faire une place consistaient en des exceptions comparativement au scénario actuel de présence plus systématique, voire recherchée, de ces personnes.

Pour revenir aux paroles de C.H. Phillips à propos de ce qu'il appelle la modernisation des études consacrées aux anciennes possessions de l'Empire qui s'effondre, il ne serait pas risqué d'affirmer que cette ouverture institutionnelle n'aurait pas été possible sans les critiques épistémologiques qui l'ont précédée. Les sciences sociales des années 1970 et 1980 ont été marquées par l'essor des critiques ciblant les bases épistémologiques établies des recherches sur l'Asie du Sud et l'Afrique. Les principaux personnages de ces mouvements critiques étaient des sujets revendiquant, en quelque sorte, une ou plusieurs appartenances aux marges : des anciennes colonies pour les sujets postcoloniaux, de genre et race pour la critique féministe noire, ou éminemment académique pour les subalternistes[29] et les critiques de l'Orientalisme.

[29] Pour une analyse claire de la critique subalterniste, voir Pouchepadass (2005).



Graphique 2 - Liste des pays d'origine d'étudiants de troisième cycle non-ressortissants de l'Union Européenne entre les années académiques 2012-13 et 2016-17. Source : Higher Education Statistics Agency, 2018.

Toutes, certes, avaient une portée épistémologique rénovatrice, plaidant pour une révision des cadres analytiques en place, comme ceux décrits par C.H. Phillips en 1967[30]. En anthropologie, cette période a été appelée la « crise de représentation » de l'anthropologie. Dans ce contexte, Eric Wolf a évoqué la fin de « l'ère d'innocence de l'anthropologie » (Wolf, 1974) pour parler d'un moment où les rapports entre savoir et pouvoir colonial deviennent explicites, aussi que leurs effets sur la production d'Autres subalternisés et de pensées marginalisées dans les pays du Tiers Monde. C'est la critique de l'impérialisme

[30] Et même après cette énorme vague de critiques et changements, on retrouve des récits récents sur les pratiques en vogue dans ses institutions. Sur sa période de rattachement au Département d'Histoire de l'University of Oxford, Sanjay Subrahmanyam écrit ainsi : « Je dois admettre que j'ai trouvé une situation à peine meilleure à Oxford [par rapport à l'EHESS à Paris], une fois de plus, l'enseignement de l'histoire était insupportablement eurocentrique et conservateur. Par exemple, l'histoire indienne n'était enseignée que comme une partie de l'histoire de l'Empire britannique. Alors que j'avais été nommé pour une chaire, j'avais l'impression que mon rôle était décoratif » (Subrahmanyam, 2015, p. 349).

épistémologique. Une telle remise en cause des fondements de la discipline a eu des incidences importantes sur son organisation institutionnelle et a été un facteur déterminant pour l'ouverture en termes de recrutements ces dernières années.

En effet, les chiffres concernant la présence d'étudiants indiens au Royaume-Uni attestent d'un approfondissement significatif de ces circulations académiques. Les flux d'étudiants vers l'Europe n'ont fait que croître au fil des décennies, comme le montrent plusieurs études. En 2013-14, l'Inde occupait la deuxième place en nombre d'étudiants non-européens inscrits dans les universités du Royaume-Uni, toutes disciplines confondues (UK Council for International Students Affairs, 2015) : parmi un total de 435,495 étudiants, l'Inde était responsable de l'envoi de 19,750 jeunes, devant les États-Unis et derrière la Chine (avec un nombre impressionnant de 87,895 étudiants). L'Inde est ainsi en premier rang parmi les pays du Commonwealth[31]. Si on analyse ces données de manière plus pointue, on voit une évolution récente dans ces rapports académiques entre les deux pays : en 1996, l'Inde était placée en 18e position, avec 2.300 étudiants (1,16% d'un total de 198,065 d'étudiants étrangers au Royaume-Uni) ; en 2002 elle atteint la 7e position, avec 10,900 étudiants (4,04% d'un total de 270.090), année dans laquelle la Chine arrive à la première position, auparavant occupée par la Grèce[32] ; et, en 2006, l'Inde atteint la deuxième position, avec 20,195 jeunes (6,8% d'un total de 331.945), dépassant les États-Unis (British Council, 2015)[33].

Malgré une légère baisse dans l'année académique 2016-17, avec 16,550 étudiants (chiffre moins important que ceux de la Malaisie et des EU), l'Inde reste un partenaire proche de l'Angleterre en termes du marché éducatif et scientifique (Higher Education Statistics Agency, 2018). Des accords scientifiques passés récemment entre les deux pays attestent que ces mouvements ne sont pas dus à de simples contingences historiques ni seulement à des

---

[31] L'Inde est le premier pays du Commonwealth en nombre d'étudiants à l'étranger : 190.000 en 2011-12, suivi de la Malaisie, du Nigeria, du Canada, du Pakistan et du Royaume-Uni, avec un nombre entre 35.000 et 45.000 étudiants à l'étranger chacun (CEC, 2014).

[32] Aussi dans cette année, les études sont devenues la première raison d'immigration vers le Royaume-Uni : 24% des personnes y sont parties avec cet objectif, tandis que 21% allait en raison d'un poste de travail permanent, 13% y rejoignait leur famille et autres 13% cherchaient du travail. Les 24% restants sont classés comme Autres (Office for National Statistics, 2014).

[33] En ce que concerne le genre de ces étudiants, malgré la montée significative de femmes qui composent ces déplacements, surtout entre 2002 et 2013, la grande majorité est encore composée d'hommes. Concernant les domaines de formation, une particularité saute aux yeux quand on analyse ces chiffres : les étudiants appartenant aux sciences humaines représentent une vraie minorité, par rapport aux domaines de Science, Technology, Engineering and Maths (STEM) et Professional. Cela s'impose comme un vrai contraste à l'égard des autres pays en tête, qui présentent une distribution plus équilibrée malgré la franche priorité accordée aux domaines de STEM et Professional. Également intéressant est le fait que l'Inde est l'un des seuls pays, à côté du Nigeria, qui envoie plus d'étudiants pour le troisième cycle que pour les études en licence (Universities UK, 2014).

choix individuels, sinon à des politiques synchronisées entre États et institutions universitaires. Outre le fait que 14 institutions britanniques aient ouvert des bureaux en Inde dans les dernières années, depuis 2005 le gouvernement indien investit dans le financement de chaires thématiques dans les universités du Royaume-Uni, comme c'est le cas de la chaire Pt. Jawaharlal Nehru à la Cambridge University, avec l'objectif de diffuser la production indienne dans le domaine de l'économie, business et management. Il en va de même pour les partenariats que l'État indien établit actuellement avec des entreprises britanniques visant la création de centres de recherches sur l'Inde au sein des écoles de commerce en Royaume-Uni, ou encore les récents accords passés pour l'acquisition des visas de travail pour les étudiants indiens formés en GB, comme en attestent les documents officiels publiés par la High Commission of India (2015).

La circulation d'étudiants et de professionnels hautement qualifiés ont fait l'objet d'une franche expansion dans les dernières décennies[34], en Angleterre et dans toute l'Europe, de même que la circulation de chercheurs qui ont obtenu des postes dans les départements universitaires européens. Bien que la circulation d'étudiants ne constitue pas la thématique de cette thèse, qui s'intéresse plutôt aux chercheurs qui font carrière en Europe après leurs études, ce panorama est important afin de comprendre les chapitres plus récents d'une longue histoire de relations académiques. En ce sens, garder à l'esprit la centralité de ces circulations étudiantes permet de comprendre la transformation qui s'opère au cœur du système universitaire et scientifique britannique, mais aussi européen plus largement, et qui a préparé le terrain pour l'adoption de politiques scientifiques de recrutement de chercheurs étrangers comme jamais auparavant. Comme la littérature spécialisée et mes interlocuteurs le constatent, dans la mesure où ce marché académique constitué d'institutions privées et publiques payantes (et dans lesquelles le droit d'inscription pour les *overseas students* peuvent parfois coûter le double) devient une clientèle cruciale pour le fonctionnement du système universitaire, les institutions se sont adaptées aux attentes de ces étudiants, ainsi qu'à des enjeux géopolitiques inédits.

Dans le chapitre 7 de cette thèse, je montre ethnographiquement comment ces politiques scientifiques s'articulent avec la politique internationale et la construction de *subjectivités politiques* chez mes interlocuteurs. Pour le moment, il est à peine besoin de

[34] Une des raisons de l'intérêt du gouvernement de la GB envers l'attraction d'étudiants étrangers est certainement l'effet extrêmement positif de cette « migration privilégiée » (Croucher, 2012) sur l'économie locale : si le marché des étudiants étrangers représente une somme annuelle de $ 9 milliards pour le Royaume-Uni, les estimations publiées par le gouvernement indien affirment que les étudiants indiens y participent à une proportion de £ 300 millions (le site consulté présente les données dans ces différentes monnaies, dollar et livre sterling).

mentionner que la proclamée ouverture de ce système dans lequel jusqu'aux années 1980, voire 1990, « jobs are only meant primarily to go to Englishmen » est le résultat d'un ensemble de transformations qui peuvent être lues de la manière suivante. À l'instar du cas étatsunien, le grand nombre d'étudiants indiens et d'origine indienne (soit de première ou deuxième génération) a créé une demande inexistante auparavant – comme en atteste Phillips dans son article de 1967 – de formations hyper spécialisées en Asie du Sud – pour ne pas mentionner d'autres régions du monde impérial britannique et au-delà. Mais outre proposer une offre de cours consacrés à l'Asie du Sud, il a été important de constituer des départements et centres de recherche composés, voire dirigés, par des chercheurs « natifs ». Pour comprendre cela il faut prendre en compte un complexe processus d'amalgamation progressive entre *politiques scientifiques* (ps), *politiques culturelles* (pc) et *géopolitique économique* (ge) dans laquelle s'inscrivent ces institutions d'enseignement.

Vers la fin du XIXe siècle, ces trois dimensions s'articulent par le biais de la fondation des premiers centres de formation des *colonial officers* dans un cadre éminemment orientaliste (ps) qui forgeait une identité nationale ancrée dans la vocation impériale de la « civilisation britannique » (pc) pour la légitimation de la domination politique et économique des territoires colonisés (ge). La moitié du XXe siècle, à son tour, témoigne du changement de ces relations par la création de centres comme la SOS et le CSAS qui mettent en avant un modèle d'hospitalité académique exclusivement d'étudiants (ps) en dépassant progressivement la vision orientaliste au bénéfice d'un projet de dissémination des valeurs et de la culture britannique (pc) au vue d'un nouveau modèle d'hégémonie économique et politique par le biais d'un *soft-power* qui se réalise avec la création du Commonwealth (ge). Finalement, le tournant du XXIe siècle est marqué par un discours d'internationalisation de la science par le biais des circulations académiques et de création d'institutions à prétention cosmopolite (ps) qui accueillent un corps de plus en plus international d'étudiants et enseignants dans le cadre des politiques multiculturelles souvent liées aux diasporas (pc) alimentées par des *migrations privilégiées* (Croucher, 2012) qui font, à leur tour, très bon ménage avec les nouveaux contours d'une université « internationalement compétitive » fondée sur un marché académique des circulations, de la productivité et tournée vers des intérêts économiques stratégiques (ge). Ces évolutions constituent le cœur de la présente thèse, qui cherche à comprendre ethnographiquement surtout cette dernière étape.

2. TISSER LES RÉSEAUX : LES HÉRITIERS ET LES « HUSTLERS »

> La Décadence, c'est la perte totale de l'inconscience ; car l'inconscience est le fondement de la vie. S'il pouvait penser, le cœur s'arrêterait
>
> Fernando Pessoa, *le Livre de l'intranquillité*, 1999 [1913], p. 40.[35]

2.1. Les héritiers et les *hustlers*

« The young researchers have to be kind of hustlers today », affirme Indira, mon interlocutrice, lorsque j'aborde avec elle la question des stratégies estimées nécessaires pour faire une carrière académique aujourd'hui. Pour cette universitaire établie, l'idée d'inscription dans une école de pensée et dans une lignée intellectuelle, un aspect cher du métier académique, est devenue un rêve puriste (Peirano, 1990). Nous sommes dans son bureau, un bel espace situé dans un ancien bâtiment appartenant à une université canadienne réputée. En regardant sur ma gauche, je repère de grandes étagères presque vides. Ce ne sera pas la seule fois que je visiterai un bureau qu'on dirait presque inoccupé, et toujours pour la même raison : ces chercheurs y demeurent très peu. Indira est certes rattachée à une institution canadienne, mais elle passe la plupart de son temps à New York, où elle a réalisé ses études doctorales vers la fin des années 1980 et entretient ses réseaux académiques plus importants. Elle fait des allers-retours presque hebdomadaires, me raconte mon interlocutrice alors qu'elle fait étalage des réseaux de chercheurs extrêmement prestigieux auxquels elle participe dans la ville étatsunienne et avec qui elle cultive des rapports d'amitié. Elle insiste sur les diners fréquents avec certains chercheurs très reconnus internationalement, et notoirement appartenant à une « élite » non seulement académique mais aussi économique et sociale : ici, réseaux académiques et de classe et caste se chevauchent. Dans un contexte où les réseaux s'étendent très loin, s'imposent comme le *modus operandi* d'organisation de la recherche et se superposent de manière à créer de véritables *réseaux de réseaux* (Hannerz, 1992), se nouent des mailles considérablement complexes de circulation à plusieurs niveaux.

---

[35] En portugais : « A Decadência é a perda total da inconsciência ; porque a inconsciência é o fundamento da vida. O coração, se pudesse pensar, pararia. » (Pessoa, 2014 [1913], p. 31).

« You should read more about modern Indian History to get to know more about my family », affirme avec fierté Indira une fois que je lui avoue ne jamais avoir entendu parler du nom de famille qu'elle porte. Née au sein d'une famille extrêmement aisée et connue pour la place proéminente que celle-ci occupe dans l'histoire politique et économique indienne, Indira est partie aux États-Unis dans les années 1980 pour sa licence en Histoire dans une université de l'Ivy League et ensuite Cambridge, Angleterre, afin de passer son diplôme de master. À l'instar de plusieurs de mes interlocuteurs, sa trajectoire comprend un moment de doute par rapport à la carrière académique suivant son master. Celui-ci a été comblé par une expérience de travail en dehors de l'université, mais toujours à l'intérieur de ses réseaux familiaux : elle occupera pendant quelques mois un poste dans un projet de développement mené par une organisation internationale renommée. L'une des motivations soulevées par Indira pour reprendre ses études et retourner à l'université dans laquelle elle avait réalisé sa licence est une conversation avec l'un des hauts administrateurs de l'institution qui lui conseillera vivement de retourner. Elle met l'accent sur le fait qu'il était très attentionné avec elle et qu'il lui donnait de nombreuses marques d'affection.

Les parcours comme le sien, d'hésitation et de retrait temporaire de la vie universitaire entre le master et le doctorat, ne sont pas rares parmi mes interlocuteurs venus de familles aisées. Ils sont d'autant plus communs que ces réseaux académiques vont de pair avec des réseaux sociaux et familiaux bénéficiant d'un grand capital social. Ces réseaux de connaissances garantissent non seulement la possibilité de reprendre une trajectoire professionnelle à tout moment, mais aussi les conditions pécuniaires et émotionnelles pour le libre exercice du doute. À cet égard, je voudrais juste souligner deux aspects de la déclaration de mon interlocutrice : premièrement, aussi controversée qu'elle puisse paraître, l'idée que les jeunes chercheurs sont comme des chasseurs à faire feu de tout bois est loin d'être à contre-courant du discours dominant ; deuxièmement, cette représentation apparaît comme une image en miroir de la trajectoire qui est la sienne. Ce qui m'intéresse ici est précisément le fait qu'Indira exprime une idée très répandue sur la construction de réseaux aujourd'hui – à savoir : une affaire de « débrouillards » *[hustlers]* –, à travers un prisme qui n'est pas le même que celui qu'elle emploie pour traiter de sa propre trajectoire, interprétée plutôt par à travers le prisme de la recherche de la satisfaction et d'une certaine aisance sustentée par la certitude qu'un certain nombre de choix lui seront toujours ouverts.

Certes, le cas d'Indira, qui appartient à une famille particulièrement influente et fortunée, peut paraître exceptionnel, surtout en ce qui concerne la manière dont sa biographie

est marquée par un accès extrêmement facilité à des réseaux prestigieux qui lui assuraient les conditions matérielles et symboliques nécessaires à la réalisation de ses projets. Cependant, comme je le montrerai plus loin dans ce chapitre, l'aisance et la certitude de la réussite sont des sentiments partagés parmi un grand nombre de mes interlocuteurs, très souvent intégrés dans des réseaux sociaux plus ou moins étendus grâce aux liens familiaux résultant d'une diversité d'activités professionnelles existantes à l'intérieur d'une même famille (bureaucratie, armée, secteur privé, finances, recherche etc.). Ce sont d'ailleurs ces connexions qui permettent aussi que ces périodes de congé entre master et doctorat soient occupées par un travail dans des institutions ou des métiers différents mais toujours bien placés. C'est le cas pour Indira, mais aussi pour nombre de mes interlocuteurs qui ont travaillé chez des maisons d'éditions ou des institutions internationales sur des projets de développement, par exemple. Cela dit, si la trajectoire d'Indira fait émerger des éléments qui nous parlent de manière plus directe de ses privilèges de classe, son affirmation fait ressortir aussi des transformations d'ordre historique mobilisant plusieurs dimensions de la vie sociale, dans une époque où non seulement les stratégies de construction et mobilisation de réseaux changent, mais aussi où les ficelles du métier académique se transforment plus largement. Ces transformations ont elles aussi trait aux questions de classe, comme je le montre dans ce chapitre. En ce sens, Indira est un cas représentatif de la trajectoire de la majorité de mes interlocuteurs qui possèdent les capitaux sociaux et culturels jouant un rôle majeur dans la construction d'une carrière académique.

Partant du récit d'Indira sur les transformations en cours dans la vie académique contemporaine, et notamment sur la place des réseaux dans la construction de carrières universitaires, je propose dans ce chapitre d'étudier la constitution sociale de ces réseaux, les différentes trajectoires qui les incarnent ainsi que les représentations – souvent en conflit – qui y sont associées. La restitution d'un ensemble de témoignages débouchera sur une interrogation plus approfondie sur les transformations contemporaines d'un ordre social et institutionnel qui, à son tour, fournira un cadre plus ample pour l'analyse de ces trajectoires et paroles diverses. Si le chapitre précédent restitue, par le biais de la sociabilité, des situations ethnographiques « publiques » (telles que les colloques) en tant que moments privilégiés d'observation de pratiques et discours partagés, ce chapitre explore davantage des conversations individuelles que j'ai pu établir. Elles s'avèrent être une dimension prégnante de cette enquête, puisqu'à l'abri des regards et des oreilles des autres, elles permettent l'accès au privé, aux secrets, aux non-dits, ou à tout ce qui est, comme je l'ai entendu plusieurs fois lors de mes entretiens, « off the record ». Cela devient d'autant plus important que la position institutionnelle occupée par mes

interlocuteurs souvent les dissuadaient de se prononcer publiquement sur un certain nombre de questions : soit parce qu'ils sont en situation de précarité (ou de dépendance structurelle à l'égard de personnes et institutions qu'ils peuvent éventuellement mentionner, comme je le montre dans le chapitre 8), soit, au contraire, « because of the position ».

Comme je l'ai évoqué dans le chapitre 1, les chercheurs venus de basses castes et classes populaires occupent de plus en plus une place au sein de ces circulations. Et, quoique des idées reçues nous conduisent à y voir une ouverture manifeste de la recherche à des sujets historiquement absents, il serait imprudent de prendre pour argent comptant les processus institutionnels et subjectifs associés à ces transformations. Il faut non seulement déconstruire l'évidence de cette affirmation, mais aussi de la raison pour laquelle nous n'arrivons pas à voir la complexité de ces processus constitutifs d'un milieu dans lequel nous sommes nous-mêmes immergés.

Parmi mes interlocuteurs, les trajectoires d'ascension sociale sont plus communes chez les plus jeunes (doctorants et post-doctorants), même si j'ai pu rencontrer certaines personnes de basse caste et classe occupant des postes permanents dans des institutions reconnues. Certes, il serait simplificateur de brosser un tableau en noir et blanc composé de pauvres et riches alors que les degrés d'accès au capital symbolique et financier sont divers, le croisement de différents marqueurs (classe, caste, genre, origine) sont complexes et la manière dont ces personnes en parlent est souvent très nuancée. Cela dit, malgré une certaine complexité intersectionnelle que j'essaie de restituer en amont, au long de ce chapitre, force est de reconnaître que sur mon terrain les hiérarchies de classe et caste vont de pair la plupart du temps. À partir des récits analysés en détail dans ce chapitre, les disparités sociales peuvent être pensées par le biais de trois groupes socio-économiques : les basses castes et classes ; les familles de classe moyenne[36],

[36] Dans ses travaux sur les classes moyennes indiennes, Leela Fernandes définit celles-ci par une articulation entre quatre « traditional approaches to the study of Indian middle classes, which tend to rest on four central definitions of the middle classes as: (1) an income-based group (Sridharan 1999, 2004), (2) a structurally defined group (Bardhan 1993, 1998; Rudra 1989), (3) an aspirational-cultural class (Mankenar 1999; Rajagopal 2001b), and (4) a product of discourse and the social imagination (Appadurai 1996). [...] In my analysis, I therefore draw on elements of all four of these approaches without resorting to a fixed sociological or anthropological definition of description of middle class identity in order to provide a more dynamic understanding of the making of the new Indian middle class » (Fernandes, 2006, p. XXXIV). La définition de Fernandes permet ainsi d'appréhender les classes moyennes dans leurs aspects multidimensionnels, ce qui s'avère essentiel à cette thèse. Comme deviendra évident au cours de ce chapitre, l'appréhension des dynamiques de circulation étudiées dans cette thèse nous renvoie non seulement à des pratiques de consommation et à des aspirations professionnelles, mais aussi à des pratiques de classement symbolique, des styles de vie et des logiques de distinction sociale et culturelle (Bourdieu, 1979). Henrike Donner propose une compréhension de la classe moyenne plus circonscrite et également utile

normalement de statut ksatriya ou brahmane, sauf quelques exceptions ; et les groupes aisés, voire fortunés, essentiellement brahmanes. On pourrait argumenter qu'il s'agit d'une division arbitraire ou excessivement schématique, mais je voudrais insister sur le fait qu'elle correspond à des éléments concrets ayant trait aux parcours de vie et stratégies employées pour « réussir ».

À titre d'exemple, alors que les trajectoires des groupes de basse caste et classe sont presque tout le temps caractérisées par ce qu'une interlocutrice appellerait, à plusieurs reprises, des « challenges » et des choix bien plus contraignants façonnant leurs parcours, les classes moyennes et plus fortunées parlent, à leur tour, de leurs choix et trajectoires de manière à mettre en avant leurs désirs et hésitations. En restituant leur projets et doutes par rapport à leurs choix professionnel, ces derniers naturalisaient la fluidité avec laquelle leur formation et carrière prennent forme, alors que pour les premiers ces dimensions sont les résultat d'une lutte contre les « challenges » et le repère d'« opportunités » qui se présentaient. Notons que mon intention ici n'est pas d'adopter un ton moralisateur selon lequel les uns font face à des difficultés, alors que les autres profitent des supposées facilités liées à leur appartenance de classe. Il s'agit ici de constater que ce sont eux-mêmes, par le biais du langage employé, qui appuient sur ces deux registres divers.

Il serait naïf de laisser entendre que ceux appartenant aux classes moyennes et aisés se ressemblent en tout. Concernant les dissimilitudes, les premières ne démontrent pas un sentiment de sécurité dans l'avenir de manière aussi systématique que ceux issus de classes plus fortunées –, ces derniers étant beaucoup plus à l'aise quand il s'agit de leur avenir. Par ailleurs, un trait partagé entre les deux premiers niveaux économiques (c'est-à-dire basses classes et classes moyennes) est le fait que la plupart de mes interlocuteurs ont passé par des écoles missionnaires catholiques, largement reconnues en Inde comme étant des institutions qui assurent une éducation de haute qualité, disciplinée, à des prix plus abordables, voire modiques. Dans un espace social plus ample et si l'on regarde l'étendue de leur capital social, il est clair que, historiquement, les classes moyennes et surtout plus prospères jouissent des

---

pour cette thèse : « a lifestyle based on male employment in white-collar jobs, oriented towards professional careers or government service, and a shared value system centred on related notions of property, a fulfilled life, and an opposition between tradition and modernity. Considerable differences in household expenditure and salary exist within this group, but educational achievements are seen by all concerned as a mean to enhance upward mobility and are particularly valued amongst the urban Bengali-speaking community. At the heart of this appreciation of formal education lies a tradition of employment in government service, which has from the turn of the last century onwards provided the basis of middle-class identity and domestic organization for this community » (Donner, 2005, p. 121) J'aborde le rapport entre « classes moyennes » et « caste » plus loin dans ce chapitre en m'appuyant sur les travaux de C.J. Fuller et Haripriya Narasimhan (2014). Voir aussi André Béteille (2003), Henrike Donner (2011), Baviskar et Ray (2011) et Srivastava (2008).

avantages liés à la diversité d'activités professionnelles existant à l'intérieur de leur famille. Les chercheurs issus de cette classe sont fréquemment fils de fonctionnaires, ce qui représente en Inde une position privilégiée auprès des instances de pouvoir et de décision (y compris des comités de sélections des lauréats de bourses de recherche pour les études en Europe, comme le *Commonwealth Scholarships* comme je le montre plus loin). Ils ont des membres de leur famille nucléaire et étendue employés dans différents domaines, tel que le secteur privé, l'université, les agences internationales, l'armée, la bureaucratie, entre autres, ce qui contribue à la participation à des vastes réseaux sociaux (Fuller & Narasimhan, 2014, p. 78 ; Bayly, 2007, p. 107). Néanmoins, alors que les classes moyennes ont des réseaux familiaux restreints à l'Inde (dans presque tous les cas, leur départ pour faire des études en Europe a été leur premier voyage à l'étranger et ils ne connaissaient personne dans le pays), les chercheurs issus des familles les plus fortunées (et surtout pour celles, nombreuses, insérées dans les carrières diplomatiques) comptent à leur tour sur des connaissances et des solidarités dans plusieurs parties du monde. Car, comme je le suggère dans ce chapitre, ces réseaux sociaux ont leurs équivalents dans les réseaux académiques locaux et globaux.

Afin de donner chair à ces nuances, passons au récit de Mary, l'une de mes interlocutrices en Angleterre, née dans une famille de classe moyenne de basse caste – ce qui nous aidera à complexifier ces articulations entre classe et caste. Autant sa trajectoire que son discours fait écho non seulement à un type récurrent de parcours d'ascension sociale chez mes interlocuteurs de familles modestes, mais aussi de contestation de la constitution sociale de ce milieu académique des « élites », dans lesquels des personnes avec un tel parcours ne se sentent pas toujours à l'aise malgré leur relative intégration. Autour d'une tasse de thé, nous discutons de ses expériences liées à sa condition de migrante lors de son arrivée en Europe. La conversation dérive alors sur les questions de caste dans le milieu des études sur l'Asie du Sud. Permettez-moi de citer un long passage de notre entretien :

> Mary – I did not feel different at that point, and I don't feel that now. Of course there are people who think I shouldn't be here, but there are people like that in India too. [...] There are people like that, but I have never felt in London that I am distinct. I felt that much more in other places, but I haven't felt it in England at all.
>
> Me – And what do you mean by « people »? Who is this « people »? At the university, for example?

Interlocutrice – At the university, you occasionally run into people like that, occasionally. In another places it was the case, even in cities I didn't expect to... I mean, once the guy who sat next door to me said to me « you know, immigrants like you we don't mind, but have you seen *those* people in the streets of this city? », completely not realizing what he was saying. [...]

Me – But how about institutionally, in your work and studies?

Interlocutrice – So, I don't think that I am at that level where it feels that strong yet. I know they will come in time, where there will be much stronger of it. So, for example, you have very few black or brown[37] professors in the UK. So, at that point when it comes to a full promotion, I think it will be when I will feel it more because then I know that there are things that will work against it simply because the number is short – it's not only the qualification that matters, some other things are coming to play.

Me – For example...

Interlocutrice – Oh, race, I mean, is definitely a factor. It's clear that exists an institutional racism, when students evaluate teaching, for example.

Me – And how about your South Asian colleagues, for example? How about the fact that the huge majority of Indian professors in the UK are from Brahmin families? Do you think there is some kind of... how can I put this? Some kind of bias in terms of caste?

Interlocutrice – Yes, yes. Just like all my English colleagues believe they are not racists, or all my Brahmin colleagues believe they are not casteists; but only they can decide if they are, nobody else can tell them they are. So yes, most of them. There are a few who are not, you know, but yes. For the most part they are.

Me – Even in Social Sciences...

Interlocutrice – Oh, yeah, yeah... even in... I mean, yes! When people moved into their discussions for 20 minutes and they haven't mentioned the tragedy of being a Brahmin, the discussion hasn't begun. But the problem is they can do it because they assume that who is around is a Brahmin.[38]

---

[37] L'une des deux catégories ethnico-raciales très communes quand il s'agit de personnes d'origines sud-asiatiques. Alors que *brown* désigne les migrants sud-asiatiques vivant en Europe et aux États-Unis, le terme *dark* ou *dark-skinned* est utilisée en Inde pour décrire les personnes de peau foncée normalement associées aux plus basses castes ou aux groupes *Dalits*.

[38] À propos du ton de moquerie sur la tragédie d'être un brahmane, j'ai entendu le même type de discours de mes interlocuteurs de castes brahmanes. L'un me raconta une fois que son père lui disait souvent « Don't act like a Brahmin ! » pour lui reprocher son comportement capricieux quand il était plus jeune. Une autre interlocutrice me dit que son père, à l'hôpital avant son décès, lui fit promettre, sur un ton moqueur, d'épouser « a good Brahmin ». Il est intéressant de noter aussi que les groupes de statut plus bas peuvent eux-aussi faire des blagues sur les brahmanes de manière à les déqualifier en raison de leur air hautain. Fuller et Narasimhan constatent que :

Mary non seulement établit un parallèle entre caste et race, mais surtout les connecte spatialement : la caste et la race peuvent être un obstacle et une source de préjugés en Europe de même que la caste peut l'être en Inde. Par ailleurs, Mary exprime son avis sur ce qu'elle considère une sorte de solidarité brahmane qui, à son sens, jouerait un rôle important par le biais d'affinités de caste. À cet égard, son argument, qui s'étend au-delà de cet extrait, soulève deux dimensions centrales de la reproduction de ces réseaux : (a) une sorte de déni quant à l'existence du biais de caste dans la construction de réseaux académiques ; et (b) la centralité de pratiques quotidiennes ordinaires considérées comme anodines, telles que la plaisanterie, dans la fabrication de rapports d'affinités qui sont eux aussi intellectuels. Autrement dit, les clivages de caste sont, à son avis, d'autant plus puissants qu'ils restent niés et son reproduits au moyen d'anecdotes et d'autre formes subtiles d'échanges.

Outre la prédominance brahmane dans la recherche sud-asiatique en Europe, nous discutons de la « dominance bengalie », c'est-à-dire de la présence systématique de brahmanes du Bengale Occidental. Mary attribue son existence à des solidarités de caste et familiales constitutives des réseaux académiques. Cette sur-représentativité est bien connue dans ce milieu, et peut facilement être repérée par des noms de famille qui sont familiers même à ceux qui travaillent sur des thématiques en rien corrélées avec l'Asie du Sud (comme Chakrabarty, Chatterjee, Das, Mukherji, Sen, Bhattacharya, entre autres).

> Mary – It's there! [the Bengali upper-class networks] That is what it is. There is much of this. This is what this is. [...] That having said, I do have... I do have a bunch of historical networks, very very nice people, certainly. So I wouldn't bundle them together with the other idiots who kind of don't see off their nose. And they are everywhere, and they don't have to be Bengali for that, they can be French, they can be English... There are those kinds, and only because of their numbers, the networks work quite strong.
>
> Me – But how does that work, concretely?
>
> Mary – Taking students on. Taking students on. So, it begins in India already. People who will make it are often from Bengali families; if not from Bengal, from Bihar. So, to some extent Orissa, but mainly Bengal and Bihar. And then many of them make it abroad. And there's no doubt that they are very well trained, that is the only bloody, you know, decent university for Social Sciences in India; where else would you come from? And so there is a certain... even if you don't give it the name of ideology, because

« Tamil Brahmans today know full well that Non-Brahmans do not regard them as superior ; they know, too, that they are not very popular with many people and are often called *parppan*, the Tamil term for 'Brahman', which they see as insulting » (Fuller et Narasimhan, 2014, p. 15).

> I wouldn't want to... I mean, one has to be very careful with these words, at least today, especially today. But it's also about how you write, how you express yourself, who you read, you don't... you learn who to read and who not to read in a certain way in Presidency [College], which is accepted in JNU, which then becomes the basis for the work done at SOAS or at Cambridge or... especially many of the universities in the US. And then the people who come from Mumbai don't have access to that language. Today, when I look back... you know, when you are nineteen or twenty, you don't know these things, and so you don't make it. You don't make the cut, and that is how... and then who sets some scholarship committee, for example. So when I got this scholarship to come to the UK for the first time, my friend and I had coined the term « conscient quota ». So it's when the bureaucrats' children and the students from select departments in JNU and DU have gotten the scholarships, then they let one student from the rest of India go every year, and that is the « conscient quota ». And that is how people like me make it. At least that is the narrative that you would have had at that point (laughter). I mean, it's half hideous but I think there is some truth in it because it's not very easy if you are coming from else route to make it, through that route. So these are the rules that you... you make it to good universities, you get good letters and go abroad. And people sitting in American and British universities are often coming from these universities, so then they take in students who's trained in ways they understand, are trained by their own colleagues, goes on.

Tout au long de mon terrain, j'entendrais des propos similaires, de manière plus ou moins explicite, quelquefois tenus même par ceux qui en bénéficient. Pendant mes séjours à Londres, j'allais travailler régulièrement à la salle Asian and African Studies de la British Library. Dans cette salle, nous trouvons la section dédiée aux bien connues archives de l'India Office, institution créée à Londres en 1858 pour surveiller l'administration des territoires colonisés de la région de l'Océan Indien. Les registres et livres en plusieurs langues « orientales » (arabe, perse, tibétain, chinois, japonais, etc.) abondent et sont très recherchés. La salle de recherche est toujours occupée par un grand nombre de doctorants et chercheurs indiens, et parmi ceux avec qui je parlais, au moins la moitié était composé de bengalis. Je me souviens du fait d'avoir rencontré quatre personnes portant le nom Sen-Gupta, ce qui est l'un des noms de famille distinctivement hindous brahmanes bengalis. « Bengalis are good, but as they are good they will always have the hegemony. And even if they are not good, they will get the chance », affirme de manière résignée une de mes connaissances de la British Library, qui est elle-même née à Calcutta, capitale du Bengale-Occidentale, et qui fait actuellement son doctorat en histoire en Angleterre.

Quoique d'ordinaire, ces commentaires passent de bouche à l'oreille, il ne serait pas correct de supposer qu'ils relèvent tout simplement de l'anecdote croustillante. Si cette présence bengalie saute aux yeux, c'est parce qu'elle parle d'un long chapitre de l'histoire des relations intellectuelles entre l'Angleterre et l'Inde coloniale à partir de la fin du XVIIe siècle. Comme je l'ai présenté dans l'introduction de cette thèse, la région de ce qui était à l'époque le Bengale (avant que l'État du Bengale Occidental existe dans ses délimitations actuelles) a été le point de départ de la consolidation du pouvoir de la Compagnie des Indes Orientales et plus tard de l'Empire Britannique. La fondation de la ville de Calcutta par les Anglais marque l'expansion commerciale et militaire qui aura lieu tout au long du XVIIIe et XIXe siècle, jusqu'à ce que cette ville devienne la capitale du British Raj et se consolide comme le centre non seulement économique et politique mais aussi intellectuel de l'Inde. C'est la conjonction entre les traditions culturelles et intellectuelles locales et la création d'un système d'éducation supérieure caractérisée comme « Western-style »[39], à partir du début du XIXe siècle qui fonde une histoire de circulations intellectuelles dominée par les élites bengalies. Voici les conditions historiques nécessaires pour l'émergence du mouvement culturel et politique connu comme Renaissance Bengalie, dans une référence explicite à la Renaissance européenne.

On a ici affaire à l'histoire de la formation d'une élite économique et intellectuelle de hautes castes qui non seulement a su construire une place pour soi dans le système colonial, mais aussi forger une identité culturelle en tant que groupe intellectualisé moderne dans une position liminale entre les Lumières européennes et les traditions indiennes. Qui plus est, ces modèles intellectuels indo-britanniques (bien représentés par l'appréciation du bilinguisme anglais/langue régionale, par exemple) deviendront, au fil du XXe siècle, dominants dans les grands centres intellectuels indiens, surtout par le biais de la figure de Rabindranath Tagore, un poète, écrivain, compositeur, éducateur et philosophe vénéré comme l'incarnation de la gloire de l« 'intelligentsia bengalie la plus cultivée » (nous reviendrons sur la figure de Tagore plus loin dans ce chapitre). De manière importante, cette image du Bengale comme le lieu de l'intelligentsia plus fine est reproduite jusqu'à aujourd'hui. Et ceci est d'autant plus intéressant que Delhi est devenu depuis au moins 30 ans le centre de la vie académique indienne. La question qui se pose face à ce constat c'est de savoir comment cette histoire a pu résister à l'épreuve du temps.

---

[39] Les premiers *colleges* de la région datent du début du XIXe siècle, comme le Fort William College (1800), Serampore College (1818), Hindu College (1817, renommé Presidency College en 1855), Sanskrit College (1824), Scottish Church College (1830) et St. Xavier's College (1860). L'University of Calcutta a été fondée en 1857.

2.2. Les deux visages des études sur l'Asie du Sud : les limites tendues entre les positions sociales des chercheurs et leurs théories

> Il m'avait pris en affection, par un de ces mouvements d'une sympathie obscure à elle-même qui s'enracine dans l'affinité des habitus.
>
> Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, 2004, p. 41-42.

Afin de répondre à une telle question, nous pouvons consulter une littérature importante qui s'intéresse aux dynamiques de reproduction des dominances de caste et classe dans le cadre de réseaux professionnels relativement bien payés et socialement prestigieux. Une telle littérature montre bien le persistant malaise de la part d'un champ de recherche aujourd'hui consolidé et qui est toujours mal à l'aise avec la question de la reproduction des inégalités de caste. Que ces travaux soient souvent menés par des chercheurs venus des hautes castes ne me semble pas être un fait anecdotique, surtout quand il est question d'une enquête anthropologique sur la vie académique.

Les travaux de Christopher Fuller et Haripriya Narasimhan (2014) sur les brahmanes tamouls dans l'industrie des technologies de l'information (IT) à Chennai sont un bon exemple d'enquête qui vise à comprendre les rapports complexes entre classe et caste dans le domaine professionnel depuis une perspective à la fois historique et ethnographique, mais qui finit par tomber dans une piège évidemment insoutenable d'un point de vue théorique du moment où il est question des dynamiques de reproduction des inégalités de caste à l'intérieur d'un métier prestigieux. La position théorique défendue par les deux chercheurs montre bien les deux visages d'une certaine littérature qui explore ces dynamiques de caste et classe en même temps qu'elle en reste la prisonnière. C'est-à-dire que pour la présente thèse une telle enquête porte un intérêt à la fois *théorique* – car il s'agit, certes, d'une référence bibliographique pour mes propres réflexions – et *ethnographique* – puisque ces « théories » laissent voir les ambigüités propres aux positions sociales de caste et de classe des chercheurs en question dans l'écriture des sciences sociales sur l'Inde. Je m'attarderai ainsi dans les prochaines pages sur l'ouvrage de Fuller et Narasimhan afin de montrer comment ce double visage se laisse apercevoir. Pour ce

faire, je restituerai d'abord leur approche historique de la dominance brahmane dans un métier hautement qualifié (et par conséquent très lié à la formation universitaire dans ce domaine) pour ensuite avancer quelques considérations sur leurs positions théoriques sur les articulations entre caste et classe.

Comme Fuller et Narasimhan le rappellent pour le cas spécifique de cette caste, fortement associée aujourd'hui au développement de l'IT à Chennai, l'ascension sociale qui les a conduites de la condition de caste rurale vers celle d'une classe moyenne urbaine d'ingénieurs débute avec la fondation des premières institutions d'éducation supérieure en Inde, vers la moitié du XIXe siècle[40], dans les villes de Madras, Calcutta et Bombay. En montrant que c'est l'accès à l'éducation supérieure allié à la maîtrise de l'anglais qui permettra un accès systématique, voire dominant, de cette caste non seulement à certains métiers de l'administration coloniale britannique, mais aussi aux institutions d'enseignement, ces auteurs dévoilent la présence sans conteste de cette caste dans les postes d'enseignant à Chennai.

> Other colleges were established later, in provincial centres as well as Madras city; one that has been especially important to Tamil Brahmans is Kumbakonam Government Arts College, founded in 1867, which in the 1880s was said to have « long had the monopoly of all the best Native teaching in the (Madras) Presidency, » all its teachers and 90 percent of its students being Brahmans. (*Ibid.*, p. 64)

Concernant le rapport entre caste, classe et éducation supérieure, ils continuent :

> Incidentally, from the 1890s, the reports regularly noted – as one would expect – that the majority of students in law, medicine, and engineering were the sons of landholders or officials, and belonged to the « richer and middle » classes. In other words, continuities of class as well as caste were operating in the educated professions. In the Bombay Presidency, it is noteworthy that Brahmans were also greatly overrepresented among students in the professional colleges, though less extremely than in Madras; no breakdown by caste is available for Bengal. (*Ibid.*, p. 68)

Fuller et Narasimhan argumentent que l'ascension économique de ce groupe fut notamment liée à ce qu'ils appellent une « flexibilité » (Ibid., p. 67) qui leur a permis d'adapter leurs compétences selon les transformations en cours et les opportunités qui se présentaient à eux. Cette souplesse est concrètement représentée par l'investissement, à partir du XIXe siècle, dans l'éducation et leur formation à de nouveaux métiers, tels que l'ingénierie, le droit et la médecine, qui n'intégraient pas auparavant leur éventail d'occupations traditionnelles, et qui

[40] Ils font référence spécialement à la fondation de la Madras High School en 1841, qui deviendrait le Presidency College en 1853, et qui serait incorporée à l'University of Madras créée en 1857.

figuraient même parmi les métiers vus comme impurs et par conséquent proscrits. En somme, l'étude soutient que leur réussite en termes de position économique et de statut social s'explique par leur capacité à se reproduire en tant que classe sociale, une classe qui a su s'adapter aux transformations économiques propres à la modernité, et beaucoup moins à la persistance de privilèges de caste en soi. Cet argument est fondamental pour comprendre leurs conclusions concernant la dominance de cette caste dans le milieu de l'IT à présent. Selon eux, c'est précisément une telle plasticité face aux mutations sociales et économiques qui leur a permis de naviguer entre les métiers les plus attractifs à chaque moment historique, notamment du droit, profession de prestige à la moitié du XIXe siècle, vers les sciences et surtout l'ingénierie, qui deviendront plus rentables et prestigieuses à partir du début du XXe. Cette transition, qu'ils affirment être plus liée à la classe qu'à la caste, aide à comprendre leur présence massive dans l'industrie de l'IT contemporaine. Par ailleurs, à cela s'ajoute leur maîtrise de l'anglais, que Fuller et Narasimhan considèrent être au cœur de leur prédominance dans les métiers plus prestigieux et rentables, puisqu'il s'agit d'un type de capital social lié autant à la classe qu'à la caste. En traitant de la présence massive de cette caste dans l'industrie des technologies de Bangalore, qui en 2004-2005 représentait 48% des professionnels dans ce domaine[41], ils insistent sur le fait que :

> The plain fact is that caste background is irrelevant for securing jobs in the major IT companies, where candidates are selected in their thousands through standardized procedures, although caste-based patronage networks do sometimes matter in family firms and smaller organisations, where personal contacts count for more. [...] Hence the first and foremost reason why so many Tamil Brahmans are recruited by Chennai's top software companies – as well as major manufacturing companies – is that so many of them have « good English » [...]. (Fuller et Narasimhan, 2014, p. 121)

À leurs yeux, quoiqu'on pourrait y voir la survivance de privilèges de caste qui remontent à la période coloniale, cette continuité est à peine relative et latérale, moins importante qu'on ne pourrait supposer dans le contexte des grandes entreprises alors que cela « sometimes matter » dans les entreprises à petite échelle, où les connexions familiales peuvent jouer un rôle plus important. Ces castes n'ont jamais eu, à leur sens, le pouvoir de contrôler les marchés et les industries pour leur bénéfice propre, sinon de profiter des conditions historiques précises pour se reproduire en tant que groupe économique grâce à la maîtrise de certains capitaux symboliques comme la langue anglaise et la scolarisation. À cet égard, les auteurs

[41] Selon une enquête conduite par Carol Upadhya et A.R. Vasavi (2007) citée dans l'ouvrage en question.

adoptent une position inspirée des travaux de Pierre Bourdieu afin de construire une analyse qui prend en considération le rôle joué par les discours de traditions intellectuelles associées à cette caste et qui nourrissent les investissements familiaux réalisés dans leurs enfants en vue de la reproduction de cette même tradition. Ainsi, dans l'optique du sens commun partagé par ces groupes, une prétendue tradition d'excellence en mathématiques – souvent vue comme innée à cette caste – serait l'explication suffisante du fait de leur dominance historique en ingénierie, en même temps que, d'un point de vue sociologique, elle s'avère le facteur moteur des hautes attentes familiales et des conséquents investissements (tels que des cours privés dans cette discipline) qui assurent les dispositions à la fois émotionnelles et matérielles de cette réussite en forme de prophétie auto-réalisatrice, qui confirme sa propre véracité[42]. Toujours en termes de classe sociale, la conversion des brâhmanes en classe urbaine en a constitué un autre élément dans la mesure où cette urbanisation accorde l'accès à un capital culturel et social caractéristique des métropoles, bien représenté dans la notion d'« exposure » – beaucoup de mes interlocuteurs disaient ainsi que leur séjour d'études à Delhi s'était révélé un véritable « eye-opener ».

Si on veut pousser l'argument de l'ouvrage plus loin, il serait possible de tracer des parallèles entre la constitution de réseaux académiques (gravitant autour de centres de recherche, colloques et lignages académiques) et l'accès aux « family firms and smaller organisations » où, selon Fuller et Narasimhan, les affinités de caste peuvent jouer un rôle plus important. Cependant, le risque implicite dans l'argument avancé par eux concernant les grandes entreprises réside dans son aspect potentiellement tautologique, à savoir : les brahmanes tamouls (en tant que caste) arrivent à assurer historiquement leur position sociale et économique (en tant que classe) non grâce à leurs privilèges de caste, mais plutôt par leur capacité de développer des stratégies afin de se reproduire en tant que classe. Dans cette

[42] C'est-à-dire, en termes bourdieusiens, qu'on constate l'existence d'un habitus qui se réalise à la fois comme structure structurante et structure structurée : « Structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'habitus est aussi structure structurée : le principe de division en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en classes sociales » (Bourdieu, 1979, p. 191). Une autre lecture possible, depuis un point de vue bourdieusien, pourrait avoir recours à sa discussion sur les stratégies de reproduction des conditions de production des dispositions nécessaires à la domination de certains groupes. À cet égard, malgré les critiques tout à fait pertinentes à l'idée de *domination*, la notion de *stratégie de sociodicée* est fort pertinente pour la compréhension des dynamiques en place : « Les stratégies *d'investissement symbolique* sont toutes les actions visant à conserver et à augmenter le capital de reconnaissance (aux différents sens), en favorisant la reproduction des schèmes de perception et d'appréciation les plus favorables à ses propriétés et en produisant les actions susceptibles d'être appréciées favorablement selon ces catégories (par exemple montrer la force pour ne pas avoir à s'en servir). Les *stratégies de sociodicée*, qui en sont un cas particulier, visent à légitimer la domination et son fondement (c'est-à-dire l'espèce de capital sur laquelle elle repose) en les naturalisant » (Bourdieu, 1994, p. 6).

logique, le fait que la majorité de personnes embauchées dans ces postes de prestige et donc appartenant à une classe moyenne, dans le cadre d'une économie moderne organisée sous la logique des classes, soient d'une caste spécifique s'expliquerait non pas tellement par des privilèges historiques de caste qui s'actualisent, mais par le fait que ces privilèges leur auraient accordé dans le passé l'accès à un certain capital social et culturel qu'ils ont su reproduire tout au long du dernier siècle et demi au travers de stratégies de classe, alors que la caste serait devenue progressivement peu importante.

Évidemment, dans le cadre d'une pensée ponctuellement influencée par Bourdieu concernant la reproduction des classes, les deux auteurs accordent la place nécessaire à l'incarnation d'une vision du monde et d'un sens de maîtrise de codes tacites qui permettent à ces personnes d'incorporer les bonnes raisons d'agir, alors que ces mêmes codes demeurent inconnus pour ceux qui ont grandi au sein des classes populaires :

> Exposure, which is usually mentioned in conversations about improving educational or career prospectus, mainly denotes the process of enhancing social skills and cultural knowledge through new opportunities, challenges, experiences, and sources of information, as well as the improved state that ensues. It follows that the people who have acquired exposure are far more likely to understand its importance that those who have not, so that they are better able to improve their position still further. (Fuller et Narasimhan, 2014, pp. 119-120)

L'argument général peut-être mieux compris en rapport à un passage qui tisse un parallèle direct entre le système économique et social indien et celui « occidental ».

> The Tamil Brahmans' disproportionately large share of professional and managerial employment is maintained, in other words, by a process of class reproduction within a modern society and economy that is, despite its extreme character, fundamentally the same as the process in class-stratified Britain or other Western capitalist countries. (*Ibid.*, p. 121)

Quoique les rapprochements entre le fonctionnement des classes sociales en Angleterre et en Inde soient de plus en plus fréquents (Fernandes, 2006), les auteurs semblent oublier des marqueurs intersectionnels d'importance majeure pour les inégalités de classe en Europe, tels que la race et le genre. Peut-on vraiment dire que la reproduction des inégalités de classe en Angleterre est le résultat d'inégalités fondées par, et uniquement par, la classe elle-même et que

la race et le genre n'ont aucune place dans ces dynamiques d'intersectionnalité[43], soit de manière explicite ou implicite ? Il est vrai que le débat sur l'analogie race/caste est long et est loin d'être clos (Dumont, 1966 ; Oommen, 2002), mais je voudrais suggérer que de la même manière que les inégalités de classe fondées aussi sur la caste acquièrent des formes plus subtiles qu'auparavant, les discriminations raciales influençant les inégalités de classe ne se reproduisent plus à présent comme il y a quelques décennies. Les privilèges de caste peuvent toujours exister – à l'instar des privilèges de race – au niveau de représentations apparemment naïves et neutres, mais profondément naturalisées concernant, par exemple, ce qu'est un « bon ingénieur » ou, en l'occurrence, ce qu'est un « bon intellectuel » – c'est-à-dire, quel ensemble de caractéristiques constitue « le bon ensemble » ; et l'image du « bon intellectuel » est ainsi facilement construite à l'aide d'éléments culturels, épistémiques et politiques apparemment neutres mais liés à un groupe social (une caste) spécifique – et dans lequel les nouveaux-arrivants doivent s'inscrire, pas toujours volontiers, pour y accéder.

Fuller et Narasimhan reconnaissent, par exemple, l'aspect métonymique de la maîtrise de l'anglais, en affirmant que « One of the Brahmans' decisive advantages lies in their 'good English', which serves as a metonym for all the forms of social and managerial upper-middle class of Chennai and other cities » (Fuller et Narasimhan, 2014, p. 121). Autrement dit, les représentations autour de l'appartenance à une classe moyenne moderne – comme celle dans laquelle s'inscrivent ingénieurs et chercheurs – comprend une série de traits nécessaires dont la maitrise de l'anglais est un élément prégnant. Cependant, les deux anthropologues déconsidèrent d'autres éléments fondamentaux à cette reconnaissance sociale qui appartiennent eux au domaine des distinction de caste. Encore de nos jours, appartenir à cette classe moyenne moderne signifie la maîtrise et l'incorporation de traits, goûts, dispositions intellectuelles et émotionnelles et moralités qui ne relèvent pas seulement de l'éducation ou de l'érudition (c'est-à-dire, de l'accès payant au milieu urbain, à des espaces culturels distingués ou à l'école privée, tout cela rendu possible grâce à l'appartenance à une classe *économique* donnée), mais aussi de langages, codes et dispositions mentales et morales dans lesquels

[43] Selon Collins et Bilge, « Intersectionality is a way of understanding and analyzing the complexity in the world, in people, and in human experiences. The events and conditions of social and political life and the self can seldom be understood as shaped by one factor. They are generally shaped by many factors in diverse and mutually influencing ways. When it comes to social inequality, people's lives and the organization of power in a given society are better understood as being shaped not by a single axis of social division, be it race or gender or class, but by many axes that work together as and influence each other. Intersectionality as an analytic tool gives people better access to the complexity of the world and of themselves » (Collins et Bilge, 2016, p. 2)

certains sujets ne sont pas socialisés intimement (même quand ils ont l'accès à l'école privé, par exemple).

Ajoutons le fait que les représentations autour du « bon intellectuel » – ou, en l'occurrence, du « bon ingénieur » – demeurent associées à l'inscription dans certaines traditions – en l'occurrence, les bramâmes Tamouls et leur historique dans l'ingénierie expliquée par leur aptitude innée pour les mathématiques –, dont certains sujets ne font point partie. Il ne s'agit pas ici de souscrire à des théories déterministes ou aux perspectives de la domination, qui ont été amplement revisitées et contestées[44], mais de reconnaître que certaines structures d'inégalité existent toujours, y compris par le biais de la caste, même s'ils se traduisent par des mécanismes aussi complexes, inconscients et ambivalents que les représentations regardant la figure de « l'intellectuel ». Au-delà d'une position d'extériorité par rapport à ces représentations ou d'un non-partage de dispositions requises, il faut désormais mettre en lumière les résistances personnifiées par ceux qui ne désirent pas, parce que cela ne les intéresse pas, incorporer ces traits pour faire partie de ces représentations. Et ces refus de se soumettre de leur plein gré sont au cœur des transformations actuelles que je voudrais aborder plus loin dans ce chapitre.

Dans son analyse sociologique des entreprises indiennes de l'IT les plus importantes selon le National Stock Exchange, Roland Lardinois (2017) se montre également critique de la position prise par Fuller et Narasimhan, et met en relief l'ambiguité de leur approche. Il cite un extrait où les auteurs estiment que l'affirmation sur la sur-représentation de brahmanes dans l'IT, répétée à tout bout de champ, « is just a factoid » dans la mesure où aucune analyse quantitative ne la prouve ; en même temps, quelques phrases plus loin, ils disent que « [a]ctually, we too, are sure that Brahmans are overrepresented » quoiqu'ils ne puissent pas ratifier quantativement les évidences qualitatives et que ce dont il est question ici est moins la

[44] Je pense surtout aux travaux de Bernard Lahire sur sa « théorie de l'acteur pluriel » (1995) ainsi que ses recherches sur la « réussite scolaire » chez les élèves issus des classes populaires (1996). Son approche à la fois inspirée et critique de Bourdieu informe de manière significative les réflexions menées dans cette thèse. Sa critique de la notion d'habitus avancée par Bourdieu en tant qu'ensemble de dispositions mentales et corporelles précises à la fois produites et productrices d'un milieu social spécifique est bien connue. Lahire cherche à surmonter ce qu'il estime être un aspect excessivement « systématique » et « unificateur » de l'habitus bourdieusien (Lahire 1998, 26). Pour ce sociologue, la notion d'habitus telle qu'elle est avancée par Bourdieu accorderait peu de place aux goûts « dissonants », considérés comme contradictoires et normalement associés à des milieux étanchés et socialement écartés. Pour Bourdieu, ces « habitus clivés » représenteraient des goûts incompatibles : dans les trajectoires de mobilité sociale ascendante, les goûts et dispositions du nouveau milieu l'emporteraient sur ceux associés au milieu d'origine, qui ont, eux, vocation à être effacés et remplacés. Lahire, lui, soutient qu'il faut penser aux sujets contemporains en termes d'« acteurs pluriels » capables de transiter et de combiner des dispositions propres à différents milieux sociaux (Lahire, 1998).

caste *per se* que la maîtrise de l'anglais et d'un certain capital culturel. Tout se passe comme si nous parlions de dimensions artificiellement disjointes. Je suis d'accord avec Lardinois quand il constate que « [y]et the sociological analysis presented by these authors produces the feeling that neither the people interviewed nor the social scientists are fully comfortable in dealing with this issue, a sense of unease clearly expressed by Fuller and Narasimhan » (Lardinois, 2017, p. 4).

En citant Bourdieu de manière ponctuelle et fragmentée, les auteurs finissent par scier la branche sur laquelle ils sont assis. Quoique la référence fragmentaire cherche à déployer une refléxion très circonscrite – celle de *sociodicée* –, il est bien connu q'une perspective bourdieusienne sur la reproduction sociale de groupes « dominants » implique parler aussi de l'*habitus*[45] en tant que le partage de goûts et de dispositions mentales qui sont à la base de la construction de liens d'affinités. Dans une grille de lecture contemporaine, qui reactualise les théories bourdieusienne, ces liens sont, certes, de classe, mais aussi de caste.

Si je consacre une partie importante de ce chapitre à une étude spécifique sur l'industrie de la technologie de l'information en Inde, terrain apparemment distant du mien, c'est parce que je considère que les position théoriques adoptées par les auteurs en question en disent long sur une posture largement présente chez les chercheurs en sciences sociales en Europe : rien n'existe au travers de la caste, mais la surreprésentation de la caste subsiste malgré tout. Et ceci est d'autant plus digne d'être noté que ces représentations qui circulent de bouche à l'oreille, et qui produisent un champ académique fondé sur le refoulement des afinités de classe et caste, acquièrent ici le statut de théorie anthropologique. Ce « sense of unease » qui marque la discussion menée par Fuller et Narasimhan, pour reprendre l'expression de Roland Lardinois, doit ainsi faire l'objet d'une interrogation plus profonde sur les positions sociales qui sont en jeu dans la production d'une telle théorie. Ou, plutôt, dans la tentative de l'élévation au statut de théorie ce qui ne dépasse en réalité le statut du *sens commun savant* (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005, p. 33) ou du *sens commun scolastique* (Bourdieu et Wacquant, 2014 [1992], p. 214), c'est-à-dire des représentations qui ont trait à un sens commun qui n'est pas prouvé ou

[45] Selon Bourdieu, « [l'habitus] est le lieu des solidarités durables, des fidélités incoercibles parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'esprit de corps (dont l'esprit de famille est un cas particulier), adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps. Par-là, il est le fondement d'une collusion implicite entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe, de ses manières d'être et de faire, chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres » (Bourdieu, 2003 [1997], p. 209.).

contesté de manière méthodique mais qui est ancré dans la légitimité de leur apparence scientifique.

La faiblesse de l'argument, le manque d'aisance des auteurs qui essayent de le défendre, est évidente dans la démarche argumentative. Les auteurs commencent par constaster le nombre dépropportionnel de tamil brâmanes dans ce métier par rapport à la population générale, ils corroborent alors ce constat par une approche historique qui restitue les logiques de *caste* qui ont aboutti à une telle présence majoritaire, pour ensuite avoir recours à Bourdieu afin de défendre la centralité d'un capital précis, à savoir la maîtrise de l'anglais, qui serait par des raisons historiques peu maîtrisé par d'autres castes. Les travaux de Bourdieu sont cités pour parler des capitaux symboliques comme des biens qu'on peut acheter dans un marché – ou, en l'occurrence, dans une école privée ou de langues – plutôt que des propriétés symboliques (économiques, linguistiques, corporelles, mentales, historiques, etc.) résultant de l'emplacement dans un *espace social* (Bourdieu, 1984) plus large.

La nature de double visage de ce type de littérature est d'autant plus efficace que ses conclusions ambigües sont ancrées dans des premisses historiques et anthropologiques non seulement vraies mais surtout amplement acceptées. Ce faisant, les logiques d'affinités de classe et caste, ainsi que d'accès à des capitaux symboliques inégalement distribués, sont effacées au profit d'une apparente croyance dans la supposée méritocratie moderne où ce qui compte est la maîtrise de l'anglais. Le livre de Fuller et Narasimhan contribue ainsi à la naturalisation des inégalités de caste à l'intérieur des métiers hautement qualifiés, en transformant ces inégalités en survivances d'un passé qui subsiste désormais sous la forme de capitaux modernes (la maîtrise de l'anglais) qui seraient de plus en plus accessible à tous par le biais de la massification de l'éducation. Le livre nous parle ainsi – comme il l'ambitionne – d'une histoire de la dominance des castes brahmanes dans le milieu universitaire et proféssionnel qualifié, mais aussi – malgré ses intentions – de la circulation au sein des études sud-asiatiques d'une posture de déni quant à l'importance de la caste dans la production des réseaux académiques.

Mais comment la caste demeure-t-elle un facteur ici ? L'une des questions au cœur de ces reproductions, je le suggère, est l'existence de représentations de « l'intellectuel indien » – à l'instar dudit « bon ingénieur ». Ces représentations apparement anodines renforcent la puissance de certains capitaux symboliques dans la construction d'une place pour soi à l'intérieur du métier de la recherche. Cela implique aller bien au-delà de la capacité à parler anglais, par exemple, puisque « parler » est beaucoup plus qu'énnoncer des sons structurés par une grammaire, c'est aussi mobiliser un accent, un corps, des opinions et des histoires.

L'« intellectuel indien » qui fait carrière académique en Europe n'est pas seulement celui qui maîtrise l'anglais, mais aussi celui qui emploi l'anglais pour s'incrire dans un espace social précis. Dans la section suivante, j'aurai recours aux travaux qui s'intéressent à la construction historique de telles représentations autour de l'« intellectuel indien », et qui donneront les éléments nécessaires pour analyser ensuite mon matériau de terrain.

2.3. L'« intellectuel indien » : figure coloniale et moderne

Dans ses travaux sur la vie intellectuelle indienne et vietnamienne, Susan Bayly (1999) s'intéresse précisément à ces questions depuis le point de vue d'une histoire intellectuelle et, plus récemment, d'une ethnographie des pratiques et récits concernant les trajectoires de familles de l'« intelligentsia » dans ces deux pays (Bayly, 2007). À l'instar de Fuller et Narasimhan, Bayly s'intéresse aux processus historiques d'ascension de groupes historiquement bien placés dans certains milieux professionnels, y compris académiques, sans ignorer la constitution de réseaux de solidarités informés par la caste. En discutant l'hégémonie de certaines castes dans les professions les plus prestigieuses en contexte colonial, elle affirme :

> Yet then and now, few Indians were unaware of the distinctive educational and occupational traditions marking out such people as the *rentier*-descended upper-caste Bengalis known as *bhadralok* ('genteel folk') and their many regional counterparts.
>
> These include the networks of Smarta Brahmans and other high-caste Hindus whose members attained prominence in public life and the modern professions in the Tamil country under the Raj, passing on through networks of marriage and kin ties a strongly family-based tradition of educational and career achievement. (Bayly, 2007, p. 100)

Comme Fuller et Narasimhan, Bayly atteste de l'existence de réseaux de solidarité de caste à l'époque coloniale. En ce qui concerne la période contemporaine, son analyse est basée surtout sur ses souvenirs[46] d'interlocuteurs et d'amis rattachés à l'administration indienne et qui inscrivaient leurs récits individuels et familiaux dans certaines traditions intellectuelles à la fois de caste et classe. En brossant un portrait assez détaillé de l'un de ses interlocuteurs, un fonctionnaire de la haute administration indienne appartenant à une famille qui entretient des relations très proches avec le pouvoir depuis la période coloniale, elle met en relief les tensions post-impériales relatives à ces trajectoires. Ce qui est important ici est la place qui Bayly accorde aux disputes autour des représentations définissant ce qu'elle appelle les « credential moderns »,

[46] Pour une réflexion sur l'usage des souvenirs comme donnée ethnographique, voir le classique de l'anthropologie indienne *The Remembered Village* de M.N. Srinivas (2012).

c'est-à-dire l'idéaltype du citoyen de l'Inde indépendante et moderne, et leur « distinctive kind of family ». Il nous est rappelé que pendant plusieurs décennies un certain modèle de citoyen et famille inspirés des écrits politiques et de la présence de Jawaharlal Nehru sur l'espace public indien a été hégémonique parmi les « élites » indiennes en ce qui concerne la définition symbolique d'appartenance à une classe moyenne urbaine et cultivée.

Figure majeure de la lutte anticoloniale indienne, Nehru a été non seulement un leader politique et le premier ministre de l'indépendance, mais aussi à l'origine d'une pensée englobante sur l'avenir de cette société. Né au sein d'une famille de kashmiri pandits (ou kashmiri brahmanes) aisée et instruite[47], il est parti à Cambridge en 1907 pour ses études en droit avant de retourner en Inde et rejoindre les rangs de l'Indian Congress et ensuite devenir l'un des leadeurs de l'indépendance. Mais plus qu'une personnalité politique, l'histoire lui attribue la place de mentor du projet national adopté par le nouveau pays dans toutes les sphères de la vie nationale : politique, économie, religion, culture, famille, vie intellectuelle et ainsi de suite. Son livre *The Discovery of India* (1946), une œuvre consacrée à une interprétation du pays et systématisation passionnée de ce projet à la fois économique, politique, culturel et social, écrit pendant ses années d'emprisonnement, est devenu lecture obligatoire dans toutes les écoles du pays.

Ce qui m'intéresse ici est de souligner que, quoique d'autres figures publiques et modèles existaient parmi les différents groupes sociaux – religieux, de caste, et même les différents groupes politiques –, il n'en reste pas moins que dans un certain milieu universitaire dont le spectre politique va de la gauche au centre – où se positionnent la majorité de mes interlocuteurs –, les valeurs incarnées et défendues par Nehru et ses alliés ont historiquement dominé les représentations sur la classe moyenne moderne urbaine, ainsi que les pratiques politiques, épistémologiques et morales de leur sujets. Parmi les éléments qui composent cet idéaltype de la famille nehruvienne, nous trouverons l'exercice de certains métiers (spécialement la fonction publique, l'enseignement, les finances, le commerce et les professions de prestige comme l'ingénierie, le droit et la médecine), la vie citadine, l'appartenance à une famille inscrite dans une tradition de consécration à la nation (souvent par le biais du service public) la double maîtrise de l'anglais (langue de la modernité) et de l'hindi, voire du sanskrit (la

[47] Son père était un avocat et homme politique, membre de l'Indian Congress, qui était initialement une association politique d'hommes de hautes castes qui se rassemblait officiellement une fois par an, puis transformé, au début du XXe siècle, en parti politique qui prônait la cause de l'indépendance. L'Indian Congress deviendra le parti dominant dans le pays pendant plusieurs décennies.

langue de la tradition, de ces traditions dont ces familles font partie), ainsi que la défense de certaines valeurs « occidentales », vus comme chères au projet nehruvien de la modernité, telles que l'État sécularisé, la démocratie, le développement et la rationalité scientifique et bureaucratique.

Par ailleurs, cela comprend aussi la maîtrise d'un certain capital culturel littéraire, musical et cinématographique amplement associé non seulement à l'Europe et aux États-Unis, mais aussi à certaine culture savante indienne. C'est-à-dire qu'une partie considérable de mes interlocuteurs font étalage de la maîtrise requise d'auteurs, musiciens et cinéastes américains et européens – ce qui n'est en rien différent des groupes les plus scolarisés traditionnels en Europe ou en Amérique Latine, par exemple –, mais surtout d'une certaine haute culture indienne, bien représentée par un ensemble de figures associées à cette période nommée « Renaissance Bengalie ». Le Bengale étant au centre du projet colonial britannique à partir du XIXe siècle, il a bénéficié de la dissémination de technologies d'impression à large échelle qui ont contribué à transformer sa littérature régionale et à en faire le représentant par excellence de la « haute culture » indienne (Ghosh, 1998). Il en va de même pour le cinéma vers la moitié du XXe siècle qui, grâce à des cinéastes indiens inspirés du Néo-Réalisme italien associés au courant du Parallel Cinema, est devenu une vitrine pour la culture bengalie à l'étranger. Quoique ladite Renaissance Bengalie désigne un mouvement qui dure jusqu'au début du XXe siècle, cette production cinématographique plus tardive, qui fait surface à partir des années 1950, s'inscrit dans le droit fil des réflexions menées par des auteurs comme Rabindranath Tagore, Bankim Chandra Chatterjee et Saratchandra Chatterjee, et a continué à influencer des chercheurs et artistes jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle[48].

Enseignant à l'University of Cambridge, Binoy m'accueillit aimablement dans son bureau quasi-ascétiquement décoré. Sur la table, un buste du Mahatma Gandhi ; sur le mur, une photo de trois figures masculines sur laquelle figure Rabindranath Tagore, grand écrivain, poète, compositeur, philosophe et éducateur indien du tournant du XXe siècle. Il s'agit de la première d'une série d'occasions où je trouverai des références tant à Tagore tant qu'à Gandhi

[48] Roland Lardinois à propos de la trajectoire de Gayatri Spivak, d'origine bengalie et qui a fait carrière au États-Unis dans les études littéraires à partir des années 1960, rappelle que : « From her family background, that gave her, as she admitted, the emotional and psychosocial support for her adult life, Gayatri Chakravorty also inherited the values that came from the cultural movement of Bengali Renaissance ('my Enlightenment', she said), from where she drew her critical mind: progressiveness, nationalism, proto-feminism and a strong anti-caste feeling (her paternal grandfather had married a widow) » (Lardinois, 2013, p. 426).

dans les espaces de travail de mes interlocuteurs ; notamment celui des hommes. Binoy est un jeune chercheur né dans l'état indien d'Assam, au sein d'une famille de professeurs universitaires spécialisés en littérature et philosophie anglaises. Bien que ses parents soient hindous, sa tante chrétienne a eu une influence importante sur sa formation religieuse, au point qu'il s'identifie comme chrétien grâce à elle. Sa mère était une vaishnava pratiquante (une dévote de Vishnou comme dieu suprême), alors que pour son père, un hindou de formation, « Tagore was the religion ». C'est précisément par ce récit d'une famille tissée au carrefour de différentes pratiques religieuses, des valeurs à la fois spirituelles et sécularistes, anglophiles et d'un hindouisme cosmopolite, tout cela représenté dans les figures de Tagore et Gandhi, que Binoy interprète toute sa trajectoire et sa position éthique face au monde.

Il en va de même pour sa formation académique, entre St. Stephen's College (University of Delhi) et Cambridge. St. Stephen's College, qui, me raconte-t-il en détail, fut fondé par une mission anglicane britannique en 1881 appelée « Cambridge Mission ». En démontrant une connaissance aiguë, qui lui permet surtout de s'inscrire dans l'histoire de celui qui est le plus réputé *college* indien – et par lequel la plupart de mes interlocuteurs en Angleterre sont passés –, il souligne à plusieurs reprises que l'institution a été créée selon les modèles de Cambridge. Binoy met en relief précisément la relation historique intime et toujours existante entre St. Stephen's College et Cambridge, où la plupart de ses enseignants ont été formés, et grâce à laquelle les *Stephanians* développent une grande familiarité avec l'institution britannique. Binoy décrit son arrivée à Cambridge, après plusieurs années en Assam et à Delhi, en évoquant une sensation de grande familiarité avec la ville et l'institution : « St. Stephen's College fits perfectly in Cambridge », dit-il[49].

Je reviendrai sur la trajectoire de Binoy dans le chapitre 6, où j'analyse davantage la notion de *diaspora* et aussi la place accordée à la littérature dans les significations de ces trajectoires. Ce qui m'intéresse pour l'instant est la manière dont il évoque certains imaginaires très répandus autour de ce qu'est un « intellectuel indien », et comment cela correspond à un imaginaire profondément enraciné dans une culture académique qui a tendance à naturaliser

[49] Encore que pas toujours exacte, l'idée que l'University of Delhi correspond jusqu'à aujourd'hui au modèle d'organisation et formation de l'University of Cambridge trouve gré aux yeux de beaucoup d'étudiants indiens avec qui j'entretiens des relations, soit en contexte de terrain, soit dans un cadre amical. Alors que l'University of Cambridge est organisée sur la base d'un système indépendant de *colleges* (lieux d'hébergement et sociabilité étudiante, mais aussi de rattachement de certains enseignants qui ont le statut de *fellow*), *schools* (divisions administratives autour de grands domaines de la connaissance) et *departments* (chargés de l'enseignement), l'University of Delhi, à son tour, est constituée de *departments* liés à l'université, outre que les *affiliated colleges* qui disposent de leur propres *departments*.

ses référentiels de haute caste qui, je le soutiens, ne peuvent pas être négligés quand il s'agit de réfléchir anthropologiquement sur la constitution de réseaux académiques.

Notre conversation gravite essentiellement autour des questions d'identité, de sentiments d'appartenance et de la notion de *cosmopolitisme*. Issu d'une famille de haute caste de professeurs universitaires, se réclamant d'une posture libérale[50], et ayant travaillé dans une maison d'éditions universitaire socialiste de Delhi entre son master et doctorat, Binoy s'inscrit dans une formation progressiste et antidiscriminatoire. Comme la plupart de mes interlocuteurs, il récuse toute relation à une diaspora indienne, vue comme communautariste, conservatrice, voire chauviniste, qui nourrit un nationalisme hindou d'extrême-droite antithétique avec toutes les valeurs cosmopolites prônés par ces chercheurs[51]. En ce qui concerne le débat autour des positions ambivalentes qui sont construites entre traditions indiennes et « occidentales », il synthétise sa position personnelle, en tant qu'un « intellectuel cosmopolite », en citant à plusieurs reprises Tagore, Gandhi et Nehru. L'extrait ci-dessous parle de son intérêt pour les traditions religieuses hindoue et chrétienne, qu'il associe à ses vécus familiaux :

> Me – So, this conjunction between Indian philosophy and Indian tradition and Western – if we can use this word yet –, this conjunction of thoughts is something that come from your very childhood.
>
> Binoy – Yes, I would say this. You know, when you are a child you don't realise these things, but now when I look back... for example, if you look at these two people in that photo (He turns back towards a printed photo on the wall behind him, turning around his chair. The photo pictures three men, being one of them easily recognisable Tagore): so that guy is Rabindranath Tagore and the other guy, his name is C. F. Andrews. C. F. Andrews is this sort of Anglican clergyman who goes to India and becomes a good friend of Mahatma Gandhi, and Gandhi gives him the title "friend of the poor". So these two were sort of household names as a young boy growing up. My father almost, you know, worshiped Tagore and Andrews. And this Tagore and Andrews friendship is one of my projects, future projects, this intellectual friendship between a poet and a kind of anti-nationalist/anti-colonial figure and an Anglican clergyman who becomes involved in South Africa, involved in the anti-colonial struggle. So I think a lot of my work is trying to trace... this is something I am now beginning to

[50] L'acception du terme libéral en Inde évoque l'idée d'une posture progressiste en termes de mœurs, diversité religieuse et droits sociaux. En termes de caste, les positions des familles libérales de hautes castes peuvent être plus controversées, surtout face aux politiques de discrimination positive, les « quotas », destinées aux basses castes, groupes tribaux et minorités religieuse (Scheduled Castes and Scheduled Tribes et Other Backward Classes).
[51] Je discuterai ces questions de manière plus détaillée dans le chapitre 7.

think, after many years of reflection at this point, is that it is possible to get this East-West thing wrong in two ways. So I do not know what is right, but there are two wrong ways. One is to over-emphasize the kind of colonial violence, and say that what happened was rather European Other, British Other simply came and colonised Hindu minds, because what happens then is that you are not highlighting some forms of Hindu appropriation, Hindu resistance, Hindu interrogation. It's not as if Europe suddenly landed one morning like Americans in Afghanistan or British in Iraq and say here we are. We are talking about a very long transaction going over fifty years, eighty years. So, that is the one way to get it wrong, to say that this is simply violence, mindless indiscriminate European colonial subjugation. The other way to get it wrong, of course, not many people do it, but it could be incorrect I think to go to the opposite extreme, and deny the violence and say "there was a grand tea party going on": Hindus and European and Hindus and British and Muslims getting together to have a nice time.

So, to find this middle way, in-between, not to demonise Europe, and not saying Europe means violence, Europe means some kind of Western imperialism and, on the other hand, not to romanticise some continental indigenous traditions. I really think this is part of what people like Tagore were trying to do, to find this very difficult, instable middle way between not demonising Europe and not romanticising India. [...] I think that people like Tagore, Gandhi, at some extent – but I think Tagore more than Gandhi – because they were trying to follow that line. I think these are, you know, ideas that my father said to me in so many works about... he raised me on the poetry, the music of Tagore and this is why I said something about Tagore sometime back. [...] This Tagorean notion of being cosmopolitan, where you are rooted in one centre – whether it is Indian, Brazilian or European – and not feel that sort of insecurity, that you are under threat by the other, that the other is trying to take away what is valuable in you. [...]

I see Tagore as having laid out so many of these responses in 1914-1920. One very interesting novel that you should read, if have not read, by Tagore. It's called Gora. So, Gora is this sort of Hindu nationalist left-winger who at the end of the novel – so this is a spoiler alert – and at the end of the novel this figure Gora, he realises he is Irish. So, this is Tagore's way of saying that even what you may think as Hindu already has some kind of European presence, and vice-versa. That, I think we... *I would say there is something called the "Indian intellectual" that we should try to revise and relativize what I call the "voice of sanity", "the middle part", which is very difficult precisely because it is the middle, but I think it exists.* I think we had people like Tagore and Gandhi, Nehru also in his own way who were trying to show us that middle way between getting crafting and some kind of European imperialism and some kind of native Indian romanticising, and that middle way. I mean, this middle way still exists. I mean, there are many people even in India, and in the West, but I think this is more or

> less the kind of academic values, forms, ways of thinking the world, that I consciously absorbed and picked up. And quite a lot of it, I would say, has to do with the figure of Tagore.

Je me permets de transcrire ce long extrait parce qu'il me semble synthétiser de manière dense une combinaison riche, et assez répandue parmi mes interlocuteurs, d'un modèle de formation familiale et académique qui gravite autour des valeurs et représentations qui sont explicitées ci-dessus, à savoir : une idée de *cosmopolitisme intellectuel* qui rapproche l'idéaltype de « l'intellectuel indien » de personnages masculins comme Tagore, Gandhi et Nehru, dans un dialogue interculturel critique entre « the West and India ». Qui plus est, c'est précisément à partir de cet ensemble d'éléments – qui correspondent tout à fait à la famille et au sujet nehruviens dont nous parle Susan Bayly – que Binoy propose une définition de « something called "the Indian intellectual" » qui renvoie à une position anti-caste, séculariste et républicaine historiquement forgée au sein de groupes de haute caste et classe dans un rapport proche mais critique de la pensée ainsi-dite « occidentale ». Je voudrais insister que le fait que le cas de Binoy ne relève ni de l'anecdote ni du particularisme, étant plutôt représentatif de plusieurs trajectoires, pratiques et discours qu'on peut observer quotidiennement au sein de ces réseaux.

Je serais en mesure de décrire nombre de situations similaires, comme des poèmes de Tagore affichés sur la face extérieure de la porte d'un bureau, les références constantes à ces figures dans leurs récits, pour ne pas mentionner les images de ces hommes (soit des bustes, soit des photographies) érigés et affichés dans les espaces publics normalement fréquentés par les chercheurs. Je pense spécialement à l'immense image de Tagore à l'Indian Coffee House, College Street, située à proximité de Presidency University, à Calcutta. Lieu historique de rencontres intellectuelles et politiques de la ville[52], le grand salon du café où je rencontrerai certains de mes interlocuteurs, est orné d'une image du poète, faisant environ trois mètres de haut environ et qui domine l'espace. Tagore représente une sorte d'*intellectuel total*, expression que Pierre Bourdieu employait dans ses critiques à Jean-Paul Sartre en tant qu'intellectuel « présent sur tous les fronts de la pensée, philosophe, critique, romancier, homme de théâtre » (Bourdieu, 2002)[53].

---

[52] Pour une étude sur l'India Coffee House comme espace de résistance politique, voir Plys (2017).

[53]. Il s'agit d'une critique non seulement de Jean-Paul Sartre, mais d'une génération qu'il considère incarner la « figure exemplaire de l'intellectuel » qui est capable de mettre en question le monde, mais incapable de mettre en question le monde intellectuel et les conditions historiques et sociales qui ont engendré leur apparition. (Bourdieu, 2004, p. 37)

Image 1 - India Coffee House, College Street, Calcutta. L'image de Tagore trône au fond du rez-de-chaussée. Crédits : khmertimeskh.com.

Image 2 - India Coffee House, College Street, Calcutta. Crédits : khmertimeskh.com.

Certes, les référentiels culturels ont su changer tout au long du XXe et début du XXIe siècle et il serait naïf de prétendre que de nouvelles représentations de la culture savante – et

par conséquent de l'« intellectuel indien », ne seraient pas apparues où n'auraient pas été contestées. Néanmoins, la présence de ces références classiques, et l'association de ces figures avec les valeurs fondamentales de la modernité séculaire et cosmopolite qui définissent un « intellectuel indien », fait toujours figure d'hégémonie. Et cela se confirme au niveau de leur présence concrète dans les espaces publics, y compris universitaires (des statues, bustes, images, noms de centres de recherche, etc.), mais aussi par la production académique massive et pérenne consacrée à ces figures et périodes historiques, ou encore les récits et pratiques de mes interlocuteurs, comme je l'ai montré dans cette section. Cependant, aussi imposants que ces représentations puissent s'avérer – et leurs incidences sur la manière dont ces réseaux prennent forme grâce à des affinités qui y sont associées –, elles ne sont pas incontestées. C'est précisément ces contestations de la figure traditionnelle de l'« intellectuel indien » que je discute dans le chapitre suivant.

3. NOUVEAUX SUJETS, NOUVELLES REPRÉSENTATIONS : LA CONTESTATION DES « ÉLITES »

> If you know only English and have hit St. Stephen's by age 17, where do you go next except West?
>
> Harish Trivedi, *The St. Stephen's Factor,* 1991, p. 183

3.1. Anciens et nouveaux lieux de formation : Cambridge et Göttingen

Le parcours d'Ila n'est pas très différent de celui de la plupart de mes interlocuteurs : née à Calcutta au sein d'une famille de classe moyenne, fille de fonctionnaires, elle est partie à Delhi pour ses études de master pour ensuite avoir une bourse pour son doctorat à Cambridge. Ses souvenirs de Calcutta, comme c'est souvent le cas, évoquent des saveurs, parfums et expériences quasi-bucoliques d'une métropole autrefois plus conviviale ; spécialement en banlieue proche, où elle a grandi, une partie de la ville qui est caractérisée par un mélange entre urbain et rural. Je transcris ci-dessus quelques notes de ma rencontre avec elle :

> Her memories of Calcutta are very similar to [interlocutor 1] and [interlocutor 2], both in terms of a romanticised city and a happy childhood. Nevertheless, an important difference is the emphasis on popular culture, rather than on "great" authors, like Tagore or Satyajit Ray. In this regard, as I share this impression with her, *she told me that these references to the "big ones" are part of the expected discourse*, and that even if she read Tagore and watched many movies by Ray too, they did not influence her or her work so significantly. Popular culture, on the other hand, did. Regarding literature, she quoted these "cheap books" one can buy in the streets of Calcutta. When I asked what kind of music and literature she used to enjoy, she cited ABBA, then Sherlock Homes, Agatha Christie and comics.
>
> Her father was a civil servant, her mother a school teacher. Both were non-practicing Hindus. Her aunts were intellectuals and poets, mostly Marxists. His father, in his turn, was a more moderate leftist, in a typical civil-servant way, as she would put it. According to her, he was left-minded enough to be successful in his career as a public servant, just as much as people were expected to be in such a milieu at that time. She would stress many times that to be a middle-class intellectual in India means to be a leftist, such as her aunts were. It is in this formative milieu that she grew up. (Field notes, England, 7.12.2015)

Le récit d'Ila sur son enfance et sa famille résonne avec beaucoup d'autres que j'ai pu entendre pendant mon travail de terrain en Europe. Père fonctionnaire et mère enseignante à l'école, famille de classe moyenne éduquée et libérale en termes politiques et de mœurs – elle insiste sur le fait que son éducation a toujours été une priorité et que le mariage, question très souvent cruciale en Inde, n'en était pas une pour ses parents. Le tableau brossé ci-dessus correspond parfaitement au modèle nehruvien de la famille de classe-moyenne liée à la fonction publique, marquée entre l'indépendance et le années 1990 par un modèle particulier de *soft socialism*[54].

Elle a étudié à Presidency College dans les années 1990. Fondée en 1817 comme Hindu College, pour ensuite devenir Presidency College en 1855, et finalement Presidency University en 2010, était la première institution d'enseignement supérieur avec un *British-style* en Inde, me rappelle-t-elle. Ila affirme, dans un mixte de mélancolie et dérision, que dans cette institution, « you had to be leftist, you had to wear the Indian clothes to show your leftist support ». D'autres interlocutrices, essentiellement des femmes et fille de fonctionnaires, qui partageant le même profil politique, disaient que leurs parents étaient très fermes quant à leur façon de s'habiller, qui devrait rester sobre et austère. Cela correspond notamment à un modèle de subjectivité politique typiquement nehruvien très répandu en Inde, autant pour les femmes que pour les hommes, et qui les démarque politiquement d'autres jeunes de classe moyenne[55]. Ces codes vestimentaires doivent être compris dans leur relation avec un ensemble de codes de conduite propres à une classe moyenne engendrée par le *soft socialism* nehruvien (comme la non-interdiction de la consommation de viande ou d'alcool). Néanmoins, ce que ces récits démontrent est que ces codes et valeurs demeurent importants jusqu'à présent pour une génération qui a grandi jusqu'aux années 1990, période de l'ainsi-dite libéralisation de l'Inde et de remise en cause de ces valeurs et pratiques austères.

---

[54] Ce terme désigne le modèle économique adopté par l'État indien après l'indépendance, partiellement inspiré du socialisme soviétique. Parmi ses principales caractéristiques, figurent les plans pluriannuels d'investissement, une forte présence de l'État dans les grands projets nationaux, la création de compagnies publiques dans tous les secteurs de l'économie et des embargos pour certains produits étrangers (plusieurs de mes interlocuteurs rappellent souvent que Coca-Cola a quitté l'Inde entre les années 1970 et 1990 en raison des lois adoptées portant sur les opérations de multinationales dans le pays).

[55] À titre d'exemple, je rencontrerais surtout en Angleterre, et surtout dans certains centres académiques très prestigieux, des jeunes étudiants et des professeurs incorporant une manière de s'habiller, et même de s'exprimer, beaucoup plus proche d'un certain idéal de l'intellectuel britannique de classe supérieure qu'on peut trouver à l'université anglaise et dans les représentations littéraires et filmiques. Ce sujet s'avère très récurent dans la littérature indienne, par ailleurs, surtout celle de V.S. Naipaul (1967, 2000), mais aussi chez Amitav Ghosh (1988).

Certes, il serait caricatural de penser que le modèle nehruvien-tagorien de l'« intellectuel indien » restitue la complexité et la diversité du scénario académique indien contemporain, surtout dans un contexte marqué par deux événements récents et majeurs ayant lieu dans les années 1990. Premièrement, l'adoption du rapport produit par la *Mandal Commission,* qui consistait à une commission créée pour l'évaluation des politiques de réservation en Inde. Elle a été officiellement créée en 1979 par le gouvernement indien avec l'objectif de réviser les politiques de réservation de postes dans le service public et à l'université qui existaient depuis l'indépendance (voire même depuis le XIXe siècle dans certains cas très particuliers). C'est seulement en 1980 qu'un rapport controversé sera présenté en proposant l'augmentation des quotas destinées aux groupes les plus marginalisés de 27% vers 49,5% pour les postes publics et les places à l'université. Malgré la réaction de portée nationale des groupes de haute caste les mesures suggérées seront adoptées à partir de 1990. La période est marquée par d'énormes tensions au niveau régional, avec accroissement de la violence communautaire entre groupes hiérarchiquement distincts et des actes d'auto-immolation par le feu perpétrés par de jeunes étudiants brahmaniques, en protestation contre ces mesures.

Ces transformations au sein de l'université indienne ont eu aussi des implications sur les sciences sociales indiennes dans leur ensemble. Sharmila Rege mentionne la période post-Mandal comme un moment de tensions au sein de la discipline elle-même (elle se concentre sur la sociologie, mais il en va de même pour toutes les sciences sociales). D'un côté, ce contexte engendre l'émergence des perspectives *Dalit* et féministe qui réclament non seulement une place plus importante pour ces épistémologies dans les sciences sociales indiennes mais surtout une transformation profonde des bases institutionnelles, théoriques et sociales de la discipline (Rege, 2011, p. 218). D'un autre côté, ce même contexte dévoile la réaction d'une élite bien établie dans les départements d'histoire, sociologie, anthropologie et économie qui regrette la « provincialisation » et « médiocrisation »[56] des sciences sociales en raison de l'arrivé d'étudiants peu préparés, peu motivés et non-anglophones. À vrai dire, ces réactions étaient déjà présentes dans les années 1970 à la suite d'un premier moment d'expansion et régionalisation (jusqu'à la moitié du siècle, concentré dans les villes de Bombay, Calcutta, Lucknow, Delhi et Hyderabad, quoique ce panorama impliquait déjà l'existence de différentes écoles), y compris linguistique, de l'université indienne et, par conséquent, des sciences sociales dans le pays. À cette époque déjà, la notion de *crise de la discipline* était employée pour décrire

[56] Voir, par exemple, l'article de R. Swarap intitulé « Excellence relegated to mediocrity » (1994). J'analyse ces débats davantage ailleurs (Ferreira, 2013).

la progression de quotas et de la production en langues régionales par une génération d'étudiants parvenus qui ne maitrisent pas l'anglais. T.N. Madan, éminent sociologue indien, écrivait ainsi en 1974[57] :

> We have been so busy these last twenty-five years propagating Sociology in this country that nobody has had the time or felt the need for any serious stock-tacking. A pernicious viewpoint, sometimes explicitly stated, has been current suggesting that the concern now has to be with numbers; quality will take care of itself in due course of time. (Madan, 1974, p. 113)

C'est seulement dans les années 1990, cependant, que ce que Sharmila Rege appelle une « Dalit sociological imagination », en dialogue avec le féminisme, trouvera à grand-peine droit de cité au sein de la discipline. Rege cite D.L. Sheth pour parler d'une « battle between the pan-Indian English educated elite and the new regional elites moving on the national scene » (Rege, 2011, p. 219). En somme, il s'agit non seulement de l'une des périodes les plus controversées de l'histoire récente de l'Inde, mais aussi une période dont la sociologie n'est pas sortie indemne. Ces transformations bouleversent le champ sociologique du pays, en déterminant l'avenir de la discipline autant en termes de sa constitution interne, que de sa transmission (stratégies pédagogiques et la langue) et ses paradigmes épistémologiques. Et c'est dans cette période aussi que les figures d'Ambedkar et Phule, par exemple, en viennent à occuper l'espace public de l'université de manière plus importante, et que certaine critique au projet nehruvien de nation a été approfondie[58].

Les générations formées à l'université indienne à partir des années 1990 sont celles qui ont vécu la période la plus critique de la Mandal Commission, confrontée à ses propres contradictions en tant que groupes de hautes castes et dits « libéraux ». L'un de mes interlocuteurs, postdoctorant à Oxford, disait que pendant les années 1990, quand la politique de quotas pour plusieurs groupes a été massivement mise en œuvre, « the masks of many liberal families fell down ». Il faisait référence au fait que ces familles progressistes anti-caste ont réagi de manière conservatrice à l'accès des étudiants de basses castes, tribaux et de minorités

---

[57] Voir aussi Béteille (1973) et Rao et Rao (1977).

[58] Namit Arora, un essayiste et photographe, n'épargne pas Nehru de sa critique de la caste en Inde : « Unwilling to challenge Gandhi's ideas or tactics in Congress, even Nehru reflexively associated Hinduism with the nation. [Perry] Anderson cites historian Judith Brown's view of him as "an 'utterly reliable' prop of the old guard within the party." Many a times, writes Anderson, Nehru presented the caste system in "a roseate light": a division of labour with advantages, not a division of labourers in a discriminatory hierarchy. "Untouchability, as Ambedkar would note bitterly, Nehru never so much mentioned" » (Arora, 2017, p. 267).

religieuses à l'université grâce aux politiques de réservation. Le ton d'autocritique était évident dans son discours.

Pour les générations formées dans les années 2000 et 2010, ces questions restent controversées, et les positions adoptées peuvent être très nuancées. À Cambridge, j'ai été témoin de discussions entre étudiants contraires, favorables ou encore partiellement contraires aux quotas (normalement, ces derniers sont contraires aux quotas basés sur les critères de caste, affirmant leur soutien aux quotas ayant pour critère les conditions économiques). Au CeMIS, par contre, il me semble que cette perspective Dalit dont nous parle Rege rencontre certaine unanimité. Certes, la circulation d'étudiants et chercheurs indiens à Cambridge est beaucoup plus significative et diverse, et beaucoup plus proche de la diaspora indienne, que celle existant à Göttingen. Mais même au CeMIS, quoiqu'on y trouve un engagement politique important, et des trajectoires académiques moins associées à des « élites », il reste que virtuellement tous les étudiants et chercheurs associés au laboratoire sont passés par DU et JNU. Quoique cette période post-Mandal ait permis l'émergence, certes difficile, de nouvelles représentations, la régionalisation des sciences sociales indiennes ne se reflète point dans la constitution de ces circulations.

Le deuxième événement des années 1990, fondamental à la compréhension des transformations générationnelles, est ce qui a été connu comme la « libéralisation économique » *[liberalisation]* qui, en remplaçant le *soft socialism* indien au bénéfice des réformes néolibérales, a bouleversé le modèle économique et social sur lequel était fondé cet ethos du sujet nehruvien austère et dévoué à la nation[59]. Cette époque marque l'apparition d'une jeunesse qui sera socialisée dans les logiques de consommation en masse – en opposition à l'austérité comme marque de politisation – et tournée vers les carrières internationales – quoique, comme je l'aborderai dans le chapitre 7, cela n'a pas signifié, parmi ceux qui partent pour une carrière à l'étranger, un désengagement avec la politique indienne. Selon Amita Baviskar et Raka Ray, ces réformes ont eu une portée non seulement économique, mais aussi historique et culturelle, car elles ont libéré les classes moyennes « from the chastity belt of Nehruvian socialism and Indira-

[59] En réalité, les permières semences de la libéraslisation avaient été plantées dans les années 1980. À partie de ses études sur les programmes d'urbanisation et les politiques de lodgement public en Inde, Isabelle Milbert montre, en 1989, qu'au moins depuis 1985 une série d'initiatives visant à la « modernisation du pays » et son « ouverture sur l'extérieur » avaient été mis en place par le gouvernement de Ravij Gandhi : « En effet, on assiste dès les premiers mois de 1985 à la promotion d'un style nouveau de discours économique : « I1 s'agit de faire entrer l'Inde dans le XXIe siècle », déclare le ininistre des Finances en mars 1985 » (Milbert 1989, p. 637).

era austerities, finally able to savour the fruits of its disciplined and diligent work » (Baviskar et Ray, 2011, pp. 2-3).

Cela dit, même si nous prenons en compte ces transformations et les contestations des modèles traditionnels, et l'émergence lente mais progressive d'étudiants et chercheurs mettant en valeur d'autres histoires intellectuelles au sein de l'académie indienne, reste que la maîtrise d'un capital culturel donné joue toujours un rôle prépondérant dans la construction de la sociabilité et des sentiments de solidarité qui vont avec la construction de ces réseaux sociaux et académiques. Voyons comment.

3.2. « Things changed a lot » : les élites contestées

Le témoignage de Naranappa s'avère assez représentatif d'une conscience partagée aujourd'hui à propos des transformations en termes de classe et caste dans la constitution de l'espace académique et de ses représentations. Fils d'un autoentrepreneur et d'une femme au foyer, cet historien actuellement rattaché à une université étatsunienne renommée a aussi étudié dans la plus célèbre des écoles indiennes, la Doon School. Fondé en 1935, l'établissement deviendra le plus important internat en Inde, réputé pour former les enfants d'une « élite » qui pour y accéder inscrit ses enfants sur une liste d'attente plusieurs années en avance, voire dès leur naissance (Srivastava, 1998)[60]. À cet égard, Naranappa attribue son acceptation à Doon School au fait que sa mère « made the connexion many years before », en reconnaissant le capital social dont bénéficiait sa famille malgré le fait qu'il n'appartenait pas à des milieux aussi aisés que ceux dont étaient issus ses camarades :

> Doon School was a boarding school, right? And I didn't have a good experience there, since that was an elite school, much more elite than my background; everybody who was there was very rich. We were okay, we were upper-middle class, but not that level. So that was a bit of a difficulty.

[60] Cf. le travail de David MacDougall dans le domaine de l'anthropologie visuelle. Sa série de cinq documentaires sur la Doon School, intitulé *The Doon School Quintet* (2000-2004), explore à travers des images et des récits les conditions exceptionnelles de formation intellectuelle et corporelle de jeunes de hautes castes indiennes. Pensionnat fermé aux femmes jusqu'à aujourd'hui, l'institution a été fondée dans les années 1930 à Dehradun (Uttarakhand, Inde), par un groupe de nationalistes hindous, avec la mission de former les nouvelles « élites » indiennes. Les films de MacDougall explorent le quotidien de jeunes venus de tout le pays pour se dédier intégralement à l'étude, la musique, le sport et la spiritualité grâce à une structure de services qui assure leurs besoins essentiels quotidiens, tels que le ménage, l'alimentation, les vêtements et les soins médicaux. Seul un de mes interlocuteurs est issu de cette école, mais elle symbolise la construction d'un certain capital culturel et économique partagé par mes interlocuteurs de manière générale.

Dans ce contexte, la place occupée par la mère de Naranappa dans sa trajectoire scolaire n'est en rien anodine : elle représente des stratégies ordinaires d'investissement au sein des classes moyennes urbaines indiennes. Dans son étude sur les transformations du rôle des femmes bengalies de classe moyenne dans la scolarisation des enfants dans l'espace domestique, Henrike Donner (2005) met en lumière les stratégies d'investissement employées par ces familles de classe moyenne afin d'assurer la réussite scolaire et professionnelle de leurs enfants – surtout garçons – à partir des années 1980. Un premier constat avancé par l'anthropologue est l'aspect genré de l'investissement de temps et en capital social dans l'éducation des enfants : malgré l'accroissement de la scolarisation des femmes, leur participation au marché du travail formel a connu une baisse tout au long des années 1990 (Banerjee, 2003). L'explication réside dans le fait que le poids relatif à la valorisation de l'éducation formelle anglophone et la plus grande compétitivité du marché de travail ont fini par retomber sur les épaules des mères et grand-mères (les belles-mères des premières) qui doivent, surtout les premières, dorénavant être éduquées pour être en mesure de se dédier intégralement et efficacement à l'éducation de leurs enfants[61]. Le deuxième constat de l'enquête menée par Donner dévoile la place de ces femmes dans la construction de ces réseaux éducationnels. Dans la mesure où ces classes moyennes prennent acte des transformations du marché du travail et de l'éducation requise pour accéder à des métiers mieux payés, non seulement « schooling dominates family life around the clock, and mothers are involved with school-related activities almost all day »[62], mais ces mères deviennent aussi les figures responsables du tissage des connexions et de la réunion des renseignements essentiels à propos des écoles les plus prisées. Comme le reconnaît aussi Mark Holmström, ces familles trouvent leur compte dans un investissement dans « knowledge, contacts and networks » (Holmström, 1999 *apud* Donner, 2005, p. 135).

Par ailleurs, pendant que nous discutions de sa scolarité dans les différentes villes où il a vécu avant ses études supérieures, je remarque qu'il utilise l'expression « in those days » à plusieurs reprises de manière à tracer une différence substantielle entre une époque passée et le temps présent.

---

[61] M.N. Srinivas (1977) avançait des propos similaires dans les années 1970.

[62] Le temps est le plus précieux des capitaux sociaux, étant le principe même de l'idée de scolarisation. Il n'est pas hasardeux que l'origine étymologique du mot « école » renvoie à la « *skholè* » de Platon, c'est-à-dire un espace de pensée caractérisé par le temps libre et libéré des préoccupations pratiques du monde, où la réflexion philosophique se réalise comme loisir studieux (Bourdieu, 2003, p. 28).

Me – I noticed that when you talk about your schooling, you say « in those days ». What do you mean by that?

Naranappa – Things changed a lot.

Me – How did they change? In what sense?

Naranappa – Everything have become more professional and competitive. I mean, I had no doubt that I was getting into St. Stephens College [the most reputed college in India], even though I didn't have a very strong... I did okay in the final years. Once I got rid of the Math and only focused on Humanities and Geography and things which I was allowed to do, I did ok. I didn't do super brilliantly, but I didn't ever doubt that you would get into St. Stephens College. Now, with those grades I don't think I would have any chance. So, everything is more competitive, there is also much higher level of professionalism. [...]

Me – And how was your experience at St. Stephens College?

Naranappa – I wasn't a serious student. I did everything else, bad things that I will not tell you about [he laughs]. But, I didn't do very well. I mean, I'd skip through the second class and in fact a teacher, someone's father, often says « oh, yeah, but there are people who got low second and are doing well in the History » [he laughs] and then he always cited my name [he laughs].

[...]

So, I did much better in my MA; then, I became serious and I did well. Basically the passage out, or the passage to everything in academia is to get a first class. So I got a first class. Then that opened doors. So then I ended up teaching at St Stephens College for two years.

Ces considérations nous renvoient au chapitre précédent, et rappellent notamment, depuis un autre point de vue, les mots d'Indira, issue d'une famille ultra-connectée socialement, sur les mutations dans un monde académique appartenant aux *hustlers*. Alors qu'Indira parle de contraintes pragmatiques concernant l'organisation de la recherche menant les jeunes docteurs à développer de nouvelles stratégies dans la construction de réseaux, Naranappa, à son tour, semble pointer plus explicitement la remise en cause croissante de certains privilèges de classe qui, il l'avoue, ont joué un rôle déterminant dans sa formation.

En effet, l'accès à un *college* comme St. Stephen's est aujourd'hui beaucoup plus difficile qu'il n'était il y a 20 ans, voire 10 ans. L'institution n'appliquant pas d'examens, la sélection est basée dans les résultats scolaires des candidats. Alors que, selon mes interlocuteurs, le *cutoff mark* pour être accepté à St. Stephen's à ce jour gravite autour de 97/100, il y a 15 ans ce seuil était de 85/100, et à l'époque de Naranappa même de 65/100. Par

contre, il y a un entretien dans lequel des questions sur les projets et les visions politiques[63] de ces jeunes sont posées, et comme j'ai entendu d'un certain nombre d'interlocuteurs, elles sont déterminantes dans la mesure où elles permettent la réalisation d'un choix plus subjectif de la part du jury de sélection. Par exemple, avoir étudié dans certains lycées de Delhi ou de l'Inde (comme à ladite Doon School) est clairement un atout, comme le jury de sélection le dit ouvertement, et peut peser dans la décision finale par-delà des critères quantitatifs. En somme, les résultats sont publiés en six étapes, avec une liste qui commence avec ceux qui ont 99/100 jusqu'à ceux qui ont les notes moins hautes (95/100 environ). À chaque fois qu'une liste est publiée, les personnes sélectionnées passent l'interview qui définit leur réussite ou échec. C'est précisément cette étape qui permet, jusqu'à présent, à ceux qui n'ont pas la notation exigée mais intègrent des réseaux familiaux bien connectés avec la haute administration de l'institution, ou qui ont étudié dans les lycées réputés, d'être acceptés.[64]

Il est à peine besoin de rappeler que St. Stephen's College est l'institution aussi mentionnée plus tôt par Binoy. Avoir étudié à St. Stephen's College est un symbole de prestige pérenne et engendreur des réseaux assez étendus socialement, même si les « Stephanians », comme j'ai entendu à plusieurs reprises, représentent un groupe extrêmement restreint. Une fois diplômés, ils restent en contact et constituent des réseaux amicaux et professionnels forts, comme je l'ai pu l'observer pendant mon terrain en Inde[65]. En effet, un nombre important de

---

[63] À titre d'exemple, le frère d'un interlocuteur qui a fait ses études à St. Stephen's vers la fin des années 1990, a été questionné sur sa position à l'égard des mouvements pour l'indépendance des Nagas, qui revendiquent plusieurs districts dans le nord-est du pays pour la création d'une Nagaland indépendante de l'Inde. Cet étudiant est lui-même d'origine Naga et à l'époque un traité de cessez-le-feu venait d'être signé de manière à clore une période de grande violence entre les différents groupes « tribaux » de la région et l'armée indienne. La « bonne réponse » à la question consistait à critiquer les mouvements pour l'indépendance.

[64] Il convient de noter que St. Stephen's College, étant lié à la Church of North India, est une « minority institution ». Comme je l'ai mentionné plus tôt, l'institution a été fondée par une mission anglicane au XIXe siècle. Le système indien de quotas oblige que 49% des places dans toutes les institutions d'enseignement supérieur soient réservées à des étudiants des catégories Scheduled Tribes (communautés tribales), Scheduled Castes (les castes répertoriées) et Other Backwards Classes (les groupes plus désavantagés économiquement). Dans ce contexte, St. Stephen's adopte une politique qui privilégie des étudiants chrétiens : selon son prospectus, 50% des places sont réservées à des étudiants de cette confession religieuse. En résulte qu'un certain nombre d'étudiants de confession chrétienne y sont acceptés malgré leurs notes bien inférieures à celles des étudiants non-chrétiens.

[65] Le couple qui m'hébergeait à Delhi travaille dans le cinéma indien : elle en tant que chargée de la production des films, lui en tant que réalisateur. Le père de celui-ci, qui a fait carrière comme distributeur de films – et qui habite avec le couple, comme il est habituel en Inde – avait envoyé son fils en Australie pour ses études en droit. Cependant, contre le souhait de son père, le jeune étudiant finira par faire des études en cinéma pour ensuite rentrer en Inde et se consacrer à ce métier – ce qui amènera son père à passer plus d'un an sans adresser la parole à son fils. Quoiqu'aucun d'eux n'ait étudié à St. Stephens College – il avait étudié à St. Xavier College à Delhi, alors qu'elle avait réalisé des études en ingénierie à Mumbai –, les visites de « Stephanians » étaient récurrentes lors de mon séjour chez eux. Ils habitent un condominium muré à Civil Lines, un ancien quartier de l'administration coloniale britannique, à présent reconverti en quartier de la haute bureaucratie, un quartier résidentiel pour une classe très aisée, et mènent une vie de rentiers disposant de beaucoup de temps libre pour ces visites. Elle ne travaille pas dans une production depuis plusieurs années, et la seule production réalisée par lui en tant que

mes interlocuteurs ont été des Stephanians, avant de partir à la Jawaharlal Nehru University ou de poursuivre leurs études à la Delhi University, démontrant la place centrale de ces trois institutions, et de la ville de Delhi, dans les circulations internationales étudiées dans cette thèse. Les souvenirs de Nikhil, rattaché à une université du nord de l'Angleterre, illustrent bien cette entrée dans une institution réservée aux « brillants » :

> St Stephens College, at that time at least, was the only college that held an interview. So, marks were just the first round, and then you had to go for an interview. And then I was asked very difficult questions in the interview. Luckily because of the readings, of wider readings I've done, the fact that I had read, always read beyond my school curriculum for fun, rather than just exams, helped me. *But I was not sure I would get in because I still remember one of my interviewers saying "we haven't heard of your school", so I went away from the interview thinking "they haven't even really heard of my schools, how am I going to get into?"*. But then I got in, and once I got in, the entire family rallied united. Even people who never agreed with each other united against me [because he had already been accepted at Hindus College, which he preferred] and said "no, now that you got into St. Stephen's you must join St. Stephen's College". So I did.

Selon les récits de mes interlocuteurs, avoir étudié à St. Stephen's College peut signifier une acceptation quasi automatique dans d'autres institutions au cours d'un parcours académique, tant en Inde qu'en Angleterre[66]. Les Stephanians trouvent gré aux yeux non seulement des jurys de sélection de master et doctorat à JNU, suite naturelle pour ceux qui cherchent à faire une carrière académique, mais aussi ailleurs dans les institutions britanniques recrutant des étudiants indiens. Un exemple récurrent de ces dynamiques, toujours selon mes interlocuteurs, est le processus de sélection en Inde pour les bourses de doctorat au Royaume-Uni attribuées dans le cadre du programme Commonwealth Scholarship and Fellowship (CSFP), l'un des plus importants programmes de financement d'études pour les étudiants indiens qui partent en Europe. Pour un nombre considérable de mes interlocuteurs, y compris ceux qui ont été boursiers, les origines sociales et le parcours institutionnel des postulants (qui vont souvent ensemble) sont déterminants pour les résultats, ce qui est parfois ouvertement

---

réalisateur principal date de 2011. Les « Stephanians » qui leur rendaient visite habitent soit dans le même quartier où, selon mon hébergeur, « everyone owns at least one million dollars », soit dans les quartiers du sud de la ville où, toujours selon lui, vivent ceux qui sont encore plus riches. En termes de débouchés professionnels, ces « héritiers », au sens de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron (1964), travaillent dans différents secteurs, tels que les finances et la technologie, la haute bureaucratie et le monde entrepreneurial. Je me souviens particulièrement de l'un de ses voisins, à la quarantaine comme mon ami, qui lui rendait visite fréquemment en portant toujours son molleton bleu avec une grande étoile blanche sous laquelle on lisait St. Stephen's College. Il en avait l'air très fier.

[66] Pour le cas français, voir notamment les travaux d'Irène Bellier sur le l'École Nationale d'Administration (1993).

rappelé par le jury – pour les résultats. Ceci est d'autant plus vrai que le processus de sélection des lauréats est conduit à Delhi : selon l'appel à candidatures pour l'année 2018-2019, « The preliminary selection of candidates for scholarships is carried out in India by the Ministry of Human Resource Development (MHRD), Department of Education, and Government of India. The preliminary selection is done through a process of shortlisting of applications, followed by personal interviews in New Delhi ».

Or, ce qui est spécialement significatif dans le récit de Naranappa est non seulement le sentiment de certitude vis-à-vis d'un *avenir à venir* qui, à son sens, lui était déjà assuré par son affiliation à la Doon School et ensuite à St. Stephen's College – et qui étaient eux-mêmes le résultat de connexions tissées par sa mère –, mais aussi la reconnaissance du fait que ces garanties ne sont plus d'actualité dans une époque de plus grande professionnalisation et compétition. À l'instar d'autres interlocuteurs, Naranappa parle de sa famille, et spécialement sa mère, comme source à la fois de soutien affectif et de ressources symboliques qui engendrent des sentiments d'assurance quant à sa position sociale et son avenir dans un monde qui lui offre un champ des possibles très élargi[67]. À ce sujet, Harish Trivedi, ancien professeur de littérature anglaise moderne à St. Stephen's College, docteur de l'University of Wales, écrit :

> One – perhaps the main – reason why five out of five young Stephanians can turn out to be officers in the Foreign Service or Indo-Anglian writers at their own sweet will is that they have, by birth and upbringing, attained a stage of socio-economic evolution which enables them to wield that magic wand of modern India, the English language, with cool idiomatic – and ideological – assurance, even complacency » (Trivedi, 1991, p. 184).

Alors qu'une sociologie de l'éducation bien connue (Bourdieu et Passeron 1964, 1970) a consolidé sa place en accordant grand poids aux origines sociales dans les trajectoires scolaires, en mettant en relief spécialement les privilèges de classe, une littérature inscrite mais critique de ces traditions de recherche (Bénéï, 2008 ; Gueye, 2001 ; Khan, 2015 ; Lahire, 1995 ; Srivastava, 1998) a fait son essor plus récemment en renouvelant les principes épistémologiques de la première. Au premier abord, ces recherches remettent en cause des approches excessivement déterministes et automatiques centrées sur la classe sociale et qui négligent d'autres éléments, tels que le genre, la race et, dans le cas indien, la caste. Cela devient d'autant

[67] Je reproduis ici une citation de Norbert Elias tirée du livre *Tableaux de Famille,* de Bernard Lahire : « J'ai une intuition qui me donne l'assurance que tout ira bien, finalement, et j'attribue cela à l'énorme sentiment de sécurité dont j'ai joui en tant qu'enfant unique, grâce à l'amour de mes parents » (Elias, 1991, p. 24 *apud* Lahire, 1995, p. 218).

plus important que les débats sur l'intersectionnalité gagnent en force (Collins et Bilge, 2016) et que ces dimensions multiples de l'existence sociale sont mises en analyse sur un pied d'égalité avec un concept aussi dominant historiquement que la classe. Qui plus est, nous voyons l'apparition d'un ensemble de travaux qui restitue ethnographiquement non seulement les mutations des dynamiques constitutives des trajectoires scolaires et professionnelles – comme je vise à le montrer dans ce chapitre –, mais aussi les représentations autour de ces transformations – et que Naranappa explicite depuis sa position d'initié.

Dans son livre intitulé *La nouvelle école des élites*, Shamus Khan brosse un tableau sensible et nuancé d'un paysage social aussi complexe qu'un « internat d'élite » qui se veut méritocratique. À partir d'une ethnographie de Saint Paul's School, institution figurant parmi les plus prestigieux et fortunés internats étatsuniens, l'auteur vise à contredire un certain nombre d'idées reçues et simplificatrices et pourtant largement partagées par les chercheurs travaillant sur l'éducation. Plus précisément, Shamus Khan cherche à montrer que si, d'un côté, les jeunes issus des élites – et qui continuent à avoir leur place privilégiée au sein de ces institutions – demeurent conscients des opportunités associées à leurs positions sociales, de l'autre une série de changements historiques donnant lieu au discours de la méritocratie et à la critique de l'aristocratisme fait que la grammaire des inégalités se transforme drastiquement.

Ici, les « fils de » n'ont plus une place de confort assurée par la force de la tradition – c'est-à-dire, par le fait que leur parents et grands-parents y ont étudié ou figurent sur les plaques de donateurs –, mais demeurent privilégiés par la maîtrise d'un ensemble de codes et d'un langage à la fois intellectuel et corporel qui leur permet de se faire une place en tant que bon élève. Même dans un contexte tellement privilégié, l'idée de la réussite par la naissance n'est plus valorisée au profit de celle de la réussite par « le travail dur », celui-ci étant l'aboutissement de « capacités individuelles ». Ce terme-ci, à son tour, constitue la conceptualisation d'un capital culturel qui, au-delà d'un ensemble de conditions concrètes et émotionnelles de réussite, se réalise en tant qu'apprentissage mitigé d'une aptitude à naviguer entre, et de négocier avec, les hiérarchies sociales sans pour autant les contester. Selon Khan, cette perspective sociologique est distincte d'une approche maintenant classique pour laquelle les hiérarchies sont explicitement activées et les pratiques de *distinction* mises en valeur. Comme le dit le sociologue, *l'arrogance* a progressivement laissé place à *l'aisance*, nouvelle marque du privilège :

> Pour trouver sa place à Saint-Paul, il faut assimiler l'omniprésence des rapports hiérarchiques (c'est-à-dire apprendre avec qui parler dans un cocktail, sur quels canapés s'asseoir, etc.), ainsi que le catalogue infini de règles souvent obscures qui encadrent

> depuis toujours le fonctionnement des établissements d'élite. Mais ici, au cœur de la nouvelle élite, il y a une modalité particulière : les hiérarchies peuvent être envisagées comme des échelles. Chacun doit accepter l'ordre établi, comme ses pères et grands-pères avant lui, mais il est possible aussi de progresser dans ce cadre hiérarchique en gravissant les échelons l'un après l'autre. Les hiérarchies ne sont plus aussi oppressantes que pendant une bonne partie de l'histoire des États-Unis ; elles sont la clé de l'ascension sociale et de la réussite. Dès lors, il est essentiel pour la perpétuation de l'élite que chaque génération nouvelle apprenne à négocier ces rapports hiérarchiques. Cette négociation prend la forme d'une compétence corporelle et relationnelle – un habitus pour reprendre le terme de Pierre Bourdieu. Nous le verrons : l'une des plus importantes missions de Saint-Paul – qui reste le plus souvent non formulée – consiste à aider ses élèves à développer ces compétences de négociation. (Khan, 2015, pp. 85-86)

Revenons à ce que me disaient Indira et Naranappa. Les paroles de la première sur les *hustlers* synthétisent bien ce dont nous parle Shamus Khan, puisque même si elle vient, tout comme ces élites de Saint-Paul, d'une famille fortunée et traditionnellement ancrée dans les espaces de prestige, sa place dans le monde académique a pu être bâtie grâce à son travail dur, son talent – j'entendais très souvent qu'ils étaient « les meilleurs » élèves – et son sens de mobilisation de contacts et de relations. En ce sens, la franchise de Naranappa, qui s'oppose au discours dominant centré exclusivement sur la notion du mérite, fait figure précisément de contraste qui renforce l'aspect systématique de la remarquable aisance dont il parle, il faut le dire, avec une remarquable aisance. Alors qu'Indira, comme il est habituel, n'évoque pas ces connexions – ou les transforme en relations amicales ordinaires, voire anecdotiques –, Naranappa est l'un de mes seuls interlocuteurs à mettre en relief l'importance de ces connexions pour son entrée dans les institutions de prestige, ainsi que le sentiment d'aisance liée à ses origines sociales, même si dans une certaine mesure mes interlocuteurs sont conscients de leurs privilèges. Si tous deux parlent de transformations contemporaines dans le milieu académique – Indira parle de nouvelles formes d'entrée dans la vie académique au travers de la stratégie du « hustler », tandis que Naranappa souligne la remise en cause des privilèges –, tous deux parlent d'un même processus. Pour le dire autrement, nous tournons à chaque fois le même caléidoscope dans lequel nous voyons à chaque fois autrement les mêmes éléments constitutifs des processus de production de carrières et réseaux académiques. Selon mes interlocuteurs, les coulisses de la vie académique changent, mais en quel termes ? Et comment ces transformations s'expriment-elles dans les stratégies de construction de réseaux ?

3.3. Anciens et nouveaux lieux de formation : de Tagore à Ambedkar

> All reform consists in a change in the notions, sentiments and mental attitudes of the people towards men and things.
>
> B.R. Ambedkar, *Annihilation of Caste*, 1936, p. 264.

> Unwilling to challenge Gandhi's ideas or his tactics in Congress, even Nehru reflexively associated Hinduism with the nation.
>
> Namit Arora, *The Lottery of Birth*, 2017, p. 267.

Si, d'un côté, l'idée d'une remise en cause de la place assurée des « élites » et d'apparition de nouvelles représentations de l'« intellectuel indien » est visible, de l'autre, ses significations et effets ne sont pas transparents. La manière dont ces processus opèrent varie énormément entre les différentes institutions et réseaux, comme j'ai pu le voir au cours de mes séjours dans différentes institutions en Angleterre, en Allemagne et en Inde. À l'occasion de mon séjour en Allemagne, par exemple, il est devenu clair pour moi que le profil des étudiants et jeunes chercheurs indiens affiliés au CeMIS – l'un des centres organisateurs des colloques qui ouvrent ce chapitre – incarnent de manière significativement plus visible le renouveau de ces circulations, en opposition à certains centres traditionnels de recherche et d'études indiens en Angleterre. Quoique participant, à l'instar des centres britanniques traditionnelles, à des réseaux constitués par les institutions indiennes de plus grand prestige (JNU, DU, CSDS, CSSSC), et des institutions européennes également proéminentes, la sociabilité, les thématiques de recherche et une certaine performativité quotidienne qui caractérise la vie académique ne répondait pas, par exemple, aux mêmes codes linguistiques, corporels ou vestimentaires que ceux très présents dans certains centres britanniques.

Au CeMIS – un centre fondé seulement en 2009, et donc moins marqué par les traditions et un certain statu quo malgré sa reconnaissance internationale – les études sur les discriminations de caste, la pauvreté et l'éducation sont au cœur de son programme de recherche et des projets financés en partenariat avec des centres indiens et européens. Cette orientation semble se traduire par le recrutement de doctorants et post-doctorants plus liés à des mouvements sociaux de base, venus d'origines sociales plus diverses et qui affectionnent

moins cet imaginaire de l'« intellectuel » dont je parlais dans la section précédente. Les groupes de recherche de ce centre se consacrent fortement à des sujets contemporains qui touchent les articulations entre éducation, pauvreté, mouvements sociaux, inégalités sociales, travail et développement. Un tel programme de recherche doit être situé autant dans sa mission que son contexte de création et financement. Le CeMIS, qui est « dedicated to research and teaching about economic and political development in modern India », est essentiellement financé par le gouvernement de la Basse-Saxe et la Volkswagen Foundation. La problématique des politiques scientifiques, dans leur dimension institutionnelle et individuelle, sera discutée davantage dans le chapitre 7. Pour l'instant, il suffit de situer ces transformations dans le contexte d'apparition de nouveaux réseaux institutionnels – que je décris en détail au début du premier chapitre – moins accaparées par des dynamiques historiques très marquées par des réseaux composés essentiellement d'*héritiers*.

Par ailleurs, le calendrier d'activités du CeMIS reflète aussi très bien son engagement politique envers des représentations de l'Inde, de l'académie indienne et de ses traditions intellectuelles qui sont moins dépendantes des figures auxquelles il est fait référence ci-dessus, quoique toujours centrées sur des traditions anglophones validées par les universités centrales de l'Inde, surtout Delhi, et très peu connectées aux débats sur les sciences sociales en contexte régional non-anglophone. En ce sens, le fait est que les circulations académiques entre l'Inde et l'Europe ne reflètent pas la diversité sociale et épistémique des sciences sociales indiennes.

Une situation ethnographique représentative de cette émergence de nouveaux intellectuels phares qui incarnent de nouvelles représentations peut être observé lors d'une célébration autour des 125 ans de la naissance de B.R. Ambedkar. Le CeMIS occupe deux étages d'un grand bâtiment situé vers le nord du campus de l'Université de Göttingen, juste au-dessus du Department of Indology and Tibetology – une situation qui n'est pas dépourvue d'ironie, vu que le premier s'opposerait à un regard traditionnel, voire dépassé, envers la société indienne contemporaine. Pendant mon séjour dans le centre, j'avais une place dans une des nombreuses salles réservées aux doctorants, qui comptaient chacune quatre personnes par salle. Les post-doctorants comme les professeurs invités, quant à eux, ont des bureaux individuels. Au deuxième étage se trouve la salle de séminaires où on se réunit toutes les semaines pour le séminaire du centre, où chercheurs du centre et invités interviennent, et qui constitue un moment fondamental de la vie scientifique du laboratoire. Cette structure privilégie une sociabilité quotidienne intense et la construction de forts liens intellectuels et affectifs, en plus d'une participation assidue aux différentes activités du centre dans la mesure où une partie

considérable de ses doctorants et chercheurs y travaillent de manière journalière et qu'il suffisait de descendre ou monter les escaliers pour s'y rendre et ensuite revenir à son poste de travail. C'est dans ce contexte qu'un jour je me joins, dans le hall du bâtiment, à la célébration des 125 ans de naissance de B.R. Ambedkar.

En y arrivant, on peut voir un grand poster avec l'inscription « Celebrating 125th Birth Anniversary of Babasaheb Dr. B.R. Ambedkar » et une grande photo d'Ambedkar. Devant le poster, placées sur une table, des fleurs de couleurs vives disposées dans un vase posé entre une petite statue de Bouddha et un exemplaire de la Constitution de l'Inde avec sa couverture rouge et des lettres dorées (voir l'image ci-dessous). À côté du panneau d'affichage, j'en repère un autre, celui-ci avec des photos historiques et des dessins satiriques qui ironisent sur des valeurs « brahmanistes », telles que le végétarisme, signe de pureté dans le cadre du système de castes. La présence de ces trois objets sur la table n'est pas due au hasard. Les fleurs sont un élément très commun des moments d'hommage (ou rituels) en Inde, étant même le symbole de ce type d'acte dans toutes ses formes (religieuse, politique, familiale, matrimoniale etc.). Le bouddha représente le combat politique et personnel mené par Ambedkar contre le système de caste, et progressivement contre l'hindouisme comme religion basée sur ce système, ce qui aboutira à sa conversion au bouddhisme quelques années avant sa disparition. Il est nécessaire de souligner que certains des chercheurs du CeMIS conduisaient des recherches sur les mouvements bouddhistes tamuls et les mouvements *Dalits* fortement influencés par Ambedkar. La Constitution Indienne est une référence à la participation centrale d'Ambedkar, avocat de formation et homme politique, dans la rédaction de la constitution indienne et sa position comme premier Law Minister de l'Inde indépendante sous le gouvernement de Nehru.

Image 3 - Le bouddha, les fleurs et la Constitution de l'Inde. Crédits : Page Facebook du CeMIS.

Image 4 - Étudiants et chercheurs du CeMIS. Sur la droite, photographies et dessins satiriques exposés lors de la célébration. Crédits : Page Facebook du CeMIS.

Considéré comme l'un des grands leaders politiques indiens du XXe siècle, à côté de Gandhi et Nehru, Ambedkar a fait sa place dans le débat public indien à partir des années 1920 en dénonçant l'« intouchabilité » et le système de caste comme un « système d'esclavage » cruel. En effet, Ambedkar était lui-même né dans une famille de caste « intouchable » Mahar du Maharastra qui, comme le rappelle Sunil Khilnani, « lifted himself out of the near universal illiteracy of his caste to gain doctorates from Columbia and London universities, pass the bar at Gray's Inn, and become the leader of India's most oppressed groups » (Khilnani, 1997, p. 7). En étant le premier « intouchable » à réaliser des études et à avoir des qualifications professionnelles « occidentales » (Bayly, 1999, p. 257), il n'est pas surprenant qu'il ait été le premier à réussir à se faire une place dans le débat public colonial et à être écouté en tant qu'« intellectuel » chez les « élites » indiennes.

Quoique la critique de l'« intouchabilité » était à priori partagée entre ces trois figures politiques de proue de l'époque (Ambedkar, Gandhi et Nehru), leurs visions du système de caste et la place de celle-ci dans la société indienne ont fait l'objet d'une longue controverse ; et

c'est par ce point précis qu'Ambedkar a su consolider sa place comme leadeur politique et intellectuel majeur des groupes marginalisés d'alors et d'aujourd'hui. D'une part, ses positions républicaines s'opposaient à celles de Nehru qui, contrairement à Ambedkar, considérait indésirable de voir la caste figurer comme élément de définition des principes électoraux et des politiques publiques, quoique les deux coïncidaient dans une même philosophie de critique du système de caste. D'autre part, et c'est le plus important, Ambedkar livrerait une bataille politique contre la figure de Gandhi concernant l'existence du système de caste : alors que Gandhi, dans sa quête spirituelle et politique anticoloniale, défendait la maintenance d'un système de castes tout en refusant la pratique de l'intouchabilité, Ambedkar s'en démarque en prônant l'anéantissement de la caste. Ses débats avec Gandhi sont un chapitre majeur de l'histoire indienne, ayant survécus par le biais d'enregistrements et publications devenues incontournables en Histoire de l'Asie du Sud (Ambedkar, 1936, 1945). Ses différences avec Gandhi vis-à-vis du système de castes et de l'hindouisme auront pour résultat la marginalisation politique d'Ambedkar par certains groupes anticoloniaux[68]. Par ailleurs, ses différences avec Nehru à propos de la dérogation de la Hindu Law conduiront au départ d'Ambedkar de sa charge de Law Minister du gouvernement de Nehru[69].

L'image d'Ambedkar est très présente dans le paysage universitaire indien, aussi bien parmi les chercheurs que les étudiants, par le biais d'un grand nombre de publications le concernant et d'hommages institutionnels. Soit qu'il figure sur les graffitis révolutionnaires peints sur les murs de la bibliothèque centrale de JNU, soit sous la forme d'un buste qui trône devant la School of Social Sciences de l'University of Pune, soit comme intellectuel de référence pour les manifestants de l'University of Delhi pendant les rassemblements contre les discriminations de caste dans les campus indiens, croiser l'image d'Ambedkar dans l'académie

[68] Ambedkar ouvre son *Undelivered Speech* de 1936 ainsi : « Friends, I am really sorry for the members of the Jat-Pat Todak Mandal who have so very kindly invited me to preside over this conference. I am sure they will be asked many questions for having selected ma as the president. [...] I have criticised the Hindus. I have questioned the authority of the Mahatma whom they revere. They hate me. To them I am a snake in the garden » (Ambedkar, 2016, p. 207).

[69] Hindu Law désigne un ensemble de codes de loi observés par des groupes hindous, jains et sikhs, institutionnalisés depuis la période coloniale, mais peut désigner aussi, dans son acception moderne, la survivance de ces codes par le moyen de la jurisprudence et ratifiées dans la Constitution promulguée en 1950. L'Hindu Law interdisait, par exemple, le droit à la propriété pour les femmes, ainsi que leur droit de divorcer alors que les hommes avaient le droit à plusieurs mariages. Ambedkar, qui était proche des mouvements de femmes *Dalits*, a travaillé en tant que Law Minister pour la promulgation de l'Hindu Code Bill qui abolissait ces interdictions. Cependant, n'ayant pas le support nécessaire du gouvernement de Nehru quittera ses fonctions en 1950 (Kumar, 2010, p. 214).

indienne n'est pas rare. Néanmoins, comme j'essaie de le montrer ici, quand il s'agit des représentations autour d'une certaine culture érudite indienne hégémonique en Europe, les noms et visages de Gandhi, Tagore et Nehru, pour en mentionner seulement quelques-uns, dominent sans conteste. C'est dans ce contexte qu'une activité comme celle organisée par le CeMIS informe de nouvelles formes de construction de sujets académiques d'origine indienne en Europe, ou, pour le dire autrement, de la construction de représentations d'une tradition intellectuelle indienne, et par conséquent de « l'intellectuel indien » moins centrées sur une histoire des hautes castes – quoique toujours très masculine. Mon argument ici est que ces représentations ne sont pas anodines, et ont des incidences sur la production des réseaux eux-mêmes et que, inversement, l'incorporation d'étudiants et chercheurs venus de contextes sociaux plus divers brise l'hégémonie de ces imaginaires.

La question qui se pose au vu de ce scénario est celle du tissage des réseaux par ces *hustlers*. Comment, concrètement, ces personnes tissent des liens académiques transnationaux quand ceux-ci ne sont pas le déploiement de leurs réseaux familiaux ou sociaux ? Une partie de la réponse à cette question a déjà été esquissée dans les pages précédentes de ce chapitre : la création de nouveaux centres de recherche, moins ancrés dans les circuits traditionnels de circulation, a engendré un contexte institutionnel moins restrictif en termes d'origine sociale. Néanmoins, il est important de montrer comment ces parcours se produisent, quelles stratégies sont employées et comment ces chercheurs se positionnent face à ce milieu en transformation.

3.4. Du postcolonial au global : au-delà du « hustler »

British Library, Londres, janvier 2016. C'est dans le café de la grande bibliothèque de ce lieu de rencontre quotidienne de chercheurs sud-asiatiques en Angleterre, surtout en raison des archives disponibles dans sa salle Asian and African Studies, que Masood me donne rendez-vous. *Lecturer* en anthropologie dans une université au nord du Royaume-Uni, il passe la plupart de son temps à Londres, où sa femme, doctorante en relations internationales, travaille dans un projet de développement mené par une compagnie privée. D'origine népalaise, ce couple formé à l'intersection entre les sciences sociales et le développement international illustre la mise en œuvre de certaines stratégies assez répandues parmi mes interlocuteurs faisant preuve d'un parcours de mobilité sociale et de réussite professionnelle. Comme je le montre ci-dessous, cela se caractérise souvent par des compromis en termes de conception et de mise en place de projets de vie, tels que le transit entre différentes disciplines

et une disposition accrue à la mobilité géographique. Son parcours nous permet d'ouvrir une discussion sur ce que Gilberto Velho, influencé par le sociologue Alfred Schultz, désigne comme le *champ des possibles* dans la construction à la fois de *projets* et de *trajectoires* :

> Projet, selon cet auteur, est la *conduite organisée pour atteindre des objectifs spécifiques*. Afin de faire face au possible biais rationaliste, centré sur la conscience individuelle, nous pouvons nous appuyer sur la notion de *champ des possibles* en tant que dimensions socioculturelle, espace de formulation et réalisation de projets. Ainsi, en évitant un volontarisme individualiste agonistique ou un déterminisme socioculturel rigide, les notions de projet et champ des possibles peuvent contribuer à l'analyse de trajectoires et biographies en tant qu'expression d'un cadre socio-historique, sans pour autant les évacuer arbitrairement de leurs particularismes et singularités. (Velho, 2013, p. 132, ma traduction)

Dans le cadre d'une anthropologie urbaine naissante dans les années 1970, Velho s'intéresse à la construction de projets de vie et de trajectoires individuelles en rapport aux valeurs modernes d'une société moderne où l'individu devient l'unité sociologique par excellence mais n'est d'aucune manière détaché d'un contexte macrosociologique à l'intérieur duquel il navigue. Cet univers de possibilités, de présents et futurs envisageables, qu'il nomme *champ de possibles*, est continuellement traversée et reformulé selon un nombre de conditions matérielles et symboliques – tel que la maitrise de codes culturels, moralités, dispositions et intérêts propres à un groupe – qui sont quant à elles toujours en mutation.

> In any case, the project is not a purely internal, subjective phenomenon. It is formulated and elaborated in a field of possibilities that is circumscribed historically and culturally, as much in terms of the concept of the individual itself as in terms of themes, priorities, and existing cultural paradigms. (Velho, 1992, p. 14)

Velho apporte ainsi sa contribution à la réflexion sur les rapports complexes entre, d'un côté, les conditions sociales de formulation et réalisation de projets de vie et, de l'autre, la place de la capacité d'agir des individus sans tomber dans le piège d'un individualisme méthodologique outrancier. Certes, un tel cadre théorique est applicable à tous les cas évoqués jusqu'ici, puisque tous mes interlocuteurs ont tout au long de leur vie formulé et mené, de manière plus ou moins consciente, des projets eux-mêmes dynamiques en vue des nouvelles expériences et possibilités qui s'ouvraient à eux à différents moments de leur vie. Je voudrais employer ce cadre d'analyse à propos de la trajectoire de Masood de manière à entamer une discussion sur les trajectoires en tant que concept que je développerai progressivement au long de cette thèse.

Masood est né dans les années 1970 dans un village encastré dans les vallées du Népal. Son père était fonctionnaire diplômé de l'université, alors que sa mère, femme au foyer, a eu une très faible scolarisation : elle peut, m'explique-t-il, signer son nom et lire la une des journaux. Malgré son appartenance à une famille brahmanique – il m'avouera plus tard qu'il s'agit d'une famille mixte, ayant des proches parents *Dalits* et d'autres castes aussi –, il vit selon les conditions économiques modestes propres à une famille de classe moyenne inférieure d'un petit village. Il sera scolarisé dans une école publique locale, où les classes sont dispensées en népali – ce qui c'était le cas même pour les cours hebdomadaires d'anglais – jusqu'à ce qu'il déménage à Katmandu, en 1996, pour sa licence en sciences exactes. Un peu plus tard, son père finira lui-aussi par être transféré vers la capitale pour travailler dans un poste lié au Ministère de l'Éducation. En somme, la condition de Masood est socialement et économiquement mitigée : il appartient à une famille qu'il qualifie de « classe moyenne inférieure », brahmane mixte, d'un petit village népalais, et n'ayant pas eu une éducation anglophone. Son parcours n'est donc pas tout à fait celui de mes interlocuteurs de classe moyenne supérieure urbaines, ni celui des personnes de basse caste que j'ai rencontrées. Les dépenses relatives à ses études supérieures, par exemple, réalisées dans une institution privée à Katmandu, ont été l'objet d'une grande discussion avec son père : bien qu'il ait pu accomplir ses études, il travaillait pour des compagnies privées durant les trois ans de licence pour pouvoir financer son éducation.

Son option initiale pour une licence en sciences exactes sera présidée par un raisonnement pragmatique relatif à son futur professionnel. Son souhait d'étudier la sociologie est vite écarté : prendre le chemin des sciences humaines, selon l'avis de sa famille, ne peut avoir d'autre débouché que celui, mal rémunéré, d'enseignant à l'école. Néanmoins, initialement inscrit dans une licence de sciences exactes, il découvrira une formation nouvellement créée en *Social Work*, qu'il associe a priori à la sociologie, offerte par un prestigieux *college* de l'University of Katmandu. Il souligne que l'institution était connue, le nombre d'étudiants était limité, et que, à la différence de la formation homonyme aux États-Unis ou au Royaume-Uni, le cours était proche des *Development Studies*. Tout cela a un effet rassurant sur lui et sa famille, car l'aspect professionnalisant faisait de celle-ci une entreprise prometteuse : « If you do this course, it's very likely that you will get employed in the development sector », dit-il.

Pendant cette période, il suit des cours avec plusieurs professeurs invités indiens. C'est au cours de ces années que l'opportunité de faire un master au Tata Institute of Social Sciences (TISS) de Mumbai, l'une des institutions indiennes plus reconnues dans le domaine, deviendra un projet pour lui. Accompagné de quelques camarades de licence, il entreprendra un voyage de train de trois jours vers Mumbai pour les examens d'entrée : ce mouvement international et institutionnel semblait alors naturel non seulement pour lui, mais aussi pour plusieurs des étudiants en *Social Work* aspirant à une carrière fructueuse dans le secteur du développement. Alors que pour ces jeunes partir en Inde est une manière de « improve your academic credentials », pour d'autres, venant des familles les plus aisées, partir aux États-Unis est le choix le plus évident. Une fois en Inde au tout début des années 2000, il nourrit le projet de partir au Royaume-Uni, ce qui sera possible, selon lui, grâce à l'internet. Alors que la postulation pour des institutions européenne était en principe long et couteux, car il demandait l'envoi de plusieurs lettres, ce nouvel outil informatique permettait à ceux qui y avaient l'accès de se renseigner et postuler pour des études et financements de manière plus autonome – parce que moins dépendante de réseaux d'interconnaissance – et moins onéreuse :

> If there was no internet, I wouldn't have never come to the UK. It was the discovery of internet, in the beginning of the 2000s somehow, that... When I was in Bombay, I got exposed to that. [...] It was fascinating discovering universities when I was studying in India, it's like... *a few of my colleagues had already picked their thesis because they had in their family people who gone to Britain for studies, Oxford and Cambridge and so on, and had already began to apply for their studies. So I also took advantage of that,* and I had an email facility at the university – you had to pay for it – and we had an e-mail address. So at that time having an e-mail address was such a big thing I could write to anyone. You know, you have internet access, you see e-mail address... if you write anyone would have replied at that time. I think about writing to, you know, big institutions to ask for documents for example [...] We knew that if you write an e-mail, within few hours you would get the document, because there were very few people that use that, and we took maximum advantage of that. Also asking for prospectus of universities from the UK. So, my roommate in Mumbai and I would have lots and lots of pre-prospectus sent. We just need to drop an email. Internet is probably how I got exposed to the UK. I wouldn't have seen or heard of the university or the centre where I did my PhD, or my supervisor if there was no internet. I don't remember any work by my supervisor being taught in my class ever, in Nepal or India. So I think internet had a huge role. [...] It wasn't available to many of my classmates who didn't go to Bombay to study; or maybe my older cousins, who never got that exposure. [...] Before you had to write a letter to get the prospectus, and it costed money to write a letter to Britain from Nepal or India, but e-mail was free: you copy and paste any number of e-mails.

Quoique possiblement anecdotique aujourd'hui, le fait d'avoir accès à l'internet et à un ordinateur est vu comme un élément central pour la possibilité de son départ au Royaume-Uni. L'internet devient un apparat qui lui permet de compenser sa position d'outsider des réseaux académiques internationaux, alors que ses camarades qui partaient à l'étranger étaient virtuellement tous nés au sein de familles avec connexions internationales.

Après avoir candidaté pour plusieurs universités britanniques, une seule lui accorde un financement partiel pour son doctorat en anthropologie. Le Népal ne faisant pas partie du Commonwealth of Nations, les Commonwealth Scholarships ne sont pas une option pour lui – à la différence de ses collègues indiens –, et seulement après trois ans, période pendant laquelle il travaille comme consultant, il sera lauréat d'une bourse dans le cadre du Overseas Research Students Awards Scheme (ORSAS). Cette bourse, cependant, ne couvre que les droits d'inscription à l'université et celle-ci lui offre quelques enseignements rémunérés à l'heure qui lui permettront d'avoir des faibles ressources. À cela, il rajoute des économies réalisées au long de trois ans de travail après son master et qui seront suffisantes pour arrondir ses fins de mois. Il prend aussi en compte le fait de passer sa seconde année de travail de terrain au Népal, où ses dépenses seront modiques par rapport au coût de vie au Royaume-Uni, afin de prévoir un budget capable de financer son doctorat en entier.

Ses études achevées, il occupera des postes temporaires d'enseignement dans quelques universités du Royaume-Uni pendant deux ans avant de rejoindre une institution étasunienne pour une position sans *tenure track*[70]. Il raconte qu'à la suite de son doctorat, il cherchait alors du travail dans toute l'Europe, Inde, Népal et États-Unis. Son retour au Royaume-Uni se produira grâce à une offre de son université *alma mater*, qui lui offre une position permanente comme Lecturer.

Faisons un bref arrêt sur images ici. Le parcours restitué entre sa scolarisation non-anglophone dans un petit village du Népal et sa position comme *Lecturer* au sein d'une importante université britannique nous permet de repérer l'occurrence d'un certain nombre de stratégies, transformations de projets et ouvertures de possibilités qui ont trait à des stratégies

[70] *Tenure* est le terme qui désigne un poste d'enseignement universitaire permanent et stable dans certains pays, dont les États-Unis. Un enseignant employé sous le régime de *tenure* ne peut pas être démis sans une justification ou sans cause exceptionnelle. En termes de droits et carrière, la *tenure* peut être comparé au concours de Maître de Conférence en France, à la différence qu'aux États-Unis la *tenure* n'accorde pas le titre de fonctionnaire. Par conséquent, *tenure track* désigne une période, sept ou huit ans environ, durant lequel le professionnel doit maintenir un certain niveau de « productivité » avant d'être évalué par un comité qui lui accordera, ou non, la *tenure*.

personnelles de transition entre différents domaines de la connaissance, institutions et pays et, à la fois, des transformations macrosociologiques qui refaçonnent sans arrêt ses projets et perspectives : la création des nouveaux cours en *Social Work*, ce qui lui permet une formation négociée entre la sociologie et une carrière avec de bonnes perspectives d'employabilité ; le déplacement de son père d'une position plutôt locale vers la capitale et le Ministère de l'Éducation, ce qui lui donne accès à des capitaux financiers et symboliques plus importants ; le processus de libéralisation économique en Asie du Sud en conjonction avec l'émergence d'études de développement prometteuses ; et la relative popularisation de l'internet, qu'il estime être un fait clé dans l'accès à l'information concernant les institutions et potentiels directeurs de recherche au Royaume-Uni.

Certes, on pourrait argumenter que ces stratégies sont partagées par toute personne faisant une carrière académique, ayant n'importe quelle origine sociale ou géographique, ce qui serait sans doute vrai : les « héritiers » adoptent eux aussi des stratégies diverses selon des contextes en transformation, et mènent aussi des projets dynamiques dans l'espace et le temps. Cependant, je voudrais souligner qu'une telle plasticité, surtout celle concernant les affiliations disciplinaires de Masood – il parle avec fierté de son parcours multidisciplinaire et de son intérêt centré plutôt sur une thématique que sur une discipline – représente bien la figure du *hustler* évoquée par Indira et partagée par plusieurs de mes interlocuteurs. Mais en quoi ces récits de mobilité sociale se différentient-ils de ceux livrés par la plupart de mes interlocuteurs, qui viennent de familles de classe moyenne supérieure mieux connectées à ces réseaux ?

Premièrement, la certitude par rapport au futur, dont mes interlocuteurs plus aisés font preuve et qui est déterminante dans la construction de ces projets, ne fait pas partie des récits comme celui de Masood. Les incertitudes des premiers quant à leur carrière académique relèvent plutôt de doutes par rapport à leurs désirs de s'investir dans la recherche ou dans un autre métier, alors que dans les parcours de mobilité sociale les incertitudes ont plutôt trait aux conditions concrètes de sa réalisation. Deuxièmement, les liens institutionnels qu'il tisse, et cela transparaît dans son récit, ne sont pas autant déterminés par des relations interpersonnelles que dans le cas de la plupart de mes interlocuteurs – comme Indira qui a été encouragée par un haut administrateur de l'université, ou Naranappa qui est accepté à la Doon School grâce aux connexions de sa mère. Et cela se répète dans d'autres récits de mobilité sociale – bien qu'on parle d'une mobilité relative dans le cas de Masood, car il vient d'une famille de fonctionnaires de classe moyenne issue d'un petit village népalais – où la prédominance d'un sens de *stratégie*

contraste avec la récurrence des *choix* qui sont au cœur des *récits* de mes interlocuteurs plus aisés.

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que les chercheurs de classe moyenne urbaine et de hautes castes n'ont pas eux aussi recours, dans la pratique, à des stratégies définies par des contingences institutionnelles et économiques, ou qu'ils ne font pas face à des incertitudes par rapport à leur futur, ou encore qu'ils ne doivent pas reformuler leurs projets selon des conditions changeantes. En effet, la mobilisation d'un certain capital social et culturel dont ils bénéficient implique en soi des stratégies et ne sont utiles qu'en rapport à des possibilités qui leur sont envisageables à chaque moment, même si pour les uns ce *champ des possibles* s'avère plus étendu que pour les autres quand il s'agit d'un projet centré autour de la vie académique. Regardons, par exemple, le fait que pour Indira, Binoy et Naranappa un parcours d'études prestigieux, ainsi que l'idée de se construire une carrière académique au sein d'institutions reconnues leur semble, d'après leur récits, un acquis ; alors que pour Masood et Mary (ou encore les étudiants de Delhi que je cite dans le chapitre précèdent, Apu et Arif), le parcours international et ensuite l'employabilité en Europe, deviennent une aspiration à mesure qu'ils franchissent certaines étapes qui leur font envisager de nouvelles possibilités. L'élargissement de ces champs de possibles s'opère non seulement en raison de nouvelles conditions concrètes de réalisation de certains projets – affirmation qui serait trop simpliste et déterministe –, mais aussi en raison d'une transformation continuelle de leurs dispositions intellectuelles, affectives, politiques et morales, ainsi que des représentations de soi, vis-à-vis de nouvelles expériences, milieux et codes sociaux. Parmi ces métamorphoses, on peut évoquer le cadre social et familial changeant dans lequel Masood s'est formé en tant qu'étudiant et chercheur, mais aussi les transformations au niveau des représentations de « l'intellectuel indien » dont j'ai traité plus haut.

Par ailleurs, je ne saurais suggérer que ceux ayant été socialisés à l'intérieur de réseaux familiaux et académiques privilégiés – plusieurs sont fils de professeurs universitaires et diplomates, par exemple – sont à l'abri d'incertitudes, voire d'une certaine angoisse quant à leur avenir. Et cela est d'autant plus vrai qu'on porte notre attention sur des générations plus jeunes. Comme le rappelle Naranappa : « Everything has become more professional and competitive. [...] Now, with those grades I don't think I would have any chance. » Mon interlocuteur parle ici de transformations dans le monde académique qui tendent toucher à tous ceux qui ont été formés à partir de la dernière décennie, y compris ceux bénéficiant d'un capital culturel et social avantageux pour se construire des réseaux académiques. Comme le rappelle Samus Khan

(2015), le capital social – bien représenté par l'image du « fils de » – ne suffit plus à assurer une place dans les institutions de prestige, de plus en plus fondées sur le discours de la méritocratie individuelle – qui à son tour, tout en privilégiant les élèves « excellents », finit par cacher les structures d'inégalité toujours existantes.

Les nouvelles logiques présidant les parcours académiques dont Naranappa rend compte sont directement liées à des transformations contemporaines plus larges de la vie académique, concernant notamment les métamorphoses des politiques scientifiques internationales à partir du tournant du XXIe siècle, restitués par le récit de Masood. Plus précisément, la globalisation des sciences sociales remet en question les éléments décisifs pour la construction d'une vie académique – et au fond, Indira nous parle de cela lorsqu'elle parle des *hustlers*.

CONCLUSION DE LA PARTIE I

La *Partie I* de la thèse a été consacrée à l'observation des évolutions historiques qui sont en cours et qui caractérisent ce milieu d'études sud-asiatiques en Europe dont font partie mes interlocuteurs. Plus précisément, elle a cherché à mettre en évidence l'existence non seulement de nouvelles représentations et imaginaires, mais surtout de nouveaux arrivants qui incarnent des tensions propres à ce nouveau contexte historique et institutionnel. Pour ce faire, j'ai eu recours à trois registres différents et que je juge complémentaires.

Le premier chapitre, *Espaces de circulations postcoloniales : restitutions ethnographiques et historiques* a posé les bases ethnographiques et historiques pour les chapitres suivants. Dans sa première partie, il entreprend la description de deux colloques organisés par des réseaux académiques qui s'enchevêtrent afin de montrer ethnographiquement la constitution sociale de ces réseaux, aussi bien que de leurs marges. Par ailleurs, il évoque une série d'éléments qui seront repris tout au long de la thèse. Son objectif est d'accorder de la spatialité, certaine concrétude et unicité à ce terrain que j'aborde de manière plus kaléidoscopique ensuite. Dans sa deuxième partie, une brève histoire des circulations académiques entre l'Inde et l'Angleterre est brossée, en portant une attention accentuée sur le rôle joué par la SOAS dans une politique d'accueil d'étudiants. Il y est question aussi des évolutions plus récentes de ces circulations, et qui ont trait à l'argument général de cette thèse.

Le chapitre 2, *Tisser les réseaux : les héritiers et les « hustlers »*, constitue le premier chapitre analytique de la thèse. À partir des discours de mes interlocuteurs les plus privilégiés socialement, il explore la perception de ces « héritiers » d'un capital symbolique extrêmement privilégié sur les transformations contemporaines de l'académie. Ce chapitre pose les bases pour une discussion plus ample sur une relative et limitée ouverture du champ des études indianistes à ces chercheurs de basses castes et de milieux moins traditionnellement associés aux circulations coloniales et postcoloniales amplement documentés par la littérature spécialisée. Un point crucial dans ce chapitre est l'analyse de l'ouvrage de Christopher Fuller et Haripriya Narasimhan qui représentent une posture théorique assez répandue d'évacuation des questions de caste quand il s'agit de la mobilité sociale dans les milieux savants, surtout ceux dominés par les groupes d'où viennent l'auteur en question. Je montre qu'un tel argument ne peut être soutenu que dans la mesure où une certaine notion de l'« intellectuel indien » de haute caste, moderne et progressiste demeure naturalisée. Ce modèle a recours la

romantisation d'un certain type d'intellectualisme anglophile certes progressiste (anti-caste et libéral), mais qui ne s'efforce pas de tourner contre soi le sabre de la critique sociologique.

Le chapitre 3, *Nouveaux sujets, nouvelles représentations : la contestation des « élites »*, montre comment « things have changed a lot ». Dans ce chapitre, j'inverse le prisme d'analyse pour montrer que ces mêmes héritiers sont conscients d'un processus de contestation de leurs privilèges. Ce mouvement nous permet de percevoir un processus graduel non seulement des institutions mais aussi des représentations classiques autour de l'« intellectuel indien ». La première moitié du chapitre atteste ethnographiquement d'une prise de conscience de ces chercheurs aujourd'hui établis face à une reconfiguration des réseaux académiques et des stratégies de construction de carrière. Dans la seconde partie du chapitre, je me consacre davantage à ces nouveaux modèles intellectuels au sein des milieux indianistes en Europe, incarnés surtout dans la figure d'Ambedkar. Ces transformations, je le soutiens, sont liés à une lente et encore restreinte transformation du profil de ces milieux, jusqu'ici éminemment de haute caste. Je voudrais cependant souligner que mon intention n'est pas celle de suggérer l'existence d'une « démocratisation » (pour employer un mot propre au lexique libéral réformiste) de ces réseaux. Et ceci non seulement parce que les capitaux demandés pour y accéder se transforment très lentement (maîtrise de l'anglais, diplômes prestigieux, et certains habitus), mais aussi parce que la précarisation de ces vies académiques, comme je le montrerai dans la partie III de la thèse, créent de nouvelles conditions de réussite, et qui sont liées aux capitaux économiques et symboliques dont on dispose.

Mon intention avec cette approche en trois chapitres si différents est de regarder ce milieu pas uniquement depuis différents points de vue, mais surtout à partir de différentes vues sur un même point. Ce qu'on observe ainsi est un ensemble de tensions qui en disent long de la nature même des transformations en cours, mais surtout de la manière dont elles sont élaborées par les différents sujets impliqués. Je dessine ici les bases pour un argument de cette thèse qui consiste à affirmer un passage d'une dynamique interprétée par le lexique du *postcolonial* vers une autre interprétée par le lexique du *global* ou du *transnational*. Ainsi, la création de nouveaux centres de recherche, l'adoption de nouvelles formes de coopération scientifique, l'émergence de nouvelles figures intellectuelles (comme Ambedkar) et la rentrée de nouveaux sujets en même temps qui attestent d'évolutions dans les rapports de circulation et de production d'un terrain dans lequel des carrières sont construites, met au grand jour les continuités historiques qui sont resignifiés au moyen d'un imaginaire propre. Cela ne veut pas dire que je souscris ces discours « globaux », sinon que je constate une appropriation de ces

dynamiques postcoloniales qui sont certes transformées dans le cadre d'un discours de la « globalisation des sciences sociales » qui n'efface pas cette histoire – en réalité en fait un capital académique théorisé et vendu comme une rénovation de ces relations –, mais qui efface les conditions subjectives d'expérience de ces nouveaux sujets. Autrement dit, le discours de la globalisation apparaît comme une opportunité méritocratique du moment qu'elle viabilise la massification des circulations, tout en effaçant les continuités de ces réseaux postcoloniaux. Des continuités qui ne sont pas simplement historiques, comme des imaginaires et discours abstraits, mais corporelles et très ordinairement vécus.

PARTIE II – LES MOTS, LES ÉMOTIONS, LES CORPS

4. UN TERRAIN INCARNÉ : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

> History gets written with the mind holding the pen. What would it look like, what would it read like, if it got written with the body holding the pen?
>
> Morris Berman, *Coming to Our Senses*, 1989, p. 110.

Pendant mon terrain en Angleterre, j'étais informellement rattaché à un traditionnel centre de recherche (que j'appellerai ici *Laboratoire*) d'une université très réputée (que j'appellerai ici *Université*). Avant mon départ, j'avais contacté la directrice du Laboratoire afin de demander son autorisation pour participer à la vie du centre et travailler dans sa bibliothèque. Il s'agissait d'un rattachement informel, mais qui me permettait principalement de nouer des relations avec ses étudiants et chercheurs durant mon séjour dans le pays. La directrice, une chercheuse indienne du Bengale Occidental, a répondu de manière accueillante ma demande de séjour et quelques jours après mon arrivée, je me suis rendu sur le site du Laboratoire. La période initiale de mon terrain, surtout les deux premiers mois, était marquée par mon état d'esprit souvent agité. Non seulement je m'attendais à certaine résistance de la part de mes interlocuteurs – à partir des interviews que j'avais conduits avant mon départ, et que j'explore ci-dessous –, mais je me souciais aussi de mes compétences en anglais dans un contexte académique comme celui de l'Université. Je me retrouvais souvent en état de grande anxiété qui s'est quelques fois somatisée, ou « sémantisée »[71], par des maux d'estomac qui précédaient mes premières visites sur le site ou des rencontres importantes. Ma réaction immédiate à cet état physique était celle d'un moralisme auto-infligé qui m'amenait à une attitude très peu efficace de culpabilisation et questionnement de ma légitimité comme chercheur[72]. Ce ne sera que plus tard, et progressivement, que je réaliserai que ces ressentis

[71] David Le Breton propose une intéressante relation entre « somatisation » et « sémantisation » : « Le corporel et le psychique, enchevêtrés au social, ne font qu'un car toutes les composantes de la condition humaine sont de nature symbolique. Toute somatisation est sémantisation. Il n'est de corps que de sens [Le Breton, 2008] » (Le Breton, 2009, p. 326).

[72] Dans ses réflexions sur le travail de terrain, Sophie Caratini consacre une longue réflexion sur les non-dits du travail anthropologique et ses effets sur la psyché : « L'Autre se tait, ou même sourit tandis que l'anthropologue sent monter en lui le doute vertigineux de la science victorieuse. Tout d'abord, il écarte : non, pas ça, ce n'est pas possible, ce n'est pas la science, c'est moi. Alors il doute de son savoir, puis de ses capacités, et le voyage tourne à l'errance. Parce qu'on ne lui avait rien dit de cette errance, il n'osera jamais rien en dire » (Caratini, 2012, p. 44).

demandaient un véritable travail sur moi, en tant qu'ethnographe, et qui était essentiel pour la compréhension d'un certain nombre d'enjeux propres à mon terrain.

Malgré une première réponse accueillante, ma relation avec la directrice n'a jamais été très aisée, et petit à petit je réalisais qu'elle m'évitait, ce qui contribuait à mon malaise physique – et peut-être que mon nervosisme initial était en partie la source de cet évitement. J'essayais toujours sans succès de prendre rendez-vous avec elle afin de me présenter de manière appropriée et lui demander un entretien au sujet des activités du Laboratoire et de sa propre trajectoire comme chercheuse indienne en Angleterre. Elle répondait positivement, mais toujours de manière vague, sans effectivement fixer une date, et je me disais que le problème était probablement mon approche. Les séminaires bimensuels du Laboratoire étaient toujours suivis d'un apéritif généralement fréquenté par une dizaine de personnes et un jour, par hasard, nous ne sommes que trois personnes à discuter autour des verres de vin – l'intervenant invité, elle et moi. Nous passons une demi-heure à parler de l'intervention du chercheur invité, jusqu'à ce que celui-ci décide de partir vers 21h30. J'avais le sentiment que tout se passait bien et que ce serait un bon moment pour parler avec la directrice. L'invité annonce son départ, je le suis des yeux jusqu'à ce qu'il franchisse la sortie et à l'instant même où je me retourne vers la directrice pour lui adresser un mot, elle annonce promptement « I have to reply some messages » et se précipite dans son bureau. En quelques secondes elle rentre, ferme la porte et je me retrouve tout seul dans le hall d'entrée du centre. Je regarde autour de moi, personne n'y est, je pars.

Cependant, encore plus marquant a été notre dernier échange, également à l'occasion d'un séminaire du Laboratoire. Je suis alors installé dans la petite bibliothèque du centre, avec d'autres étudiants qui attendent le début du séminaire, dos tourné à l'entrée, quand j'entends la voix de la directrice qui annonce « the speaker's arrived ». Je me tourne involontairement vers cette voix sur ma droite, et à ce moment précis nos yeux se croisent fortuitement. En me voyant, elle dévie lentement ses yeux, en les fermant légèrement, en même temps qu'elle élève doucement sa tête et se tourne sur la sortie de manière gracieuse et flegmatique. Pour une raison que je ne pouvais pas comprendre ou à laquelle je ne pouvais pas vraiment attribuer un sens précis, cette interaction fugace m'a causée une forte impression dans l'instant, mais aussi sur le long terme. C'est bien cette expérience dans le cadre de ma recherche qui m'aida à comprendre la temporalité propre à l'élaboration des émotions dont parle Michelle Rosaldo quand elle affirme que « emotions are not things but processes » (1984, p. 141). En effet, cet échange de regard avait déclenché un processus de connaissance.

Initialement, la seule chose dont j'étais sûr c'était que cet échange en disait long sur quelque chose qu'il fallait interpréter dans le cadre de mon ethnographie, car il avait déclenché en moi une nouvelle forme d'être sur le terrain. Néanmoins, je consoliderai progressivement un entendement fondé sur trois principes : (a) la manière dont je me suis senti affecté par ce regard avait trait à des questions subjectives, voire intimes, qui, je le savais, avaient une place dans un projet doctoral grandement inspiré d'une démarche réflexive sur les aspects concrets de la vie académique ; (b) cet échange a réveillé en moi une sensibilité alors peu méthodique, assez viscérale, envers les corps et les émotions dans la construction d'une vie académique : une sensibilité envers ces dimensions négligées, vues comme peu légitimes dans un milieu académique qui se prétend habité par des idées tout en négligeant les corps[73] ; et (c) outre la question de la légitimité théorique de tels éléments chez les anthropologues, la restitution de ces affects et situations éphémères s'avérait difficile par la description ethnographique comme nous la connaissons : le « représenté », soit par la parole dite, soit par l'image dans le sens large (photos et artefacts, mais aussi des gestes), ne suffisait pas ici. De manière plus générale, cette situation m'a conduit à tourner mon attention progressivement vers une série de non-dits, de silences constitutifs de la vie académique et qui, je le remarquerai chez mes interlocuteurs, s'exprimaient quotidiennement de manières plus ou moins subtiles, chiffrées et souvent fragmentaires : un regard, une pause, un quasi-geste, un évitement, un air de soupçon, etc. Ce sont là, en combinaison avec la parole, les matériaux fondamentaux de ce chapitre.

* * *

Tout au long du chapitre précédent, j'ai cherché à restituer trois dimensions essentielles à la compréhension de la manière dont des carrières académiques sont construites dans le contexte spécifique de circulation de chercheurs d'origine indienne entre l'Inde et l'Europe. Premièrement, j'ai montré comment les origines sociales, notamment en termes de caste, classe, genre et origine régionale jouent un rôle central dans l'intégration dans les réseaux-clés

[73] David Mills et Mette Louise Berg (2010) associent cette marginalité du corps à la proéminence de l'idéal wébérien de la science comme « vocation intérieure » qui relèverait d'une « étrange intoxication », et qui a pour effet de reléguer au plan de l'indésirable toute sorte de « condition extérieure » à la réalisation de cette « clarification de soi ». En somme, une division binaire entre le domaine intérieur transcendant de la pensée et un autre extérieur mondain envahissant d'un tel refuge abstrait. En ce sens, ils rejoignent Pascale Casanova (2004) dans la critique que celle-ci réalise d'une notion « désincarnée de la République des Lettres ». Mills et Berg se posent les questions suivantes : « Is it that we care deeply – possibly too deeply – about the disembodied ideals invested in the republic of letters? Has Weber's ideal of disembodied science become our own "folk model" of academia, coexisting uneasily with embodied experiences that contradict the republican ideal? » (Mills et Berg, 2010, p. 333-334)

de telles circulations par le biais d'affinités et de réseaux sociaux. Quoique cela puisse paraître un truisme à présent, la manière dont ces marqueurs sociaux s'articulent dans la vie quotidienne des gens et des institutions me semble moins évidente. De ce fait, j'ai proposé une analyse qui articule des récits et situations ethnographiques afin de comprendre comment ces tensions entre reproduction sociale et transformations en cours se réalisent concrètement.

Deuxièmement, j'ai démontré comment ces appartenances de classe, caste, genre et région s'articulent avec des représentations autour de l'« intellectuel indien ». L'argument avancé était que ces représentations fonctionnent comme pierre angulaire sur laquelle des réseaux sont construits et, à la fois, comme un espace de tensions entre représentations traditionnelles (qui trouvent leur idéaltype dans la figure de l'homme brahmanique, séculariste, de peau plus ou moins claire, cultivé dans la culture bengalie et anglophile) et représentations émergeantes (comme dans le cas de la figure d'Ambedkar). Je visais ainsi à montrer comment ces représentations sont spatialisées, c'est-à-dire comment elles occupent et pérennisent des espaces-clés, tels que les centres de recherche, les bureaux des chercheurs ou des lieux de sociabilité comme le India Coffee House à Calcutta avec son grand tableau de Tagore. Finalement, j'ai exploré les incidences de ces représentations sur la manière dont ces personnes interprètent leur propre trajectoire et existence dans ces lieux de savoir. J'ai posé les premiers éléments permettant de comprendre comment ces réseaux, et les carrières qu'elles entrainent, mettent en marche les affinités d'un habitus propre. Qui plus est, il m'intéressait de restituer la manière dont les gens répondent à ces représentations et pratiques : que cela se traduise en sentiments d'aisance, familiarité et certitude par rapport à son avenir, ou en malaise, sentiment d'aliénation ou de refus à participer à certains espaces.

Je voudrais continuer ici d'explorer ce dernier point, mais sous un angle légèrement distinct. Alors que dans le chapitre précédent je mobilise un ensemble de matériaux de l'ordre des représentations, verbales et picturales, je propose ici de nous rapprocher des formes d'expression moins représentationnelles. C'est-à-dire que si j'étais jusqu'ici focalisé sur ce qui est *dit* et *montré*, je m'attacherai maintenant à ce qui n'est pas dit ou montré. En d'autres termes, je me consacre à ce qui est dans les entrelignes ou apparaît comme sous-texte. C'est-à-dire que j'avance d'un pas en direction d'une anthropologie du sensible, d'une anthropologie des corps et des émotions qui voit dans ces deux dimensions plus que des objets d'analyse. Elles sont appropriées ici comme des moyens de compréhension du monde – pour mes interlocuteurs et pour moi-même en tant qu'ethnographe – et d'action sur ce monde. En ce sens, je pars de la constatation de valeurs et pratiques qui, je le montrerai ici, sont souvent

vécues, interprétées, exprimées et réappropriées par des logiques d'intelligibilité qui ne sont pas de l'ordre du représentationnel ou d'une certaine élaboration par le verbe. Ici, les mots se convertissent en silence et les discours réflexifs – si chers au milieu académique – en une sensibilité envers les émotions et le corps – si délégitimés dans ce même milieu.

Pour ce faire, je développe une réflexion en deux chapitres. Dans le chapitre présent, je me consacre à des analyses d'ordre à la fois méthodologique et épistémologique. En somme, je reviens sur un certain nombre de situations ethnographiques qui me permettront d'ouvrir une discussion sur le silence qui caractérise mon terrain dans sa forme la plus évidente : le refus ouvert de participer à ma recherche ou de parler d'un certain nombre de questions. Mon propos sera illustré par le recours à des situations ethnographiques évoquant trois formes différentes de résistance à ma recherche : l'offense, le refus d'être « objet de recherche anthropologique » et le désir de façonnement de mon projet. Ce faisant, je m'efforce de construire progressivement un chemin qui débouchera sur la question du silence dans son rapport au corps et aux émotions dans le travail ethnographique. Je m'appuie sur l'anthropologie du corps et des émotions pour plaider pour une perspective ethnographique plus connectée à ces dimensions non seulement en tant qu'objet d'étude mais aussi moyen de compréhension anthropologique, spécialement dans un contexte où elles se réalisent en tant qu'« absent-présent » (Le Breton, 2008, p. 100). La scène de l'échange de regards que je viens de décrire reviendra au long du texte comme une sorte de fil rouge qui reliera les considérations méthodologiques et théoriques présentées en plus grand détail dans les deux chapitres composant cette Partie II de la thèse.

Dans le chapitre suivant, *Une académie incarnée*, je reprends certaines interlocutions de manière à démontrer comment l'ethnographie peut se servir de cette lecture plus sensible du corps et des émotions, spécialement dans le contexte d'un terrain où ceux-ci sont, comme le dit Le Breton, rituellement effacés. Ce terme désigne un double processus. Premièrement, le fait que le partage de gestuelles, étiquettes et manières d'exprimer des émotions a l'effet d'oubli de l'existence du corps, qui ne doit pas prendre relief dans l'espace. En atteste le fait que son éruption à l'attention des autres est toujours dérangeante (un bruit de l'estomac, un intestin qui pète, un mouvement maladroit, un regard inapproprié, la voix trop haute, etc.). Deuxièmement, l'effet de « connivence ainsi établie avec le corps en miroir d'autrui, la familiarité du sujet avec la symbolisation de ses propres mises en jeu corporelles » (Le Breton, 2008, pp. 125-126). Autrement dit, le fait que cet aspect moniste du corps dans son rapport à l'espace dans lequel il se meut implique qu'il soit un corps dans lequel l'autre puisse se voir sans pour autant s'en

rendre compte. C'est bien cette existence miroitée qui crée des liens inconscients d'identification. Le fait que tout se passe comme si ces corps n'existaient pas est précisément le principe qui permet à certains corps, souvent masculins et blancs, d'exister de manière puissante tout en niant l'importance de leur masculinité et blanchitude. C'est pourquoi il sera question ici de l'hexis corporelle, de la souffrance et du genre.

En somme, l'objectif de ce chapitre est de restituer la place des émotions et du corps dans la construction de trajectoires, subjectivités et carrières académiques et, à la fois, dans la transmission de ces dimensions sur mon terrain. Les émotions et le corps jouent dans ce chapitre un double rôle. D'une part, ils apparaissent comme producteurs d'un milieu académique par le biais d'habitus qui dressent les frontières morales, linguistiques, affectives et politiques d'un milieu académique. D'autre part, dans un mouvement de remise en cause de l'un des principes propres à ces habitus justement – notamment celui d'effacement de certains corps et certaines formes d'expression des émotions –, j'accorde un statut épistémique à ces dimensions en les restituant comme forme de communication et intelligibilité de ce terrain. Pour ce faire, le langage sous la forme du silence occupera ici une place privilégiée dans la compréhension de dynamiques propres à ce terrain, en termes de construction de trajectoires et institutions.

Je tiens à souligner ici que j'aurai pu faire le chemin inverse, c'est-à-dire initier mon approche par une situation ethnographique, que j'évoque dans le chapitre suivant seulement, pour ensuite avancer des considérations méthodologiques et épistémologiques. Cependant, il m'a finalement paru important de commencer par restituer mon processus d'élaboration à la fois théorique et subjective de ces « embodied thoughts » (Rosaldo, 1984, p. 143), de cette perspective incarnée et réflexive. Ceci s'explique par le fait que la construction de ladite grille d'analyse est le produit elle-même de mon expérience sur le terrain, et plus précisément des émotions que j'y ai éprouvé moi-même et qui m'ont permis de me développer une sensibilité ethnographique aux émotions de mes interlocuteurs. Ainsi, dans le chapitre suivant je me consacre à l'analyse de la trajectoire de deux interlocutrices, Mary et Chandri, afin d'offrir une lecture sur la manière dont on construit une place pour soi dans le monde, dans un rapport tendu entre normes sociales propres au milieu académique en question et une redéfinition constante de soi-même.

4.1. Les mots

Il me semble juste d'avouer que, avant même d'entamer mon travail de terrain, je m'attendais à la résistance d'une partie considérable de mes potentiels interlocuteurs. D'une part, je connaissais déjà les controverses, parfois acharnées, autour de ce terrain : des chercheurs du Sud global faisant carrière en Europe ou aux États-Unis sont la cible de critiques acides, du côté Ouest du globe, de leur position de représentants parvenus de la critique de l'eurocentrisme, mais aussi du côté Est de la carte où ils sont accusés d'être des « westernized scholars » qui ont tourné leur dos à l'académie indienne. Dans un contexte tellement tendu, accorder la parole signifiait non seulement revenir à des questions qui fâchent, et depuis trop longtemps, mais aussi prendre le risque de s'exposer à un jeune chercheur qui pourrait utiliser ces discours à son gré – et qui ne font que rajouter une couche à une ambiance existante de compétition entre chercheurs.

D'autre part, mes lectures de Pierre Bourdieu, spécialement d'*Homo Academicus*, m'avaient déjà vacciné contre la naïveté de jeune chercheur – même si pas complètement, puisque nous savons bien que ce que les livres nous apprennent, en théorie, a souvent besoin du vécu pour que nous connaissance lecture en sens pratique :

> L'apprenti sorcier qui prend le risque de s'intéresser à la sorcellerie indigène et à ses fétiches, au lieu d'aller chercher sous de lointains tropiques les charmes rassurants d'une magie exotique, doit s'attendre à voir se retourner contre lui la violence qu'il a déchainée. (Bourdieu, 1984, p. 15)

Finalement, en partie, ma conscience sur l'aspect tabou de certaines questions dans la vie académique résultait de mes propres expériences en tant qu'étudiant qui a depuis relativement tôt participé à des projets institutionnels variés et qui a toujours été sensible aux mécanismes de fonctionnement de ce milieu[74]. Et sans doute que le fait que je sois moi-même issu d'une famille peu scolarisée de classe populaire de la campagne brésilienne a joué un rôle important dans cette sensibilité dans la mesure où mes origines me rendaient attentif à des

[74] En licence, j'ai été représentant des étudiants auprès du Département d'Anthropologie, outre mes responsabilités au sein du centre de recherche auquel j'ai été affilié, le NIGS, par le biais d'une bourse d'initiation à la recherche (CNPq). En master, j'ai été vice-président et président de l'Association des Chercheurs et Étudiants Brésiliens en France (APEB-Fr) pendant deux ans, période dans laquelle nous avons organisé des colloques internationaux en partenariat avec plusieurs universités française et brésiliennes, outre des institutions comme l'Ambassade du Brésil en France et la Cité Internationale Universitaire de Paris. Entre la fin de mon master et le début de mon doctorat, j'ai été membre de la Commission de Communication de l'Association Brésilienne d'Anthropologie, ainsi que l'éditeur-fondateur d'une revue de l'association consacrée surtout, mais non exclusivement, à la diffusion des travaux en cours et de débats menés par des étudiants et jeunes chercheurs. En doctorat, j'ai été aussi membre de la Commission des Doctorant.e.s de l'Institut Interdisciplinaire de l'Anthropologie du Contemporain (IIAC).

dynamiques de classe qui, comme j'essaye de le montrer dans cette thèse, caractérisent mon terrain. Autrement dit, je me suis toujours attendu aux difficultés d'un terrain qui – quoique cela soit une question pour beaucoup d'ethnographes travaillant sur les terrains les plus variés – semblait s'annoncer un chemin difficile vers la chasse gardée.

En effet, pendant le déroulement de mon terrain, cette violence contre celui qui souhaite révéler les secrets de la sorcellerie m'a finalement été adressée de manière plus ou moins directe, subtile ou ritualisée, souvent sous la forme de la violence symbolique polie qui imprègne la hiérarchie académique et générationnelle. Parfois, cela se réalisait par le biais d'un air hautain face à un jeune étudiant qui, justement en raison de son statut d'étudiant, ne peut pas faire grand dégât. Heureusement, cette posture avait des effets ambivalents, puisqu'en même temps qu'elle semait en moi des sentiments d'insécurité, elle donnait lieu à des situations reconverties en donnée ethnographique. Par ailleurs, je me rendrai progressivement compte qu'un étudiant qui s'impose face à la tentative d'exercice d'autorité d'un chercheur confirmé est toujours un geste inattendu et qui peut par l'effet de surprise symétriser, voire inverser momentanément, les relations de pouvoir[75].

Quelquefois en Inde, lorsque je réalisais mon terrain auprès de ceux qui sont retournés au pays après leurs études en Europe, j'étais l'objet de ces violences, qui prenaient la forme de l'offense. À Delhi, je fréquentais un enseignant de l'University of Delhi qui a fait des études doctorales à Oxford et qui m'avait été présenté par un interlocuteur. Il s'agit d'un homme d'une cinquantaine d'années, célibataire, peau claire[76], d'origine brahmane, née à Delhi. Étant quelqu'un de très accessible et proche des étudiants, je passais lui rendre visite fréquemment

---

[75] Vagner Gonçalves da Silva a dû se livrer au même type de questionnement dans son étude consacrée aux rapports entre les *pais de santo* du *candomblé* brésilien et ses anthropologues, où il met en perspective les discours des premiers et des derniers dans un exercice de réflexion sur le travail anthropologique à partir d'une incursion critique dans un champ d'études traditionnel de l'anthropologie brésilienne. Comme il argumente, autant la question de la hiérarchie académique, « car un chercheur ayant une maîtrise envisageait d'analyser l'enquête de terrain d'anthropologues avec une formation supérieure à la sienne » (Silva, 2000, p. 30, ma traduction), que de la résistance à « être l'enquêté d'un anthropologue » (*Ibid.*, p. 31) ont été présentes dans son terrain chez les anthropologues – même si seulement une chercheuse lui a refusé une interview. Par ailleurs, sa démarche était aussi ancrée dans une conception dialogique d'enquête, quoiqu'il ne détaille pas à quel point cela a su porter ses fruits : « J'ai cherché à établir avec les interviewés une relation dans laquelle on pourrait exposer de manière égale nos expériences d'enquête de terrain, en soulignant que ma position n'était pas celle de quelqu'un qui pose des questions à être analysées plus tard » (*Ibid.*). En tout état de cause, il restitue les négociations, longues attentes et réponses obtuses qu'il a dû apprendre à gérer pendant son terrain : « La négociation des informations et leurs significations durant le dialogue ressemble, très souvent, à une "partie de cartes" dont les participants essayent de deviner la valeur des cartes des autres et le bon moment pour les poser sur la table » (*Ibid.*, p. 49).

[76] En Inde aussi, la couleur de la peau est porteuse de connotations sociales. Comme dans plusieurs sociétés, la peau claire est associée à un statut social plus élevé, normalement associée aux hautes castes, même si cela n'est pas toujours la réalité. Des travaux récents sur la consommation de produits cosmétiques en Inde démontrent la valorisation sociale du blanchissement cosmétique de la peau (Srivastava, 2013b).

dans son bureau, ce qui était parfois suivi de soirées dans les bars, où on discutait de sujets plus ou moins importants pour mon enquête. Cependant, il était clair pour moi qu'il résistait à m'accorder un entretien ou même à discuter informellement de son parcours, et la plupart du temps on passait à discuter des choses variées sur l'Inde, le Brésil ou l'Europe, ou à parler de l'université indienne, ou encore à écouter des classiques de la musique sud-asiatique avec d'autres étudiants, hommes et femmes. Lors d'une soirée dans un bar, avec un autre enseignant et quelques étudiants (dont une seule femme), je lui demande de changer de place avec moi, car je voulais discuter avec une personne qui se trouvait de l'autre côté de la table. Il se lève sans que je puisse remarquer aucune réaction particulière de sa part. Sur un ton grave, l'étudiante assise à côté de moi réagit en disant « tu ne peux pas prendre la place du professeur ». En réponse, je fais un geste comme quelqu'un qui dit « on est tous amis ici ». Après quelques minutes, dans le contexte d'une discussion précise, je lui demande s'il avait lu Bocage, à quoi il me répond « évidemment, j'ai lu tous les grands auteurs européens » en même temps qu'il liste une série de noms.

Comme je réalise qu'il a mal pris ma question, j'essaye de lui expliquer qu'il n'était pas question d'un mise en scène de connaissances et que j'avais posé la question de manière plutôt rhétorique afin d'introduire une anecdote. Toutefois, mes tentatives d'apaisement de la situation s'avèrent inutiles et il commence à m'offenser ouvertement : il fait d'abord des blagues sexistes sur les femmes brésiliennes, ensuite suggère que je suis une sorte de « petit Français de service » – ma position en Inde a toujours été ambiguë, oscillant entre un sujet du Sud global et un Brésilien francophile. Sa réaction m'a complètement pris au dépourvu, car même si j'avais conscience de sa réticence à m'accorder un entretien, il me semblait qu'on construisait progressivement un rapport de confiance. Ce moment m'a beaucoup affecté et m'a appris que l'état de *schize* (Favret-Saada, 1981, p. 160) prôné par certains manuels d'ethnographie est à la fois difficile à tenir et utile : en effet, les affects sont une manière puissante de communication, y compris de connaissance ethnographique, mais sont aussi un acte d'exposition de soi[77]. Après quelques minutes de désarroi, je réalise qu'il s'agit d'une situation parlante sur mon terrain, et

[77] Voir Sophie Caratini : « Ce qui fait du terrain un rite d'initiation est que, en anthropologie, le chercheur doit *éprouver* pour accéder au savoir. Or les effets de transformation de la situation d'observation, ce qu'on appelle justement "le terrain", sont totalement imprévisibles, donc préalablement inconnus, et indicibles, donc définitivement inconnus. Personne ne sait, et tout le monde sait. "Tout le monde", c'est-à-dire les initiés. Ils savent que partir en respectant les prescriptions rituelles de la discipline, telles qu'elles sont énoncées dans l'enseignement de ses méthodes, c'est créer les conditions d'un déséquilibre intérieur potentiel, facteur d'ouverture, certes, mais aussi risque de traumatisme, ce "trou" par lequel quelque chose peut advenir : un éclair de génie, une intuition, un regard inédit, une "révélation", un *Ça-voir* » (Caratini, 2012, p. 45).

que je devrais essayer de l'écouter de manière à comprendre ce moment en termes ethnographiques – en réactivant la *schize* –, ce que j'ai fait jusqu'à ce qu'il arrête de parler et que je parte.

J'ai eu du mal à écrire sur cette situation dans les jours qui ont suivi la soirée, car y penser, mais surtout écrire, m'affectait trop. Finalement, la lecture rétrospective de mes notes m'amène à re-signifier une série de situations qui laissaient entrevoir des sentiments ambigus que mon interlocuteur nourrissait par rapport à sa propre expérience anglaise. À vrai dire, j'avais déjà à l'époque l'impression constante qu'il entretenait des sentiments ambivalents par rapport à moi dans la mesure où je semblais représenter quelque chose que je ne saurais préciser – et je préfère ne pas en risquer une lecture facile ou précipitée – mais qui avait trait à ses propres expériences en tant qu'étudiant en Europe. L'une des situations qui me fait penser à cette ambigüité s'est produite lors d'une autre soirée, quand nous étions trois – lui, un doctorant et moi – et où il a commencé à critiquer de manière offensive son étudiant – et cela se reproduira encore d'autres fois – en même temps qu'il me pointe du doigt et lui dit : « regarde, des gens comme lui vont loin parce qu'ils partent partout, parce qu'ils s'intéressent et viennent ici ». Il critiquait ce qu'il considérait la paralysie et le manque d'ambition de son étudiant, mais le disait sur un ton critique de moi aussi, comme quelqu'un qui déclare « ils ["ces européens" ou "ces parvenus du Sud" ?] savent ce qu'il faut faire pour se faire une carrière ». Les lectures possibles sur cette relation entre chercheur et interlocuteur peuvent être nombreuses et on pourrait y voir simplement des idiosyncrasies peu signifiantes pour cette recherche. Cependant, et à la lumière d'autres situations, je voudrais suggérer que la situation de rupture entre nous que j'ai décrite initialement renseigne sur l'existence de choses difficilement dicibles concernant à la fois des expériences personnelles et institutionnelles.

Progressivement, il est devenu clair pour moi que la méfiance de mes interlocuteurs relevait aussi d'une incertitude par rapport à l'usage que je pourrais faire de leur parole – et l'idée du « Français de service » est éclairante ici, car ma position en tant que chercheur était parfois très opaque : Brésilien, conduisant une recherche sur des chercheurs d'origine indienne, rattaché en Europe... comment peut-on me situer en termes épistémologiques (est-il du côté du Sud global ou de la tradition dumontienne française), sociaux (fait-il partie d'une élite blanche brésilienne vivant en Europe) et de carrière (veut-il établir des dialogues symétriques ou tout simplement récolter des données pour les capitaliser et se faire une carrière là-bas) ? L'une des déclarations de mon interlocuteur pendant la discussion dans le bar, par exemple, a été : « I know that French are mentals. What do I know about Brazilians? ».

Cette résistance motivée par l'opacité de ma position à l'intérieur d'un milieu disputé comme l'est celui de la recherche apparaissait de différentes manières. En attestent mes premiers contacts, qui auront un débouché peu fructueux, avec un chercheur indien rattaché à une institution française : un homme proche de la soixantaine, d'origine brahmanique du Sud de l'Inde. Après lui avoir écrit sans une réponse de sa part, je décide de lui parler personnellement à la suite d'une séance de son séminaire. Je me présente comme le doctorant qui l'avait contacté au sujet d'une recherche en cours à quoi il répond, de manière clairement résistante, qu'il avait bien reçu mon message, mais qu'il y réfléchissait toujours. Il dit alors que « le message était un peu flou », ce qui rendait difficile à comprendre l'objectif de la rencontre, tout en précisant que « si je deviens sujet de recherche, ça me pose problème ». Malgré cette approche peu prometteuse, on se donnera rendez-vous dans son bureau quelques jours plus tard. Je commence par le remercier et ensuite expliquer de manière plus ou moins chronologique la construction de mon sujet de recherche. Je mentionne ma recherche de master, qui porta sur l'histoire des sciences sociales en Inde, afin de montrer mon intérêt pour les débats théoriques et l'histoire de la discipline dans le pays[78]. Je lui explique que l'aspect « flou » de mon message s'explique en partie par le fait que j'avais adopté le principe de construire mes questions de recherche à partir des dialogues avec les interlocuteurs. Voici sa réponse :

> Sincèrement, je n'ai pas le temps de discuter avec vous indéfiniment sur des sujets aussi larges, puisque notre travail de recherche est plutôt solitaire, exige du recul et le temps manque. Ce que vous m'expliquez est toujours flou et il s'avère un peu exaspérant de penser qu'on va rentrer dans une chose très peu claire qui va nous prendre du temps. Sincèrement, je pense que les gens que vous allez chercher auront la même posture que la mienne. Évidemment, il y en a certains qui ont tout leur temps, mais ce n'est pas le cas pour la majorité. On n'est pas des paysans qui ont tout leur temps libre quand ils ne sont pas dans le champ, et que vous pouvez arriver, vous installer et rester sur place pour parler avec eux tout le temps. Je n'ai pas le temps, donc il faut avoir des choses précises.

L'idée d'une recherche construite de façon dialogique s'annonçait difficile. Étant donné que cette crainte se confirmera lors d'un autre entretien, je finirai par adopter une formulation précise et circonscrite de mes questions, approches et objectifs de recherche qui permettra une approximation plus précise avec mes interlocuteurs potentiels. Cela dit, plutôt que de dire que

[78] Mon mémoire de master, soutenu également à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, porte sur l'histoire des sciences sociales en Inde (Ferreira, 2013).

ce projet dialogique a échoué, il me semble plus précis de constater qu'il a pris une forme différente de celle à laquelle je m'attendais. Alors que j'envisageais la possibilité de construire des rapports particulièrement dialogiques, car en dialogue avec des chercheurs avec qui je pourrais co-construire des questions, j'ai fini par comprendre que la dialogie de mon terrain n'était pas si distincte de celle qui caractérise tout terrain. Elle était inhérente aux tensions et échanges constitutifs du travail ethnographique, quoique présentant des spécificités à mon terrain.

Certes, l'air de leçon implicite dans le discours de mon interlocuteur a trait à un aspect très pragmatique du travail académique, notamment la préoccupation à l'égard de l'emploi du temps – ressource, ou capital, si précieux de la *skholè* (Bourdieu, 1997, chap. 1) –, mais il renseigne aussi sur la résistance de chercheurs à devenir sujet de recherche. La conjonction entre ces deux causes est bien représentée par l'une des réponses que je recevrai plus tard par mail, de la part d'un autre chercheur, également proche de la soixantaine, qui porte un nom de famille brahmane, où on lit « I have neither the time nor inclination to be an anthropological subject ». Ce message était accompagné, comme c'était le cas de la conversation mentionnée toute à l'heure, d'une condition : je suis disponible pour discuter d'épistémologie mais non de ma biographie.

Telle réserve par rapport à mon enquête s'exprimait aussi par le biais de la tentative d'élaborer eux-mêmes mes questions de recherche, ce qui, encore, arrivait au tout début de mon terrain, avant que je n'apprenne l'importance d'avoir une approche bien définie – ce qui me paraissait imposée – à présenter. Digne de note est l'un de mes premiers entretiens, dans une ville autrichienne, avec une chercheuse qui a fait sa carrière dans l'académie allemande. *Mea culpa*, cet entretien porte aussi le signe de cette naïveté qui m'amenait à vouloir construire un terrain dialogique, avec des questions plutôt ouvertes et forgées par et dans les dialogues engagés, mais qui s'est confronté avec une posture hiérarchique et désireuse, en faisant appel à l'autorité académique, de définir mes questions de recherche et délégitimer certains de mes points d'intérêt. Lors de cette interview, nous passerons 1 heure et 45 minutes à discuter des « problèmes » de mon projet de recherche. À ce moment, j'ai compris que je risquais de finir par collectionner des directeurs de recherche au lieu de constituer un corpus d'interlocuteurs. L'acte le plus parlant de cette conversation est son insistance de continuer de discuter alors que j'essaye d'en partir motivé par le seul sentiment de gaspillage de son temps. Je passerai les derniers 30 minutes environ à faire des mouvements explicites de départ : je ferme mon cahier de notes, puis je le range dans mon sac, ensuite j'éteins l'enregistreur, je m'assois au bout du

canapé penché en avant, pour finalement arrêter de répondre et de poser des questions. Malgré cela, elle, qui laissait voir jusqu'en ce moment les signes de l'impatience et désapprobation, continuait à vouloir discuter de ma recherche. Elle paraissait plus intéressée par mon projet que je n'avais initialement compris.

Ceux-ci ne sont que quelques exemples d'une posture systématique de résistance à laquelle j'ai fait face sur mon terrain. Progressivement, j'ai construit l'entendement que ces refus, parce que tellement systématiques et affétés, ne relevaient pas simplement du manque de temps ou d'intérêt. Quoique tout se passait comme si ces résistances étaient dues au manque de précision de mon projet, je me disais qu'il y avait quelque chose à creuser et qui avait trait à des logiques de mise en silence propres à ce terrain. Même si j'étais incapable d'élaborer ces sentiments de manière précise à l'époque, des éléments fragmentaires me conduisaient à recueillir peu à peu les pièces d'un casse-tête composé de classe, genre, origine, race et corps. Ceux-ci étaient, je réalisais, des éléments sensibles dans ce milieu : combien d'entre eux étaient prêts à parler des questions de caste ou classe au-delà de formulations génériques sur la conscience d'appartenir à un groupe privilégié – comme Mary, qui parlait de « conscient quota » ? Une minorité à peine, comme me le montrera mon travail de terrain, suggérant que « parler » n'est pas toujours « dire ».

Souvent rencontrées ensemble, ces trois expressions de la résistance (c'est-à-dire : l'offense, le refus d'être « objet de recherche anthropologique » et la tentative d'orienter mes questions de recherche) ne sont pourtant que la partie visible de l'iceberg. Autrement dit, ce sont des refus explicités, différemment mais toujours clairement communiqués, d'un type propre mais pas unique. Comme je le montre dans la suite, le silence, ce qu'on ne dit pas, et qui caractérisait mon terrain de plusieurs manières, mérite une analyse plus détaillée dans la mesure où cette absence de parole renseigne non seulement sur la constitution sociale de ce milieu – en termes de classe, caste, genre et race –, mais aussi sur la manière dont les corps et les émotions deviennent ici une brèche peu explorée de compréhension de la vie académique, pour ne pas parler de la méthode anthropologique en général. De ce fait, je confère un statut à la fois épistémologique et méthodologique à ces deux dimensions, corps et émotions, ensemble, dans la communication du vécu, mais aussi du silence. Ce qui revient à dire que pendant mon terrain, le silence, les affects et le corps sont devenus non seulement un objet, mais aussi un moyen privilégié de réflexion et de communication.

Dans un contexte de silence cérémonieux à l'égard de questions qui fâchent, exposent et troublent, j'ai construit progressivement l'entendement que l'affect et un certain langage

corporel étaient une voie privilégiée d'expression d'un univers de signes cachés ou « refoulés » (Bourdieu, 2003, p. 34) qui mobilisent une sensibilité ethnographique souvent écartée par les anthropologues. Et ceci d'autant plus que la discipline est excessivement centrée sur deux éléments qui bien qu'importants ont aussi leurs limitations : premièrement, les *représentations*, ce qui nous amène à regarder les affects par le biais du langage représentationnel (c'est-à-dire, parlé, écrit ou imagé) ; et, deuxièmement, les *données*, qui jouent dans ce cas le rôle d'une *chose* quasi-tangible, comme dans le cas d'une affirmation énoncée par un interlocuteur et qui nous semble synthétiser (ou illustrer) certains enjeux et qui pour cette raison devient *matériau* ethnographique. Il s'agit bien ici de quelque *chose* que nos interlocuteurs nous *livrent* pour qu'ensuite nous la placions dans notre texte comme preuve (ou illustration) de ce qu'on avait peut-être déjà compris mais avions du mal à affirmer, faute de *preuve*.

En grande mesure, mes réflexions sur les affects et le silence en contexte ethnographique s'inspirent des travaux de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie, où elle reconnaît la place centrale « de l'affect non-représenté » (Favret-Saada, 1981, p. 141) non seulement dans la vie quotidienne – en l'occurrence, dans l'étude de l'efficacité thérapeutique du désensorcellement dans le Bocage – mais aussi pour la connaissance anthropologique tout court. En lisant son *les Mots, la mort, les sorts* (Favret-Saada, 1977), j'ai été étonné de découvrir à quel point nos terrains, qui a priori ne se ressemblent en rien, comportaient des enjeux méthodologiques et épistémologiques tellement proches. Intéressée par la pratique de la sorcellerie, qui était censée ne plus exister selon les folkloristes et anthropologues, n'être qu'un ensemble de superstitions entretenues par des « arriérés » à peine touchés par la « rationalité moderne », Favret-Saada comprendra que la sorcellerie est une pratique existante dont on ne parle point : soit parce qu'en parler comme chose existante signifie être placé parmi lesdits « arriérés », soit parce que « moins on en parle, moins on y est pris » (*Ibid.*, p. 115). Le silence a toujours été la marque de son terrain.

Les réflexions de Favret-Saada sont longues et complexes, et je ne pourrai pas ici couper les cheveux en quatre. Je ne pourrai ici qu'énumérer quelques points avancés par elle et qui s'avèrent importants pour mes propres réflexions. Tout d'abord, dans un contexte ethnographique dominé par le silence et où l'affect reste marginalisé face à certaine idée de rationalité, force est de reconnaître que le langage représentationnel, de la communication verbale, intentionnelle et volontaire s'avère souvent inapproprié pour rendre compte d'aspects non-verbaux ou inexprimables de l'expérience. Deuxièmement, l'observation participante comme témoignage d'événements et collecte de données ethnographiques ignore ce qui n'est

pas de l'ordre de l'événement dans le sens le plus banal du mot : parler, par exemple, ou dire quelque chose qui saute aux yeux de l'ethnographe comme donnée qui constitue pour celui-ci un petit événement dans son enquête de terrain. Il y a des situations qui nous offrent des connaissances fragmentaires – comme un regard bref, une longue pause, un malaise entre deux personnes ou des affinités qui s'expriment au travers d'une affection subtile – qui peuvent être aussi parlantes qu'une énonciation bien articulée. Troisièmement, ce que nous voyons comme les expériences uniques de notre terrain sont souvent celles que nous n'arrivons pas à expliquer, à mettre en mots. Ce sont celles qui restent dans le plan d'une expérience affective qui, on sait, renseignent sur les enjeux qui nous intéressent, mais qui sont rapidement mises de côté justement parce qu'elles appartiennent au plan des affects difficilement traduisibles en situations circonscrites, paroles dites ou faits accomplis (ou en un seul fait bien « représentatif ») qui attestent de manière empirique notre argument. Combien de nous ont vécu une situation de complicité ou conflit avec un interlocuteur qui nous a paru déplacée dans le contexte d'un texte scientifique alors qu'il s'agissait précisément d'une situation qui nous a ouvert des voies de compréhension que nous avons tout fait pour essayer d'expliquer autrement ?

Par conséquent, une anthropologie objectiviste reste dépendante de ce que Favret-Saada appelle un « *corpus* fini d'observations empiriques et de textes indigènes ». Afin d'aller au-delà d'une série de postulats abstraits, permettez-moi de citer un extrait de l'œuvre de l'ethnographe qui pourrait donner une idée plus claire de ces silences et ses incidences sur le travail ethnographique :

> *Relisant mes notes de terrain, j'y trouve que rien de ce qui concerne directement la sorcellerie ne se prête à la description ethnographique.* On se souvient, en effet, que les informations sur ce sujet ont la particularité de n'être pas des informations, mais des moments dans une stratégie : ou bien un paysan, absent de ce qu'il énonce, insiste sur l'invraisemblance de ces ensorcelés dont il ne saurait être ; ou bien mon interlocuteur se désigne dans le discours, mais il s'adresse à moi pour m'enrôler dans la lutte à mort qu'il soutient contre quelque sorcier, non pour m'informer. Le fait empirique n'est alors pas autre chose qu'un procès de parole et mes notes prennent la forme d'un récit.
>
> Décrire la sorcellerie du Bocage, ce ne peut donc se faire qu'en revenant sur ces situations où l'on me désignait une place. *Les seules preuves empiriques que je puisse fournir de l'existence de ces positions et des relations qu'elles entretiennent, ce sont des fragments de récit.* Mes erreurs et parfois mes refus ou mes dérobades font partie du texte ; la réponse qu'à chaque fois j'ai donnée à mes interlocuteurs est constitutive du fait considéré, au même titre que leur question. (Favret-Saada, 1977, p. 51, c'est moi qui souligne)

Comme Favret-Saada, je me suis souvent retrouvé au milieu de situations qui se prêtent très difficilement à la description ethnographique classique, quoique pleines de sens dans un contexte aussi difficilement restituable : un silence, un regard, une expression, une inflexion. Évidemment, ces signes sont toujours l'élément fragmentaire d'un contexte plus vaste qui nous permet d'en faire sens d'une façon ou l'autre, mais la relation entre ce signe et son contexte n'est pas toujours de continuité spatiale et temporelle (ce qui semble aller à l'encontre de la description ethnographique classique), ni toujours verbalisée ou représentée. Comme je tenterai de le montrer, mon terrain est un terrain de non-dits, de refoulements (Bourdieu, 1997, p. 34 et p. 50), ou de secrets bien connus qui sont souvent exprimés par la voie d'affects, qui sont éventuellement « sémantisés » par la parole ; mais pas toujours, et souvent seulement de manière fragmentaire.

Le fait que les différences entre la sorcellerie et la vie académique soient nombreuses ne devrait pas nous empêcher d'y voir *les relations* qui existent entre les deux terrains. Je pense notamment au fait que, ainsi que dans le cas du terrain de Favret-Saada, l'idée d'événements ethnographiquement signifiants peut être trompeuse quand on parle de la vie académique. De son côté, si les rituels sont importants pour l'analyse de la sorcellerie, ils ne sont qu'un élément – le plus spectaculaire – à être mis en relation avec des moments beaucoup plus éphémères et facilement négligeables ou écartés comme signifiants – comme des expériences personnelles de désensorcellements que Jeanne Favret-Saada pouvait difficilement « observer ». De même, une enquête sur le monde de la recherche peut laisser penser que les moments rituels, ou de cérémonies publiques – tels que le cas des conférences, séminaires, débats, hommages, etc. – constitueraient le cœur d'une telle entreprise, à côté de la parole accordée lors des entretiens. Quoique ces dimensions soient effectivement cruciales – et les chapitres précédents, par exemple, sont assez centrés sur la parole et les cérémonies[79] –, elles ne suffisent pas toujours précisément en raison de leur aspect ritualisé. Et c'est ici que réside l'importance de l'approche de Favret-Saada pour ma propre recherche : plusieurs situations ethnographiques qui étaient parlantes d'un système de valeurs et pratiques ressemblaient, à première vue, à des fragments de communication, non-verbaux, non-assumés ou non-intentionnels, mais qui ont toute leur place à l'intérieur d'un système de valeurs et pratiques une fois qu'elles sont mises en relation avec les formes plus traditionnelles de données ethnographiques.

[79] Pour une analyse des rites académiques, voir Beserra et Lavergne (2014).

4.2. Les émotions

Revenons à mes expériences au Laboratoire. Comme je le dis au début de ce chapitre, les premiers mois de mon terrain m'ont été émotionnellement et physiquement épuisants. Ma première réaction à ces ressentis était de la culpabilité. À cela s'ajoute ces silences et résistances, que souvent je considérais comme étant le résultat de mon manque de compétence pour le travail ethnographique. Ce sera plus tard seulement que je réaliserai qu'il s'agit précisément de cet état d'esprit – ou de corps – qui réveillerait en moi une sensibilité concernant les affects et le corps comme outil méthodologique et épistémologique. Car c'est précisément à cette période qu'émergeait en moi un intérêt nouveau pour la corporalité que j'allais nourrir tout au long de mon terrain : les vêtements, les gestes, la voix, le regard, l'accent, le mouvement de la tête. Mes notes de terrain portaient souvent sur ces ressentis, mais surtout leurs possibles – et alors inconnues pour moi – significations et usages, voire leur pertinence, dans le contexte de mon terrain : comment incorporer ces affects à une opération de connaissance anthropologique ? Heureusement, je n'étais pas le premier à me poser telles questions. Elles ressemblaient énormément à celles que Michael Jackson explore dans le contexte de sa propre enquête de terrain chez les Kurankos de la Sierra Leone dans les années 1970.

L'ethnographe conte comment son état de profonde et continuelle anxiété au regard de la santé de son épouse, Pauline, qui était enceinte à l'époque de son terrain, a donné lieu à des échanges tout à fait uniques – comme ceux que nous « n'arrivons pas à décrire » –, tels que des consultations avec le devin local, qui lui ont permis de construire un autre entendement sur la finalité de l'anthropologie en tant que système de connaissances. Plutôt que dans la formulation de grandes lois sur des phénomènes sociaux, écrit Jackson, l'intérêt de l'anthropologie réside « in its capacity to explore, in a variety of contexts, the ways in which people struggle, with whatever inner or worldly resources they possess, to manage the immediate imperatives of *existence* » (Jackson, 2010, p. 47). L'anthropologie se réalise comme exercice de compréhension du sens attribué et partagé aux expériences.

Plus précisément, c'est l'état d'anxiété de Jackson qui lui permettra d'établir une sorte de communication et d'échanges qui produiront d'autres sortes de liens, et, par conséquent, de compréhension avec ses interlocuteurs. « Understanding comes of separation and pain. To understand is to suffer the eclipse of everything you know, all that you have, and all that you are. », dit-il (*Ibid.*, p. 43). Dans ses considérations sur les relations entre travail de terrain et subjectivité, Miriam Grossi a recours à des débats propres à la psychanalyse pour avancer que c'est « par l'angoisse qu'il est possible de "produire de la connaissance" » (Grossi, 1992, ma

traduction). Les réflexions de l'anthropologue partent de son questionnement du fait que très peu d'ethnographes se disposent à parler de la souffrance sur le terrain de manière à y explorer ses potentialités heuristiques. En citant les travaux de Loring Danforth sur la mort en Grèce rurale, Grossi nous rappelle que, ainsi que le soutient Michael Jackson, des émotions vécues sur le terrain peuvent en déclencher des interprétations nouvelles[80] :

> Over the course of my fieldwork these "exotic" rites became meaningful, even attractive alternatives to the experience of death as I had known it. As I sat by the body of a man who had died several hours earlier and listened to his wife, his sisters, and his daughters lament his death, I imagined these rites being performed and these laments being sung at the death of my relatives, at my own death. It was a comforting thought, it made sense. When the brother of the deceased entered the room, the women gathered there began to sing a lament about two brothers who were violently separated as they sat clinging to each other in the branches of a tree that was being swept away by a raging torrent. I thought of my own brother and cried. The distance between Self and Other had grown small indeed. (Danforth, 1982, p. 7)

Renato Rosaldo (1993) soutient lui aussi l'importance de ses propres expériences de deuil pour la compréhension, rétrospective dans son cas, de la relation entre la mort, le deuil et la rage chez les chasseurs de tête *[headhunters]* ilongots des Philippines. Entreprenant une quête sur la « cultural force of emotions », Renato Rosaldo mentionne la disparition de son frère en 1970 et de son épouse en 1981[81] comme des événements qui lui ont permis de revisiter critiquement ses notes de terrain sur les chasseurs de têtes et la rage dérivée de la mort de proches. Renato Rosaldo considère que pendant son premier terrain il n'était pas suffisamment sensible pour capter les récits sur ces dimensions de la vie. Ce seront ces expériences de perte de deux personnes proches à lui combinées avec ce qu'il avait appris chez les ilongots qui lui permettront de saisir la « force de la rage » dont les ilongots parlaient lors de leurs conversations sur la chasse de têtes : « Ilongot anger and my own overlap, rather like two circles, partially overlaid and partially separate » (*ibid.*, p. 10). Rosaldo est soucieux de pointer que cela ne signifie pas d'attribuer à une autre culture des catégories et interprétations propres à la sienne, sinon de trouver « a balance between recognizing wide-ranging human differences and the modest truism that any two human groups must have certain things in common » (*ibid.*).

---

[80] Veena Das (2007, p. 50) fait référence au même livre de Danforth, dans le contexte de ses réflexions sur le corps et le langage.

[81] Il s'agit de l'anthropologue Michele Rosaldo, qui est décédée dans un accident pendant le terrain qu'elle menait conjointement avec Renato Rosaldo.

Autrement dit, certaines émotions fonctionnent parfois comme l'élément catalyseur nécessaire à la formulation d'une sorte de connaissance décentrée et sensible qui me semble nécessaire à l'anthropologie. Plutôt que de la simple observation, ou de la prétentieuse empathie, il est question ici de trouver des points de croisements entre les expériences du chercheur et de ses interlocuteurs et qui ouvrent des nouvelles voies de compréhension sur le monde sur lequel on enquête. Il ne s'agit pas de croire naïvement à une forme d'empathie qui soutient la fausse possibilité de vivre l'expérience d'autrui comme lui-même, sinon d'accepter que ces moments de croisée de significations accordées à certaines expériences (rites, interactions, institutions, etc.), en quoi consiste l'anthropologie en grande partie, a souvent lieu au travers des expériences phénoménologiques très peu élaborées elles-mêmes anthropologiquement.[82]

Chez les Kaxinawa de l'Amazonie brésilienne, Elsje Maria Lagrou comprend comment les émotions et la communication non-verbale tissent des liens fondamentaux au travail ethnographique :

> Je me suis aperçu qu'il était important pour eux que j'admettais éprouver du manque *[estar com saudades]*. Éprouver le manque de mes proches, spécialement de mes parents, me transformait en une personne. Un Kaxinawa, Antônio, m'a dit que ceux qui n'ont pas la nostalgie des leurs, jusqu'au point de pleurer, ne sont pas des personnes. C'est comme yuxin, l'esprit qui vagabonde sans jamais rentrer nulle part. Ceux qui arrivent ici et disent vouloir rester pour toujours sont en train de mentir. Quand on passe trop longtemps loin des siens, on veut mourir. On en a besoin comme on a besoin de l'eau. Cette leçon m'a aidé à comprendre ce qu'est la parenté pour les Kaxinawa. (Lagrou, 2016, p. 48, ma traduction)

C'est l'expression du sentiment de manque, de mélancolie, qui permet l'approximation avec ses interlocuteurs, mais surtout un état de compréhension de leur système de parenté. Lagrou parle aussi du fait que son intégration avec les femmes de la communauté était médiée par la circulation des photos de ses parents et ses chansons d'enfance, qu'elle devait chanter en portugais. Plus important, le rapport corporel à ces gens était à la fois signe d'approximation et moyen de compréhension :

> Il y a aussi énormément de poux. Chercher des poux dans la tête de quelqu'un est une activité plus intime que celle de percer les piqûres d'insectes et est un vrai soulagement.

> J'étais très reconnaissante quand, soudain, une jeune fille a fait basculer ma tête avec force en arrière et a commencé à chercher et compter les poux, en les tuant avec ses doigts devant moi et disant "piwe !" ("mange !"). (*Ibid.*)

Roberto DaMatta, à son tour, récupère la notion d'*anthropological blues* forgée par Jean Carter Lave pour parler des « aspects interprétatifs du métier d'anthropologue », ces « aspects *extraordinaires* ou charismatiques » propres à tout rapport humain (DaMatta, 1978, pp. 3-4, ma traduction), y compris entre ethnographe et interlocuteurs. Dans ce texte, DaMatta problématise les tensions inhérentes à un processus propre à l'anthropologie contemporaine : le double mouvement de, à la fois, « rendre exotique ce qui nous est familier » et « rendre familier ce qui nous est exotique »[83]. Si ces mots sonnent aujourd'hui comme un lieu commun de la discipline, le processus subjectif par lequel on réalise cette opération semble toujours peu discuté dans sa transmission quotidienne. Il semble, au contraire, que cette constatation des années 1970 est toujours d'actualité : on ne reconnaît toujours pas que « telle intrusion de la subjectivité et de la charge affective qui vient avec elle [la situation ethnographique], dans le contexte d'une routine intellectualisée de recherche anthropologique, est une donnée systématique de la situation » (DaMatta, 1978, p. 7.). À partir d'une situation ethnographique où un enfant Apinayé de l'Amazonie offre un collier à son fils sans rien demander en échange – étant, lui, habitué à échanger des colliers pour des perles –, DaMatta interprète sa prise de conscience concernant son rapport à ces indigènes par le biais des émotions bouleversantes qu'il a expérimentées face à ce geste de « générosité ». Si ces moments ethnographiques sont les plus difficiles à restituer textuellement, c'est précisément parce qu'ils sont les plus complexes et débordants de sens. Comme le dit DaMatta, il faut défendre une posture assumée du « côté humain et phénoménologique de la discipline » sans laquelle on finit par « ne pas assumer intégralement le métier d'ethnologue » (*Ibid.*, p. 3).

Ces mêmes questions font long feu au sein des études anthropologiques sur les émotions. Dans son étude sur les pratiques d'incorporation des sentiments nationalistes dans les écoles du Maharastra indien, Véronique Bénéï prône une anthropologie phénoménologique intéressée à la « very political socialization of these bodies » qui non seulement permettent à ces citoyens de « "feel" the nation into their own bodies », mais aussi de « enacting and embodying "India" into existence » (Bénéï, 2008, p. 23-24). Que la socialisation passe par des pratiques

[83] Le sens du mot « exotique », extrêmement connoté par ses usages racistes, peut être compris à partir de son sens étymologique premier : « ex-optico ». En ce sens, l'exotique est tout ce qu'on ne connaît pas par le regard, ou moins littéralement par l'expérience, l'empirie ou le vécu.

corporelles, nous rappelle Bénéï, est aujourd'hui un truisme chez les anthropologues. De même, qu'une certaine anthropologie des émotions conteste depuis les années 1970, au moins, les divisions artificielles entre émotions et raison n'est en rien nouveau[84]. Toutefois, argumente Bénéï, il semble que les études anthropologiques sur le corps et les émotions n'aient pas su dépasser une perspective limitée dans la manière d'appréhender ces dimensions de la vie.

D'une part, elle formule une critique de la naturalisation du regard comme sens privilégié de la modernité, y compris au sein de l'anthropologie moderne : en s'appuyant sur la notion forgée par Walter Benjamin de *sensorium*, l'anthropologue propose une compréhension qui prend en compte une appréhension du monde qui n'est pas seulement « visuelle » (c'est-à-dire, qui n'a pas trait seulement à ce qui est « observable »), mais aussi à ce qui est « tactile et viscéral ». En ce sens, nos expériences quotidiennes d'incorporation du *moi* et de production corporifiée des institutions, de la nation en l'occurrence, mobilisent forcément « an entire sensory apparatus » (*Ibid.*, p. 26). D'autre part, Bénéï fait écho à la critique d'une anthropologie qui a certes fait avancer la compréhension sur les émotions et le corps, mais tout en reléguant ceux-ci « aux marges de l'analyse » puisqu'excessivement centrée sur la parole et les gestes. Selon elle, c'est une anthropologie phénoménologique, inspirée de Merleau-Ponty, qui est la plus apte à restituer les processus sensibles de production de corps qui sont à la fois individuels et collectifs, mais qui existent aussi au-delà d'une pragmatique de ses simples « usages » ou des « représentations » autour d'eux. L'anthropologie doit, dans cette perspective[85], être capable de saisir les mécanismes sensibles à partir desquels des émotions sont construites et construisent des sujets et des collectivités. Qui plus est, une telle anthropologie voit le corps non seulement comme une plateforme sur laquelle on peut lire des représentations qui y sont inscrites, ou dans leur capacité de maîtrise de techniques motrices[86], mais surtout comme une manière d'exister et d'être en relation avec le monde, d'expérimenter, s'identifier à et s'engager avec un environnement donné : il s'agit bien d'un corps phénoménologique.

La relation entre corps et émotions est complexe et se prête à des amalgames assez récurrents en sciences sociales. Ces deux dimensions anthropologiques ont souvent été l'objet d'analogies floues ou de rapports peu explicités, ce qui n'a pas empêché, paradoxalement,

---

[84] Voir Rosaldo (1984), Velho (1992, 2013), Mahmood (2005). Pour un texte précédent ce que deviendra le champ de l'anthropologie des émotions, voir Leenhardt (1971 [1947]).
[85] Notons que le langage auquel nous sommes accoutumés fait référence incessante aux métaphores visuelles. Pour une critique féministe de la notion de perspective dans la science, voir Haraway (1988).
[86] Comme c'est le cas du texte fondateur de Marcel Mauss (1936), *Les techniques du corps.*

l'éventuel développement de deux champs d'études autonomes (celui de l'anthropologie du corps et celui de l'anthropologie des émotions)[87]. En ce sens, il me semble que la discussion proposée par Véronique Bénéï à cet égard permet d'éviter autant ces confusions conceptuelles que lesdites divisions thématiques. Premièrement, parce qu'elle insiste sur le fait que penser anthropologiquement le corps s'avère une condition sine qua non pour dépasser une approche des émotions réduite aux productions verbales : les émotions sont ainsi transmises par une expérience corporelle et, à la fois, exprimées par une pratique corporelle. Pour le dire autrement, à partir de son étude de cas, elle montre comment « la nation est incorporée ». Ce premier constat est certainement le plus évident, puisqu'il rejoint le principe aujourd'hui amplement accepté disant que toute socialisation est médiée par des corps, ou que les processus sociaux sont toujours incorporés (Bénéï, 2008, p. 75). Deuxièmement, cette anthropologie phénoménologique permet de considérer le corps comme moyen par lequel la personne dans son ensemble est absorbée, engagée et s'identifie au monde. Corps et émotions ne sont donc ni des catégories équivalentes, ni des corrélats directs ; ils apparaissent plutôt comme deux dimensions intrinsèquement liées de l'expérience.

En ce sens, je suis d'accord avec Véronique Bénéï quand elle affirme que le texte de Michelle Rosaldo (1984) demeure, malgré son ancienneté, d'actualité et apporte une critique toujours nécessaire de la réflexion anthropologique sur les corps et les émotions. Plutôt que de réitérer à l'infini des truismes tels que « les émotions sont des constructions sociales », ou « différentes sociétés signifient et ressentent des émotions différemment », ou même « il y a une rationalité derrière les émotions », il me semble que nos pratiques de recherche, soit au niveau de l'analyse que nous construisons soit au niveau des relations que nous tissons sur le terrain, continuent à reproduire des divisions objectivistes entre raison et émotion que nous critiquons tant et depuis si longtemps. Si les émotions sont, comme le dit Rosaldo, « embodied thoughts », ou « thoughts somehow "felt" in flushes, pulses, "movements" of our livers, minds, hearts, stomachs, skin » (*Ibid.*, p. 143), il nous reste à répondre à la question de pourquoi ces formes de la pensée ne sont-elles pas prises au sérieux par une discipline ancrée dans le travail empirique et dans la construction de relations interpersonnelles du type le plus contingent et charismatique. Si nous reconnaissons que c'est bien un ressenti, l'effet d'être affecté, qui nous

[87] Certaine anthropologie des émotions au Brésil, bien représentée par Gilberto Velho (1992, 2013), en est un exemple. Cette perspective, très centrée sur les valeurs, projets et représentations, accorde très peu de place au corps. Chez Velho, l'une des questions centrales devient « how individuals express their emotions and sentiments through verbal language » (1992, p. 10). À titre d'exemple, dans l'article en question, intitulé « Project, Emotion, and Orientation in Complex Societies », il n'y aucune référence au corps.

donne souvent à voir des choses que nous cherchons ou non sur le terrain, que nous réveille la conscience envers un code social, une relation ou une institution qui nous paraissait jusqu'alors obscure, en somme, qui nous connecte avec notre terrain et nos interlocuteurs, pourquoi négligeons-nous ces formes d'intelligibilité du monde ?

Paul Stoller figure parmi les premiers à proposer une « sensuous scholarship », qu'il définit comme « an attempt to reawaken profoundly the scholar's body by demonstrating how the fusion of the intelligible and the sensible can be applied to scholarly practices and representations » (Stoller, 1997, p. xv). Ce questionnement est d'autant plus pertinent que l'univers de la recherche s'affirme en tant qu'espace où le « raisonnement » et la « rationalisation » sont au cœur de l'expérience – et la démonstration de leur maîtrise constitue un acte essentiel dans la production d'une place pour soi – en opposition à des sentiments et corps qui sont « rituellement effacés ». Cet effacement, cependant, doit être relativisé, car il est beaucoup plus normatif qu'effectif – ces corps dont on ne doit pas parler, qui n'ont pas droit de cité dans un processus de connaissance, alors qu'en vérité ils sont au centre d'un ensemble de pratiques et valeurs qui sont très efficaces justement parce que nous n'en parlons pas alors qu'ils se font valoir par le biais du genre, de la race et de la classe, entre autres marqueurs sociaux. L'efficacité du corps et des émotions comme moyens de production d'un champ, réside précisément dans le fait qu'on n'en parle jamais.

Certes, mon terrain n'inclut pas de désenvouteurs, devins, shamans ou des poux, et la manière dont les affects ont émergé en tant que matériaux d'objectivation de vécus n'a trait ni à des consultations de désorcèlement, ni rituels funéraires, ni à l'échange d'artefacts indigènes. Le surnaturel ne joue aucun rôle métaphysique ici, quoiqu'il y soit toujours question de décentrement d'une certaine notion mentaliste de rationalité et objectivation. Il s'agit plutôt de comprendre que ces silences et non-dits propres à l'ethnographie en général, et surtout dans une ethnographie de la vie académique, sont des silences éminemment réciproques, pour ne pas dire complices : d'un côté, des chercheurs enquêtés qui jouent un jeu de mise en silence face à un certain nombre d'enjeux à la fois institutionnels et subjectifs, concernant leurs stratégies et émotions, et de l'autre un chercheur en formation qui doit surmonter des expériences d'angoisse afin d'être capable de recueillir suffisamment de *données* ethnographiques[88]. Sur mon terrain, ce croisement de facteurs a été à la fois métaphorique et

[88] « On retrouve cette idée d'une connaissance intransmissible par les mots [en parlant du "baptême" qui représente la pratique du terrain] dans l'armée, où tout jeune officier nouvellement diplômé aspire à son "baptême du feu", et dans l'aviation où l'on parle également de "baptême de l'air", ce point de non-retour qui marque la

littéral, comme dans le cas d'un *croisement d'yeux*, constituant ce qu'on appelle un regard. Mais qu'est-ce qu'un regard ? Qu'est-ce qu'il nous dit par rapport aux silences, les corps et les émotions ? Quel statut épistémique peut-on accorder à un regard dans une thèse sur des chercheurs ? Revenons à mes échanges avec la directrice du centre de recherche.

4.3. Les corps

> Approved attributes and their relation to face make of every man his own jailer; this is a fundamental social constraint even though each man may like his cell.
>
> Erving Goffman, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, 1967, p. 10.

Mes premiers mois en Angleterre ont été difficiles, car, d'un côté, je m'attendais à la résistance que j'avais déjà constatée avant mon départ et, de l'autre, je me faisais du souci par rapport à ma maîtrise de la langue anglaise. En plus, étant quelqu'un d'origine populaire, né dans la campagne d'un petit département du Brésil, fils de parents qui ont fait très peu d'études, et qui a appris des langues « sur la route », il n'était pas évident pour moi de me persuader à moi-même de la légitimité de ma présence dans une institution comme l'University of Cambridge, ce qui s'avèrerait important pour que je puisse jouir d'un sentiment d'aisance nécessaire dans un tel contexte. Néanmoins, je considère que ce sont ces origines qui expliquent aussi, au moins en partie, ma sensibilité envers ces corps et ces manières qui me semblaient tellement différentes des miennes, et que je me disais constamment qu'il fallait les prendre en compte pour une réflexion anthropologique de la vie académique.

À chaque séance du séminaire du Laboratoire, je cherchais à adopter de manière plus ou moins consciente une certaine posture et manière de m'exprimer conformément au lieu, mais tout en évitant d'incorporer une image caricaturale – ce que dans une certaine mesure je faisais déjà à l'université française, non sans une certaine tension inhérente à ces efforts. En tout état de cause, mon corps était pesant, lourd, comme un corps qui, au lieu de s'immiscer « dans

---

limite entre ceux "qui savent" et ceux "qui ne savent pas". Ici la distinction s'effectue sur le respect partagé d'un double silence : le non-dit, y compris à ses pairs, de ce que l'initié a ressenti pendant l'épreuve, et le non-dit sur l'enjeu collectif tapi derrière ce silence (les représentations de soi, du groupe, de la discipline) » (Caratini, 2012, pp. 44-45).

le flux moniste du quotidien », dont on doit idéalement oublier l'existence, se fait présent par l'inconfort ou le sentiment qu'il est l'objet des regards (Le Breton, 2008). L'*hexis corporelle*[89] propre à cet endroit n'était clairement pas celle qui m'est la plus confortable ou préférée, et dans ce sens, enquêter sur des chercheurs me paraissait aussi étranger qu'une enquête sur les Kurankos de la Sierra Leone. Le double corps/émotions était sur le terrain à la fois barrière à être surmontée et outil de compréhension ethnographique.

Dans ce contexte, l'image de l'échange de regards entre moi et la directrice revenait systématiquement. Mais dire qu'un regard ne soit pas toujours anodin, qu'un regard est un acte de parole, voire « l'exercice d'une puissance » (Le Breton, 1998, p. 177), n'est pas une évidence. Encore moins évident est de convenir avec certitude de la signification d'un regard ou d'un évitement du regard. Si « [l]es yeux fuyants connotent un malaise, une volonté de mise à distance » (*Ibid.*) comment être sûr de la bonne connotation ? La réponse la plus évidente à cette question réside dans la corrélation d'un ensemble d'éléments (faits, situations, paroles, ouï-dires et émotions) qui mis en relation me permettent d'y attribuer un sens : en l'occurrence, le refus. Mais l'importance du constat de ce refus réside dans l'effet de celui-ci sur mon terrain, c'est-à-dire sur les types d'interactions que ce refus peut produire, ou prévenir, et ces incidences sur la vie de mes interlocuteurs et à la fois sur ma recherche.

Les sociologues interactionnistes m'ont aidé à esquisser des réponses à ces questions. Que le regard soit depuis longtemps objet de réflexion sociologique et anthropologique mérite attention[90]. Il n'en reste moins que c'est une microsociologie des interactions face à face, intéressée par les échanges verbaux et non-verbaux les plus immédiats et apparemment éphémères[91], comme celle développée par Erving Goffman (1982). Celle-ci fournit jusqu'à aujourd'hui les outils conceptuels et méthodologiques les plus accomplis dans la construction d'une analyse qui dépasse les approches essayistes. En ce sens Goffman adresse de manière systématique et nuancée ce qu'il appelle les « lignes de conduite », c'est-à-dire le comportement

---

[89] Je reviens sur la notion d'*hexis corporelle* plus loin. Il suffit pour l'instant de préciser que j'adopte la définition proposée par Pierre Bourdieu du concept, qui peut être définit comme : « l'hexis corporelle est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de sentir et de penser » (Bourdieu, 1980, p. 117).

[90] Quant au « regard », voir George Simmel (1981) pour le regard comme sens privilégié de la modernité, Walter Benjamin (1996) pour les rapports entre regard et photographie, Nahoum-Grappe (1998) pour le regard dans la litérature comme objet des sciences sociales. Pour une critique de la centralité du regard comme sens privilégié de la recherche anthropologique, autant comme objet de recherche que medium d'enquête ethnogrpahique, voir Véronique Bénéï (2008).

[91] À propos des situations sur lesquelles cette sociologie est centrée, il les décrit comme ayant « une durée brève et une étendue restreinte, et se limite aux événements qui, une fois qu'ils se produisent, doivent se poursuivre jusqu'à leur fin » (Goffman, 1974, p. 7).

qu'une personne adopte dans le cadre d'un contact spécifique afin de « faire bonne figure » ou « garder la face » (*Ibid.*, p. 9) en contexte d'interactions quotidiennes. En somme, cette sociologie cherche à déchiffrer les actes verbaux et non verbaux qui communiquent une opinion ou évaluation d'une rencontre spécifique. Son mérite principal est celui de dépasser une vision individualiste, volontariste des actes interpersonnels pour soutenir que les réactions individuelles et circonscrites sont toujours « empruntées » d'un répertoire de conduites considérées adéquates et attendues dans une situation précise, mais aussi productrices de nouveaux contextes et relations.

Quoique cette sociologie accorde une place privilégiée aux rencontres entre individus, l'interactionnisme se penche non seulement sur les logiques de maintien d'une image de soi en tant qu'autoreprésentation, mais surtout comme construction négociée et dynamique toujours en rapport aux possibles lectures de ceux avec qui ces rencontres se produisent. De ce fait, une rencontre, et ses réactions plus ou moins involontaires, évoquent toujours des réponses fondées sur une relative conscience des possibles interprétations d'une réaction donnée – qui devient ainsi moins anodine qu'on pourrait le croire – et qui doit prendre en compte le contexte dans l'esquisse d'une expression sensible et adéquate à ce qu'on souhaite transmettre. Si une personne n'arrive pas à transmettre ce qu'elle voudrait, c'est-à-dire si elle se trompe au niveau des interprétations possibles sur son acte, cela pourra être vu comme un manque de « tact »[92] – conduisant à un nouveau comportement visant à dissiper toute gêne dérivante du comportement précédent.

Ainsi, un point de vue interactionniste permet d'interpréter ethnographiquement une situation comme celle de l'échange d'un regard entre le chercheur et l'interlocuteur grâce à l'intérêt particulier qu'il porte au niveau des codes partagés de comportement lors de rencontres fugaces et leur « réponse émotionnelle immédiate ». Plus précisément, la réflexion de Goffman est centrée sur les dispositions qui permettent à quelqu'un de, dans une situation inespérée, voire non-désirée – comme une rencontre dans le laboratoire –, d'en sortir avec une

[92] Le terme employé dans l'original en anglais est « perpectiveness » (Goffman, 1967, p. 13) et a été traduit comme « discernement » dans la version française (Goffman, 1974, p. 16). J'ai choisi ici le terme « tact » pour considérer qu'il restitue de manière plus précise l'idée d'une sensibilité pratique nécessaire à la création d'une ambiance d'aisance collective dans les situations sociales les plus différentes. La traduction française du livre présente, à mon sens, des problèmes majeurs. De ce fait, quelques-unes des citations sont des traductions réalisées par moi-même quand il me semble nécessaire. À titre d'exemple, le terme en anglais « individual » est systématiquement traduit comme « personne », alors qu'il serait erroné de voir ceux-ci comme des concepts sociologiques interchangeables ; ils correspondent à des traditions sociologiques distinctes et portent avec eux des particularités épistémiques. Par ailleurs, « spontaneously » est traduit comme « instinctivement » et « conversational encounter » devient simplement « conversation » (p. 113 dans la version originale et p. 101 dans la version française).

relative aisance grâce à un effet combiné, idéel, entre « fierté » et « considération pour l'autrui ». Alors que le premier est important pour ne pas « perdre la face » – s'en sortir avec « la tête haute » –, le second est également important pour ne pas transmettre un air hautain, voire arrogant, qui pourrait engendrer des situations de gêne immédiate ou à posteriori, outre briser l'image de soi qu'on voudrait maintenir. Il s'agit ici d'une sorte d'économie morale qui est constituée par les limites que chacun se donne selon la circonstance, les hiérarchies en jeu et sa position sociale pour « sauver la face ». Qui plus est, quand on occupe certaine position sociale, telle que la direction d'un important laboratoire, « une personne [...] doit s'assurer du maintien d'un certain *ordre expressif*, ordre qui régule le flux des événements, importants ou mineurs » (Goffman, 1974, p. 13). Quand ce sens propre au maintien de tel ordre des choses relève d'une maitrise du corps et des émotions face à ces situations, on parle alors d'un sens de « dignité ». Ainsi, ces interactions sont toujours médiées par un sens de représentation de soi, de conformité à des comportements attendus et d'un effet espéré sur les autres : en somme, il est la maîtrise de cet ensemble de codes condensée en un moment fugace qui caractérise le sens qu'on peut attribuer à un regard et ses effets sur les personnes concernées.

Pour revenir à la situation où la directrice du laboratoire rentre soudainement dans son bureau, un point précis s'avère spécialement pertinent : celui de l'évitement, dont nous parle Goffman. Éviter qu'un contact ait lieu s'avère le plus efficace des moyens d'éviter toute situation de malaise. Cependant, une rencontre ne peut pas toujours être prévenue. Dans ces cas, la meilleure manière de « sauver la face » est de « se retirer élégamment » (*Ibid.*, p. 18). Toutefois, certaines situations, comme celle dans laquelle je me retrouverai seul dans le couloir à la suite du départ de la directrice, peuvent être reconverties en acte d'affirmation hiérarchique, dans la mesure où le fait de s'autoriser à accomplir un acte normalement aperçu comme impoli, voire agressif, marque sa position de supériorité. « On peut, par un retrait soudain, plonger les autres dans un échange avorté, rituellement insatisfaisant, et les y laisser patauger », nous dit Goffman (*Ibid.,* p. 25).

Ce terrain m'a souvent été lourd et physiquement épuisant et parfois j'attribuais cette pesanteur à des tensions intimes nourries par ma propre histoire personnelle. Être un Brésilien d'origine populaire avait un double effet sur moi dans le rapport à mon enquête. D'une part, je me suis toujours senti un intrus dans certains contextes académiques, surtout les plus prestigieux en Europe, et le sentiment de « marcher sur des œufs » et de me comporter de manière maladroite faisait partie de mes journées (parler trop fort, une corporalité inappropriée, une maîtrise de l'anglais que je ne considérais pas idéale, le simple fait d'être

Brésilien avec tous ses stéréotypes). Un travail constant sur moi et mes compétences, quelque chose de l'ordre de la rationalisation, reste toujours insuffisant pour me dissuader de mon sentiment que je serai toujours en retard en termes de capital culturel par rapport à certains de mes collègues.

Néanmoins, mes origines populaires m'ont toujours amené à réfuter viscéralement certaine hexis corporelle qui, à mes yeux et à mes viscères, incarnent de manière apparemment anodine des hiérarchies sociales et des violences symboliques qu'on critique tant (Bourdieu, 2003 [1997]). Un certain air que je jugeais snob, par exemple, avait un effet fort sur moi parce qu'il m'a toujours frappé comme la forme peut-être la plus accomplie de la violence sociale polie et sans trace. J'y vois à chaque fois un corps qui frappe un autre de la manière la plus subtile et donc violente, parce qu'on n'arrive même pas à s'en rendre compte[93]. Ainsi, quoique mon malaise puisse paraître une non-maîtrise de certains codes, ou un défaut dans mes capacités d'apprendre par le biais d'un sens pratique, il est souvent un acte de résistance à des codes qu'il ne m'intéresse pas d'incorporer. J'y repère aussi des économies morales qui ne sont pas les mêmes que celles dans lesquelles j'ai été forgé en tant que personne. Par exemple, certaines logiques profondément individualistes, dans le sens plutôt sociologique que moral du terme, m'ont toujours paru vides de sens, pour moi qui vient d'un contexte social et académique où l'individu – et certaine notion d'épanouissement individuel, par exemple – n'est pas si détaché de l'entraide et du travail collaboratif. Évidemment que ce sens de groupe existe chez tous mes interlocuteurs, mais il se réalise comme lien entre ceux qui partagent les principes d'une économie morale qui n'est certainement pas la mienne. Tout cela, ensemble,

[93] À propos du « snobisme » au sein de l'anthropologie britannique, voir le plutôt franc article d'Edmund R. Leach intitulé *Glimpses of the unmentionable in the history of British Social Anthropology* (1984) : « But in becoming a rude mechanical [Leach refers to his use of the word « structuralism »] I did not cease to be a snob. Homans (himself an American aristocrat by birth; his mother was an Adams) once explained the peculiarities of the Boston Unitarians by saying that while all sects of Calvinist origin assume that God has ordained a predestined distinction between the Elect and the Damned, the Unitarians are so certain that they themselves belong to the Elect that they never bother about the Damned. And that has been, very broadly, the position of the academic inhabitants of Oxford and Cambridge Universities throughout my lifetime. We know we are the Elect. What happens elsewhere is of no importance whatsoever » (Leach, 1984, p. 10). En parlant de sa relation avec Radcliffe-Brown, Leach avoue son mépris envers le fait que le premier pouvait donner l'impression d'être, « by lineage and upbringing, an English country gentleman » (*Ibid.*, p. 21), alors qu'il ne l'était pas. Concernant Max Gluckman, d'origine sud-africaine, il écrit : « If anyone had asked me then or later what I thought of Gluckman, I would probably have said that I considered him to be an uncivilized and fundamentally uneducated egocentric whose attempts at theoretical generalization were of quite puerile incompetence » (*Ibid.,* p. 20). Par ailleurs, Leach interprète ses différences avec Gluckman à travers le prisme de la classe : « Such arrogance and prejudice on my part reflects no credit on me but, if I am honest, I have to admit that I feel today as I felt then. But in the case of Gluckman it was a radical difference of social background rather than any fundamental disagreements concerning social theory that lay at the roots of our mutual antipathy » (*Ibid.*, p. 21).

produit une relation de grande ambigüité envers mon terrain et certains milieux du champ académique – et je dis bien *certains*.

J'étais convaincu aussi de la justesse de mes impressions face à ce que j'observais et qui me semblait, malgré le premier facteur, réel bien au-delà de mes ressentis personnels. Et ceci d'autant plus que je me rendais compte progressivement que, en même temps que cette université était un lieu considérablement habité par ces corps familiarisés avec des hexis corporelles propres à une certaine idée des classes urbaines éduquées, je me suis aperçu que ce malaise habitait le corps d'autres étudiants du Laboratoire, mais aussi de chercheurs qui avaient déjà un parcours consolidé. Finalement, je comprendrai que ce regard que m'avait tellement marqué parlait d'une sorte de relation par le corps que j'identifiais aussi entre la directrice du centre et d'autres étudiants, ainsi qu'entre moi et d'autres interlocuteurs. Qui plus est, je comprendrai que ce niveau de communication et de construction de relations d'affinités ne pouvait être compris qu'en relation avec le silence, le refus, la résistance à parler de certains sujets – et vice-versa. Et cela était fondamental. Il s'agissait, finalement, d'un silence sur et par le corps ; un silence, sur un milieu, qui était incarné par pratiquement tous mes interlocuteurs, et qui a été éventuellement rompu par deux formes : la parole ouverte, ou le non-dit.

5. UN MILIEU ACADÉMIE INCARNÉ : RESTITUTIONS ETHNOGRAPHIQUES

> [...] I find that languages of pain through which social sciences could gaze at, touch or become textual bodies on which this pain is written often elude me.
>
> Veena Das, *Life and Words*, 2007, p. 38.

Dans ce chapitre, j'explorerai deux entretiens qui ensemble restituent deux volets complémentaires de la réflexion sur les mots et les affects. Premièrement, en revenant à Mary, je montre comment le langage porte de manière subtile un univers d'affinités et codes moraux qui dessinent les frontières d'appartenance à un certain milieu académique. Le discours de Mary montre comment des usages apparemment anodins du langage quotidien prennent la forme d'une manière de communication médiée par les affects. Ensuite, j'analyse en détail l'un de mes entretiens avec Chandri, une « dark-skinned woman », afin de restituer une forme de mise en silence qui résiste à l'acte du témoignage. Plus précisément, j'ai pour objectif de montrer comment le non-dit peut être construit en filigrane tout au long de deux heures d'interview de manière à en dire long sur ce dont on ne parle pas vraiment. L'objectif ici sera de montrer comment cette espèce de *parole affectée* laisse entrevoir une série de questions qui sont souvent liées aux émotions et au corps. Ces deux récits se connectent par leur complémentarité : le premier atteste du travail du langage sur les affects, représenté ici par l'emploi du mot « one » pour parler de soi-même à la troisième personne ; le deuxième met au grand jour cette parole affectée que je viens d'évoquer, une parole qui restitue des expériences dont on ne parle point mais qui se laissent voir dans les entrelignes. Ainsi, ce qui reliera les deux cas sera non seulement le rapport entre les mots et les affects, mais surtout comment ceux-ci sont liés, à leur tour, au corps : pour Mary, une certaine manière de parler relève d'une hexis corporelle, une image de soi projetée sur un espace social produit par ces performances corporelles dont le langage est une partie constitutive ; pour Chandri, c'est son corps de « dark-skinned woman » qui sera le référent de son expérience reconstituée. Dans les deux cas, les émotions et le corps émergent comme des éléments centraux à la compréhension de la vie académique en tant qu'expérience quotidienne et monde dans lequel on construit une vie négociée.

5.1. « I don't speak that language » : avec le langage, tout un univers

Revenons à Mary et ses considérations sur la place de la caste et la classe dans le milieu académique sud-asiatique en Europe, qui ont été abordées dans la première partie de la thèse. Les passages cités alors mettent en lumière ses sentiments relatifs à la constitution sociale des réseaux académiques, ainsi que de sa propre position à l'intérieur de ceux-ci. À son avis, elle a bénéficié d'un « conscient quota » qui lui a permis de partir en Europe. Dans cette perspective, tout se passe comme si sa présence était le résultat d'un acte volontariste des chercheurs et bureaucrates établis qui font la médiation de l'accès à ce milieu, puisqu'elle ne participe pas aux réseaux qui lui permettraient d'y accéder autrement. Malgré sa position comme chercheuse titulaire dans une institution prestigieuse en Angleterre, la manière dont en parle Mary laisse voir un sentiment de marginalité, comme si elle se considérait toujours une outsider dans ce milieu académique formé par des gens issus des hautes castes intellectualisées. La raison pour laquelle elle ne s'y identifie pas n'a pourtant pas simplement égard à la classe ou au capital scolaire et culturel – car elle vient d'une famille de fonctionnaires de classe moyenne métropolitaine et a toujours fréquenté de bonnes écoles –, mais plutôt à leur croisement avec les questions de caste et genre. À vrai dire, sa formation familiale et scolaire ressemble considérablement à celle de la majorité de mes interlocuteurs, y compris en ce qui concerne la construction d'une certaine présentation du corps : une manière austère de s'habiller qui était autrefois répandue parmi certaine gauche intellectualisée métropolitaine, pour hommes et femmes ; des gestes bien posés ; une excellente maîtrise de l'anglais ; une routine d'études dans les meilleures bibliothèques de sa ville ; le « goût pour l'effort », etc. De ce fait, son parcours académique est en grande mesure le résultat d'un habitus compatible avec celui qui est dominant parmi ces universitaires en Europe.

Il n'en reste pas moins que Mary, qui maîtrise ces codes et partage ces dispositions, exprime un grand inconfort envers un aspect précis mais crucial pour elle : le langage comme une certaine disposition à faire étalage de ces capitaux culturels et de s'affirmer comme représentante d'une certaine vérité sur le monde. Cela apparaît clairement au moment où nous discutions de la possibilité de son retour en Inde pour des raisons personnelles :

> Me – How do you feel about going back to India?
>
> Mary – So, honestly, till this thing came along, this new offer came along, which I didn't apply for (they asked me if I would like to move for this position), I wasn't thinking of going, and I would not have gone back until I was full professor because I don't want to

go to Delhi. I don't like living in Delhi and the two good universities in Humanities and Social Sciences are in Delhi. And even after that, I am not sure I will fit very well in JNU, for example, or DU, because Indian academic elite is very small. Like everywhere, but in India especially so. A small group of people, you know, often tight to each other through various kinds of networks, if not of having trained them (you have been trained by someone) institutionally or some other way.

Me – Everyone is meeting at the [a reputed centre of research in Delhi]...

Mary – Yes! Or, you know, wherever else. And, you know, I'm not a part of that, *I've never been a part of that. I don't speak that language.*

Me – What do you mean by that?

Mary – What do I mean by that? I just didn't grow... I haven't been socialized in that network.

Me – But "that language", for example, when you say "I don't speak that language"...

Mary – [Long pause] *So, simple things. Like many of the academics from Delhi I meet speak in third person. They never say "I am doing this", they say "one is obliged to do this" and I just find that...* It's neither here nor there, it is not a big thing at all, but it's just a manner of speaking, "one", and you know, yeah... *So, beginning from there, to kind of a more purely infused understanding of the world.* It doesn't mean other understandings of the world are not theoretically sort of underpinned, but many of us don't make... don't bracket it that way. This is not the beginning and the end of our world. As an academic work is not the beginning or the end of our world... and also you look at your own world and you are out of your place. And there is a particular political placing of the kind of Indian academia, in certain way, that it is hugely inflected along certain fault lines in Indian politics, I would say. So, gender is spoken about in a particular way, caste is spoken about in a particular way, religion is spoken about in a particular way, and these things are understood and givens. And the minute you deviate from that the burden of explaining is on you, and you might not have a strong position either... But if you find yourself cornered, for example, you often sort of think "how do you go about?". The position become stronger than that actually is, simply because you are asked to explain. What I'm trying to say is that it's still boring to have to explain the difference in a defence, or to be put on the defensive, and so I find that a little bit tedious, actually. Because many of my friends who have... some of them, not many, some of my friends who moved from Bombay to Delhi, for example, went to DU or JNU, they also speak, if we continue with the trope, in the same language. They speak that language now, and I just find very hard to have a conversation because there are many assumptions which I don't understand and many assumptions that I actually don't agree with.

Me – Are you talking about some kind of elitism?

> Mary – It's not only elitism, it's also righteousness of having the correct understanding of the world. I mean, what is wrong with that?
>
> Me – And when you say politics, do you mean left-wing politics, or not necessarily?
>
> Mary – I mean, it happens to be left politics, but I do not think that is the fundamental thing. The fundamental thing is the righteousness and the confidence in which many of them have a feeling that they have tried. That, I think, it's problematic.
>
> Me – I am trying to get it right...
>
> Mary – Sure, sure, sure... Also, it's a very tightly knit circle. [...] So, there is definitely an element of elitism in a way, but it's not only elitism. I think it's more than that. It's believing they are right. It's... I mean, almost, say, some kind of Scandinavian, a very Scandinavian element to it, just like "we are progressive, we are the happy people, learn from us", without necessarily understanding that the world... you know, the world has different bits and parts to it.

Notons que le langage, le fait que « speak in third person », ressort comme l'expression non seulement d'une vision du monde, mais aussi d'une forme d'être et d'intervenir sur le monde en tant que groupe. Mary vise à se différencier de leur manière de s'exprimer, et son discours laisse voir que sa récusation à y participer relève d'une disposition incorporée qui l'affecte de manière importante. Et ceci d'autant plus qu'elle est consciente du fait que telle résistance à une certaine manière de parler a pour effet son exclusion des « good universities in Humanities and Social Sciences [that] are in Delhi ». Mary parle de liens constitutifs d'un quotidien corporel et qui se réalise en tant que pratique déterminante non seulement de la manière dont les personnes s'approchent les unes des autres, et donc créent des liens académiques qui sont aussi affectifs et faits d'affinités, mais qui définissent la position de ces gens par le langage dans un espace social donné. Autrement dit, ou comme Pierre Bourdieu l'a dit, il s'agit bien d'une *hexis corporelle*. Si l'*habitus* se caractérise par un ensemble de dispositions cognitives – intellectuelles, affectives, de goût, entre autres – qui nous inscrit dans un espace social précis par le biais d'une logique de *distinction*, c'est-à-dire de création de limites tout en les oubliant –, l'hexis corporelle est

> une manière pratique d'éprouver et d'exprimer le sens que l'on a, comme on dit, de sa propre *valeur sociale* : le rapport que l'on entretient avec le monde social et la place que l'on s'y attribue ne se déclare jamais aussi bien qu'au travers de l'espace et le temps que l'on se sent en droit de prendre aux autres, et, plus précisément, la place que l'on occupe *avec son corps dans l'espace physique*, par un maintien de gestes assurés ou réservés, amples ou étriqués (on dit très bien de quelqu'un qui fait l'important qu'il fait du volume) *et avec sa parole dans le temps*, par la part du temps d'interaction que l'on

> s'approprie et par la manière, assurée ou agressive, désinvolte ou inconsciente, de se l'approprier. (Bourdieu, 1979, p. 552, c'est l'auteur qui souligne)

Cette « connaissance sans concept », sorte de maîtrise pratique méconnaissante, parce que présidée par un sens pratique naturalisant et distinct de la maîtrise savante (autrement dit, une *doxa*), s'avère un ensemble de schémas corporels et moteurs qui donnent chair, littéralement, à un art de se comporter « comme il faut », d'exposer ses opinions politiques « de manière mesurée », de partager des goûts et expériences avec aisance mais sans afféterie, de trouver la juste distance de façon à « se familiariser » mais en sachant « se montrer distant », à moduler sa voix selon les bons niveaux, à concéder des rires à la bonne humeur et, bien évidemment, accorder de l'attention aux gens qui importent – ce qui a le double effet de rapprocher celui qui écoute de celui qui parle, mais qui contribue aussi à l'intégration à cet espace de celui qui est écouté. Envisagé de ce point de vue, la manière de s'exprimer (en l'occurrence, l'usage de la troisième personne pour se designer soi-même) intègre ces étiquettes associées à une certaine hexis corporelle qui, à son tour, produit une communauté de discours avec des frontières bien définies en même temps que quasi-invisibles. Parler à la troisième personne n'est pas en soi un acte d'exclusion qu'on puisse pointer du doigt, mais peut l'être par extension : car il est, en l'occurrence, porteur d'un univers de significations associées au fait de parler ainsi. En ce sens, notons que Mary associe cette manière de parler à une certaine vision du monde. Elle associe de manière directe cette façon de parler à une « more purely infused understanding of the world ». « Au travers du langage et le rapport au langage », dit Bourdieu, « solidaires de tout un style de vie, qui s'impose à quiconque veut participer à la 'vie politique', c'est tout un rapport au monde qui se trouve imposé » (*Ibid.*, p. 538).

En réalité, en affirmant que cet usage du langage constitue une forme d'hexis corporelle, je voudrais proposer que le langage est plus qu'une expression du corps : si nous voyons le corps non comme une substance, une biologie sur laquelle nous inscrivons des significations sociales, mais plutôt comme un processus relationnel, le langage (entendu comme manière de s'exprimer) est l'un de ces éléments qui construisent un corps. Ainsi, une certaine manière de regarder qui peut être reçue comme hautaine, de marcher qui peut être vue comme « macho », ou d'intervenir dans un débat qui peut avoir recours à l'autorité associée à la consécration, sont des éléments qui forgent des corps dans leurs relations à l'espace dans lesquels ces actes se produisent. Qui plus est, ces corps sont genrés, racialisés et géographiquement localisées.

À titre d'exemple, j'entendrai la même historiette racontée par des personnes différentes, et toujours sur un ton de moquerie, d'une certaine occasion où, à la suite de la

présentation d'un jeune chercheur dans le cadre d'un colloque, un chercheur indien senior, d'origine brahmane et de peau claire, très connu en France, s'élèvera pour intervenir : « La chose plus intéressante dans votre présentation est votre cravate. » Ce chercheur est réputé pour « sa forte personnalité », comme j'ai entendu quelques fois dans les cercles parisiens, toujours de la part des hommes. Quand un chercheur senior homme s'élève au milieu d'une conférence pour dire à un jeune chercheur homme que l'aspect plus intéressant de sa présentation est sa cravate, non seulement il s'appuie sur la consécration liée à la reconnaissance de ses travaux et à sa séniorité, mais aussi – et surtout –, en le faisant, il s'engage dans une performance qui met en action la production d'un corps masculin habité par une autorité générationnelle et masculine. Autrement dit, ce qui est en question ici n'est pas seulement le fait qu'il emploie l'autorité de son corps masculin et âgé, mais surtout qu'en engageant cette performance il forge de manière relationnelle (en relation à un espace et à des codes précis) ce corps en tant que corps masculin (dans un acte de rivalité masculine publique propre qui sera ensuite appréciée et disséminée par d'autres hommes) et âgé, ce qui lui accorde l'autorité nécessaire à la production de vérités sur le monde (ou de la délégitimation de certaines paroles) à l'intérieur d'un certain milieu. En même temps, il renforce dans son milieu la légitimité de certaines valeurs ayant trait à des notions de concurrence et compétitivité propres à une masculinité hégémonique qui trouve sa place dans ces types de disputes « intellectuelles » auxquelles l'université s'avère propice.

Dans le cadre d'une enquête sur les relations de genre dans la construction d'une carrière au sein de l'anthropologie britannique, David Mills et Mette Louise Berg (2010) soulèvent la question de la corporalité masculine et de la parole dans ce milieu, en liant ceux-ci à des supposés imaginaires légitimés autour de la pratique académique :

> This is how a female, Cambridge-trained anthropologist remembered the seminars in her department: "[It's] that whole thing where you bring your poor speaker along and there's this competition basically to ritually humiliate them." Most seminars are held in the late afternoon, supposedly to ensure that the intellectual debate continues in a nearby hostelry. This nexus of alcohol, fraternization and disciplinary socialization through embodied performance of intellectual one-upmanship may suit some, but not those who have families to care for. (Mills et Berg, 2010, p. 344)

Mills et Berg continuent en rappelant que malgré l'avérée inefficacité de ces logiques conflictuelles pour la construction du savoir anthropologique, ce type de comportement que Jonathan Spencer, dans une rétrospective sur l'anthropologie britannique, a appelé « dysfunctional behaviour » (Spencer, 2000, p. 20) est souvent vu comme une expression d'excentricité ou talent. À cet égard, je suis d'accord avec Mills et Berg quand ils estiment que

plutôt qu'anecdotique, « it is part of a reflexive exercise that seeks to map our classificatory categories » (Mills et Berg, 2010, p. 339). Telles catégories classificatoires apparemment anodines – en l'occurrence, « sa forte personnalité » qui s'explique et se justifie par « son esprit brillant » – naturalisent par l'euphémisme des logiques que certains de mes interlocuteurs dénoncent.

Pour revenir à Mary, l'usage de la troisième personne s'avère une expression d'une certaine posture *sur* le monde – dans le double sens du mot « sur » *: à propos du* monde et *d'action dans* le monde – qui produit des frontières morales et affectives de distinction sociale auxquelles elle refuse de participer. Mary met en question l'aspect anodin d'un tel usage de la langue, car elle l'inscrit dans un ensemble plus vaste de relations dans lesquelles ces personnes sont, à son avis, plongées sans s'en rendre compte et qu'elles reproduisent au travers du langage[94]. Ce que je voudrais souligner ici est à quel point ces « simple things », comme elle le dit, peuvent avoir un effet intense et durable sur la projection d'un nouvel-arrivant dans un espace social donné, dans la mesure où ces « simple things » sont interprétées comme l'expression quotidienne, voire banale, des frontières de distinction sociale. Et la banalité, ou l'impossibilité de pointer du doigt ces pratiques comme étant de l'ordre de la production de barrières sociales, c'est précisément là où réside l'efficacité et la pérennité de telles pratiques. C'est pour cette raison, par l'impossibilité de le montrer, car on reste toujours dans une sorte de domaine du sensible qui ne peut pas être prouvé par « des choses qui ont été dites », que Mary décide de chercher un poste en dehors de ces circuits auxquels elle n'appartient pas, dans lesquels elle ne se sent pas à l'aise ; ces circuits qu'elle a rejoints grâce au « conscient quota » dont elle a bénéficié. Et dont on ne parle pas.

Mon séjour en Angleterre et en Allemagne, et surtout mes expériences dans certains centres de recherche prestigieux constitutifs et constitués par les circulations plus traditionnelles

---

[94] Kathryn A. Woolard s'inscrit dans les débats sur ce qui a été convenu d'appeler « idéologies de langue » pour désigner ce lien de médiation entre formes sociales et manières de parler précises. Le terme idéologies de langue, nous dit Woolard, n'a pas trait uniquement à la langue, puisqu'il envisage aussi la relation de celle-ci avec l'identité, les formes esthétiques, les moralités et l'épistémologie. Les idéologies de langue soutiennent, par des formes linguistiques, la notion même de personne et de groupe social, ainsi que des institutions les plus essentielles à la reproduction de ceci (Woolard, 1998, p. 3). Les définitions autour du concept varient selon la proximité de l'auteur à une linguistique plutôt formaliste ou plutôt intéressée aux usages sociaux de la langue, ce que Woolard appelle « ethnographies of speaking » (*Ibid.*, p. 14). Woolard cite Shirley B. Heat qui définit les idéologies de langue comme « self-evident ideas and objectives a group holds concerning roles of language in the social experiences of members as they contribute to the expression of the group » (Heat, 1989, p. 53 *apud* Woolard, 1998, p. 4). Jane H. Hill rejoint ces discussions pour nuancer le rapport entre idéologies de langue dominantes et leur contexte dans la production quotidienne d'un ordre social local : ici, idéologies de langue deviennent une « interactional resource » mobilisée dans le contexte de relations de pouvoir local plutôt qu'un « shared cultural background » (Hill, 1998).

entre Inde et Europe – dont font partie ces interlocuteurs comme Indira, Naranappa et Binoy, m'a permis de découvrir des espaces marqués par des hexis corporelles distinctes et en transformation. Alors que dans certains centres de recherche anglais, historiquement associés à une tradition de circulation hyper-prestigieuse reliant des institutions indiennes précises (JNU et DU, notamment certains *colleges* comme St. Stephen's et Miranda House) à leurs analogues britanniques (Cambridge, Oxford, London School of Economics, King's College London), certaine hexis corporelle associée à l'intellectualité se traduisait clairement en manières de s'habiller, parler, regarder, porter son corps et occuper l'espace qui renvoient à des images bien connues – sinon stéréotypées – de l'intellectuel de classe supérieure et haute caste. Concrètement, je me souviens que pendant mon séjour dans un centre réputé d'études sud-asiatiques en Angleterre, il était commun de voir des jeunes habillés en costume et gilet légèrement « rétro » avec des chaussettes colorées qui dégageaient une dite élégance et appréciation esthétique qui dit beaucoup sur certain « schéma corporel » en tant que « dépositaire de toute une vision du monde social, de toute une philosophie de la personne » (Bourdieu, 1979, p. 240). Il était clair pour moi que ces manières de s'habiller, mais aussi de s'exprimer (avec, par exemple, un accent britannique bien prononcé, mais aussi des maniérismes) et d'établir des relations de proximité avec certaines personnes au détriment d'autres, correspondaient à une image assez répandue de l'« intellectuel indien cosmopolite » dont je parle dans le chapitre 2.

Ce qui m'intéresse ici, pourtant, ce n'est pas spécialement la production quotidienne de ces corps, sinon la contestation ou les situations de malaise face à ces façons de se comporter et parler. Force est de reconnaître que des schémas homogènes n'existent point ; les manières dont cet ensemble d'éléments vestimentaires, linguistiques et comportementaux se réalisent sont complexes et diversifiés. Elles prennent néanmoins une ampleur importante dans l'espace du centre de recherche et de ses moments de sociabilité, par exemple. Certes, beaucoup ne se reconnaissaient pas dans ces représentations incorporées, et c'étaient précisément ces derniers qui exprimaient leur malaise non seulement par rapport à ces corps construits selon les images d'une tradition intellectuelle précise, mais aussi par rapport à l'ambiance du centre de recherche en général. En ce sens, même si les personnes incorporant cette hexis corporelle « élevée » n'étaient pas la majorité, la force de ces présences et leur consonance avec certaines

représentations constitutives de cet espace paraissaient démesurée aux yeux des autres[95]. En revanche, il est clair pour moi que l'espace du CeMIS, et d'une partie des réseaux académiques auxquels il participe et qui le constituent, était beaucoup moins ancré sur ces modèles de corporalité que certains de mes interlocuteurs issus des classes populaires et basses castes ne regardaient pas simplement avec résistance, mais surtout comme une sorte *d'expression d'appartenance à un monde dont ils ne font pas partie ou, pour le dire autrement, de distinction sociale*.

Ces modes d'emploi du corps, alliés avec certaines représentations autour de l'« intellectuel » et les sentiments d'aisance et certitude relatifs au futur constituent, ensemble, un tableau poignant dans les pratiques quotidiennes de construction de réseaux et d'une carrière académique en mobilité entre ces différents espaces sociaux, nationaux et institutionnels. Revenons rapidement à la citation de Shamus Khan :

> Pour trouver sa place à Saint-Paul, il faut assimiler l'omniprésence des rapports hiérarchiques (c'est-à-dire apprendre avec qui parler dans un cocktail, sur quels canapés s'asseoir, etc.), ainsi que le catalogue infini de règles souvent obscures qui encadrent depuis toujours le fonctionnement des établissements d'élite.

Comme le sociologue le montre dans son ethnographie détaillée de la vie étudiante dans un internat d'élite, « se faire une place » implique une connaissance pratique de l'emploi de la parole, de l'attention et du corps dans des occasions telles que les dîners, les soirées et d'autres événements. Pour ce qui est de la vie académique, une telle maîtrise est requise dans des situations comme les congrès mentionnés dans le premier chapitre. Comment, quand, de quoi et à qui parler peut s'avérer une tâche plus complexe et délicate qu'on ne peut imaginer quand les codes qui déterminent ces pratiques ne sont pas forcément partagés ou *acceptés*. En ce sens, il ne s'agit simplement pas d'une méconnaissance pratique des codes, point sur lesquelles les théories bourdieusiennes insistent beaucoup, mais aussi – et de plus en plus –

---

[95] C'est grâce à ces tensions qu'un interlocuteur me suggérera la lecture de *The Mimic Men* (1967), de V.S. Naipaul, afin d'illustrer son sentiment par rapport à ces corps. Né au sein d'une famille de classe moeyenne en décadence de la diaspora indienne à Trinidad et Tobago, fils d'un journaliste et écrivain amateur et d'une femme au foyer, Naipaul est parti en Angleterre en 1949 pour ses études en Littérature à l'University of Oxford, où il a fait carrière littéraire. Ses lettres publiées en attestent (Naipaul, 2000), son entrée dans le monde des publications littéraires est énormément due aux connexions sociales de son père à Londres, outre son soutien affectif et parfois financier et ses conseils littéraires. Mais la référence de mon interlocuteur à Naipaul évoque surtout le trait le plus marquant, connu et constant de son œuvre, à savoir le sentiment de malaise, voire même de mépris de soi liée à sa condition doublement coloniale dans le monde de la « haute culture » de la métropole. *The Mimic Men*, comme le titre l'annonce – et comme d'autres de ses œuvres, telles que *The Enigma of the Arrival* (1987), est un livre sur son sentiment d'inadéquation insurmontable tantôt à la société britannique à laquelle il aspire appartenir de plein droit, tantôt à la société trinidadienne qu'il nie. Le chapitre 4 aborde la place de la littérature sur mon terrain de manière plus détaillée.

d'un rejet de ce que certains de mes interlocuteurs décriraient comme une forme de langage qu'ils ne parlent ni n'ont le désir de parler puisqu'elle représente, à leur avis, des formes contestables de distinction sociale.

Ce langage n'est rien d'autre qu'une manière quotidienne et quasi-rituelle de s'exprimer, engager des conversations, établir des rapports d'affinité, de se faire connaître dans ces milieux et, pourquoi pas ?, *regarder*. Et cela devenait clair pour moi lors des colloques et d'une vie quotidienne où l'hexis corporelle produit des relations par le biais d'affinités de l'ordre du non-dit et qui vont au-delà des goûts partagés, des trajectoires qui se ressemblent ou des relations de classe, de caste et genre explicitement posées. En ce sens, des affinités émergent de ces schémas corporels, représentations incorporées et sentiments d'aisance. Cependant, aussi son opposé, c'est-à-dire un mépris envers ces hexis corporelles dominantes, peut exister de la part de ceux qui, en ne les partageant pas, sont pris par un sentiment de non-appartenance à ce milieu, bien qu'ils y occupent déjà une position relativement établie. Ici, l'aisance physique et émotionnelle joue un rôle déterminant dans la manière dont on se fait exister dans ces espaces sociaux, y compris dans la manière dont on érige des projets de vie à l'intérieur d'un champ de possibles.

L'œuvre sociologique la plus directement consacrée à ces questions dans le milieu académique est probablement celle de Bourdieu, surtout son *Esquisse pour une auto-analyse* 2004). Transcription de son dernier cours au Collège de France, en 2002, l'œuvre propose une analyse en miroir de son premier cours dans la même institution, sa *Leçon sur la leçon* (Bourdieu, 1982) livrée vingt ans plus tôt. En se proposant à un retour critique sur sa propre position comme sociologue dans un espace social précis, ce qu'il avait déjà appelé un exercice nécessaire d'« objectivation participante » (Bourdieu, 2003) en opposition à l'« illusion biographique » (Bourdieu, 1986), il scrute à l'aide de la sociologie sa propre trajectoire académique. Et il y est question du corps ainsi que des origines sociales et géographiques de celui-ci :

> J'ai découvert peu à peu, surtout peut-être au travers du regard des autres, les particularités de mon habitus qui, comme certaine propension à la fierté et à l'ostentation masculines, un goût avéré de la querelle, le plus souvent un peu jouée, la propension à s'indigner "pour peu de chose", me paraissent aujourd'hui être liées aux particularités culturelles de la région d'origine que j'ai mieux perçues et comprises par analogie avec ce que je lisais à propos du "tempérament" des minorités culturelles ou linguistiques comme les Irlandais. *Ce n'est en effet que très lentement que j'ai compris que si certaines de mes réactions les plus banales étaient souvent mal interprétées, c'était peut-être parce que la manière – le ton, la voix, les gestes, les mimiques, etc. –*

> *dont je les exprimais parfois, mélange de timidité agressive et de brutalité grondeuse, voire furieuse, pouvait être prise pour argent comptant, c'est-à-dire, en un sens, trop au sérieux, et qu'elle contrastait tant avec l'assurance distante des bien nés parisiens qu'elle menaçait toujours de donner des allures de violence incontrôlée et querelleuse à des transgressions réflexes, et parfois purement rituelles, des conventions et des lieux communs de la routine universitaire ou intellectuelle.* (Bourdieu, 2004, pp. 114-115, c'est moi qui souligne)

Ce passage est suivi d'un souvenir d'enfance dans lequel son père lui dit sur un ton admiratif propre à certains modèles de masculinité (Connell & Messerschmidt, 2005), en référence au dernier « démêlé de son fils avec l'administration » : « Manat, qu'as cachaou ! », « Mon garçon, tu as du cran ! ». Par le biais d'une reconstitution sociologique de ses origines et de l'académie dans laquelle il a été forgé sociologue, qui comprennent aussi l'internat et des origines familiales populaires, Bourdieu cherche ici à prendre acte de son corps et ses expressions en opposition à ceux qu'il appelle les « biens nés parisiens ». Certes, on pourrait argumenter que la citation de Bourdieu en tel contexte a le double rôle d'interprétation sociologique et témoignage, ce qui ne serait pas faux ; et ce qui rend, d'ailleurs, cet extrait encore plus pertinent puisque toute la présente recherche est fondée précisément sur un rapport de chassé-croisé entre les positions ambivalentes d'interlocuteurs et chercheurs (certains étant mes références bibliographiques). Plutôt que prendre sa parole pour argent comptant, mon intention ici est de montrer à quel point des trajectoires académiques peuvent être signifiées, subjectivement et théoriquement, à travers le prisme du corps et de ses expressions. Il en va de même pour les codes vestimentaires, auxquels je fais référence ci-dessus :

> ([...] Je suis frappé, en y repensant, du rôle que jouaient, tant auprès des condisciples qu'auprès des professeurs, les apparences physiques et la tenue vestimentaire, en tant qu'indices supposés des propriétés intellectuelles et morales, et cela aussi bien dans la vie de tous les jours qu'à l'occasion des examens.) (Bourdieu, 2002, p. 126)

L'interprétation théorique avancée par Bourdieu est appuyée par la notion d'*habitus clivé* qui sert à décrire les tensions et contradictions qui habitent celui qui venant des classes populaires achève la consécration à l'intérieur d'un champ dans lequel, malgré sa reconnaissance publique, il ne se reconnaitra jamais. Rapport du moins ambivalent que, selon lui, il nourrissait avec l'institution scolaire, mais surtout avec la tradition scolastique : « comme si la certitude de soi liée au fait de se sentir consacré était rongée, en son principe même, par l'incertitude la plus radicale à propos de l'instance de consécration, sorte de mauvaise mère,

vaine et trompeuse. » Qui plus est, telle ambiguïté face à sa position dans un milieu qu'il a choisi comme le sien, et qui était nourrie par sa conscience d'avoir fini par se « plier aux règles du jeu », pour avoir respecté des formes institutionnelles qui « (... dont on dit, sur le mode du reproche, que "ça ne coûte rien" et qui me coûte infiniment) » (*Ibid.*, p. 129) – tel que parler à la troisième personne, pour Mary –, pour son sentiment de s'être approché de l'« arrivisme petit-bourgeois de certains de mes condisciples », tout cela débouchera sur une sorte de « révolte » docile qu'il appelle la « conciliation des opposés » (*Ibid.*, p. 130) – de ces habitus clivés dont il nous parle – et bien représentée, ou canalisée, par ses recherches sur l'habitus académique.

Que l'académie soit une espace de disputes incorporées n'est pas une évidence ; que ce soit un espace de disputes de corps genrés, encore moins. Tout se passe comme si la construction de carrières n'était pas médiée par des corps. Pour revenir à la situation citée ci-dessus où un chercheur senior mentionne la cravate d'un jeune chercheur, il est important de souligner que j'entendrai cette même historiette racontée pour trois fois par des personnes différentes, et toujours sur un ton de moquerie. Ce chercheur est bien connu pour « sa forte personnalité », comme je l'ai entendu quelques fois dans les cercles parisiens. Facilement situable dans la case de l'anecdote ou de l'idiosyncrasie – ce qui permettrait, une autre fois, de dire que la situation ici décrite n'est pas ethnographiquement significative –, je voudrais suggérer, et cet argument est au cœur de ce chapitre, que ces situations constituent la production incorporée d'une vie académique, où le corps est mis au service d'une performativité qui produit des réseaux et des carrières. En outre, ces usages du corps sont normalement genrés, racialisés et de classe, pour ne pas mentionner d'autres marqueurs sociaux qui me semblaient moins présents sur mon terrain. Il ne me semble pas anodin le fait que cette histoire soit systématiquement racontée sur un ton presque admiratif en raison du « fort caractère » du chercheur ; cela semble confirmer son efficacité dans la production d'un renom et de liens d'affinités. Il me semble mériter notre attention aussi le fait qu'autant la performance que sa pérennisation est une affaire entièrement masculine qui renforce certaine admiration intellectuelle.

En somme, mon intention avec ce détour par l'œuvre de Bourdieu est double : d'une part, il me semble d'intérêt de rendre compte de témoignages si directs de ces sentiments d'« infériorité culturelle » (Lahire, 1995, p. 220) et ambivalents liés à l'ascension sociale via le parcours universitaire et son rapport au corps ; d'autre part, la théorisation avancée par le sociologue me sert d'appui pour l'interprétation de mon propre terrain, où ces mêmes

questions se posent aussi, même si de manière souvent obtuse parce que délicates. De ce fait, je passe maintenant à l'analyse de l'un de mes entretiens avec Chandri, qui restituera les enjeux propres à ces trajectoires d'ascension sociale articulant genre, caste et classe. Son récit réunit les différentes questions abordées dans la deuxième partie de cette thèse, à savoir : comment corps et émotions construisent un milieu qui n'est exempté de dynamiques de classe, genre et caste, et comment une vie académique peut être forgée dans le croisement de ces dimensions. Par ailleurs, je reviens à la réflexion sur la place du silence dans une enquête sur la vie académique en essayant de restituer les défis d'une ethnographie de cet espace marqué par ce que Davis Mills et Mette Louise Berg ont appelé les « indicibles de la vie académique britannique »[96] :

> Overall though, very little is written about academic careerism, favouritism, personal rivalries or social discrimination (but see chapters in Meneley and Young, 2005, for discussion of the North American context). Why is it so difficult? What holds academic investigators back? (Mills et Berg, 2010, p. 336)

La section suivante esquisse quelques réponses à ces interrogations. Comme je le suggère, ces « unmentionables », qui ne sont pas des éléments anecdotiques d'un milieu professionnel, doivent être pris au sérieux par l'anthropologie. Ceci implique de les analyser à travers le prisme, par exemple, de marqueurs sociaux comme la caste, le genre et la race.

5.2. « Challenges » – ou, comment dire sans dire

Si n'était la poussière des paroles,
Qui pourrait deviner une pensée ?

Dante Milano *dans* Tavares Bastos,
la Poésie brésilienne contemporaine, 1966[97]

> Me – When we met last time, you talked a lot about challenges. What did you mean by that? What are these challenges?
>
> Chandri – The reason I can't tell you everything about challenges... and I assume these challenges are in the context of academic life, right?

---

[96] Gibb (2004) et Leach (1984) plaident eux aussi pour une entreprise ethnographique sur les « *unmentionables* » du milieu anthropologique britannique.
[97] En portugais : « Se não fosse a poeira das palavras / Quem adivinharia um pensamento? » (Milano, 1971, p. 109).

> Me – You used this word many times to talk about your childhood, for example, but you didn't...
>
> Chandri – ...elaborate. Because some things are kind of stuff I cannot say openly because of the position, and also because of... situations. Some things you can't say when the systems... [she stops]

C'est ma deuxième rencontre avec Chandri, dans un café londonien. Notre première conversation avait eu lieu dans son bureau dans une institution britannique réputée et son implication face à mes questions m'avait beaucoup marqué. Chandri est une « dark-skinned woman » dans la cinquantaine, chrétienne, originaire de sud de l'Inde, où elle a fait ses études avant de partir en Angleterre pour son doctorat vers le milieu des années 1990. Elle évoque ses origines familiales de façon floue, à dépit de mes tentatives de préciser ses réponses : son père, décédé lors qu'elle était petite, était « dans le métier de la santé » et sa mère était femme au foyer. Elle résiste à répondre aux questions concernant sa caste, en répétant à plusieurs reprises qu'à ses yeux cette institution représente un mal tellement abominable qu'elle considère que même en parler est un acte de perpétuation. Elle affirme ne pas connaître sa caste en insistant qu'elle est « n'a délibérément pas pris la peine de chercher à savoir », question sur laquelle je reviendrai.

Chandri figure parmi ces interlocuteurs qui vivent ces moments de reconstitution rétrospective de leur trajectoire comme une espèce de revisitation de leurs émotions. De plus, celles-ci se font souvent présentes dans sa façon de s'exprimer et de s'engager dans la conversation : de longues pauses à la suite de mes questions, des regards plongés dans l'horizon en même temps qu'elle cherche le bon mot, des hésitations affectées précédant des affirmations délicates sur son milieu et ses collègues, entre autres signes corporels dégageaient une grande affectation. Certes, l'acte de témoignage était plus ou moins engageant pour tous mes interlocuteurs, car ils mobilisaient des souvenirs d'enfance ou des projets pour l'avenir, mais peu étaient ceux qui, à l'instar de Chandri, semblaient peser tellement leurs mots précisément parce que ce qu'ils disaient relevait de certains « indicibles ». Qui plus est, mes questions semblent évoquer chez elle des émotions contradictoires ou ambigües, qui laissaient entrevoir parfois des chagrins, voire des expériences de violence et discrimination de genre et caste. Cela s'ajoute à une manière spécifique d'engager la parole, soit dans l'emploi de certaines expressions – « some things » ou « stuff » étaient des mots-clés pour parler de façon vague – soit dans sa manière de se taire ou tergiverser face à certaines questions.

J'ai alors l'impression qu'elle a envie de parler d'un certain nombre de sujets délicats concernant autant sa vie privée que les institutions académiques, en même temps qu'elle y fait des allusions à peine vagues. Ces allusions prennent souvent la forme de l'expression *challenges*, mais mes tentatives pour aborder délicatement les expériences derrière ce mot rencontrent invariablement des réponses vagues ou évasives. Pour ce qui est de la prise de notes durant nos conversations, je tiens mon petit cahier sur mes jambes, un peu caché derrière la table. Évidemment, Chandri en est consciente, mais je préfère diluer la présence de cet objet dans la mesure du possible et cela se traduit aussi dans ma manière de prendre des notes : à chaque fois qu'elle dit quelque chose que je veux explorer davantage – elle parle longtemps et réalise de longues digressions –, et sachant que je dois la noter pour ne pas oublier, j'attends quelques minutes pour les enregistrer dans mon cahier. J'essaye de ne pas créer le sentiment que ces paroles les plus sensibles sont l'objet d'examen. En l'écoutant, j'ai un sentiment de sympathie très grande pour elle, qui me semble réciproque et qui, je crois, joue un rôle important dans la construction d'un rapport de confiance. À la fin de notre entretien elle me dira, à propos des sujets délicats et personnels : « Je pense que vous avez eu la bonne posture lors de notre première rencontre, et c'est pour cette raison que j'ai accepté de vous rencontrer de nouveau. » Elle semble vouloir dire que j'ai bien fait de ne pas avoir insisté sur certains sujets, y compris ces *challenges*.

Cette deuxième rencontre durera deux heures, durant lesquelles elle parlera de ces *challenges* personnels et académiques. Deux questions sont à souligner à cet égard. Premièrement, et comme la majorité de mes interlocuteurs, elle se montre beaucoup plus ouverte pour parler des questions controversées relevant de sa vie privée que de ses expériences professionnelles. Alors que Chandri peut parler, même si de manière euphémisée, de certaines situations de racisme et sexisme en tant que jeune femme en Inde, ses affirmations sur le travail académique sont toujours plus codées, à l'exception de quelques moments vers la fin de notre deuxième conversation où elle prononcera des noms ou évoquera des situations précises avant d'adopter à nouveau une posture de chiffrement de son discours. Deuxièmement, c'est au travers de la question initialement posée sur la signification de ces *challenges* que Chandri articulera toute la narration sur sa trajectoire : si nous commençons par son enfance, qu'elle passe en mémoire à travers le prisme de l'absence de son père comme présence masculine qui dans un contexte précis représentait un « shield », elle passera progressivement par ses études en Inde jusqu'à arriver à ses expériences académiques au Royaume-Uni et finalement son travail actuel. Il est important de souligner que Chandri s'implique beaucoup dans ses réponses,

réalisant de longues et denses digressions, et que le chemin pris est essentiellement déterminé par des connexions qu'elle établit librement. En réécoutant notre conversation et relisant mes notes, je me rendrai compte à quel point ces *challenges* ont su déclencher des élaborations très réfléchies qui articulaient en amont vie privée et professionnelle.

Toutefois, une question va me hanter à la suite de notre échange. Malgré le fait qu'elle avait beaucoup parlé de *challenges*, il deviendra clair pour moi qu'il y avait un message qui restait sur le plan du non-énoncé. Mais comment le démontrer dans une thèse ? Comment défendre que les « données ethnographiques » ne peuvent pas être présentées comme « matériau » matériel – tel que l'est une affirmation bien formulée, par exemple ? Malgré le fait qu'elle établit des rapports directs entre discrimination de classe, caste et genre, migration et la vie académique, deux points doivent être pris en considération : comme je le montrerai ici, il y a une dimension corporifiée de ce témoignage qui est à la fois objet de sa réflexion et manière de « dire » ; et, au-delà de ce qu'elle dit effectivement, de ces rapports qu'elle établit elle-même, il y a un énoncé qui s'exprime par le biais de ce qui se constitue comme un acte de témoignage dans son intégralité, et qui se construit progressivement. Cet acte de témoignage, cette parole extensive par laquelle des choses sont dites au fur et à mesure sans jamais arriver à une énonciation « livrée », sorte d'affirmation étalée sur un long détour, ne peut être aperçue qu'en regardant l'ensemble de son discours. Et c'est cela que je propose ici.

En analysant en détail le récit de Chandri, je ne veux ni suggérer qu'il est « représentatif » ni qu'il est une exception à la règle. Il s'agit plutôt d'une exploration des tactiques individuelles de construction d'un soi, sur comment la vie se réalise en tant qu'un continuel mouvement d'expérimentation, et comment ces mouvements sont liés à la manière dont des normes sociales sont imaginées et vécues. En effet, la trajectoire de Chandri se démarque de celle de la plupart de mes interlocuteurs, dans son rapport à la religion par exemple, mais aussi dans son parcours d'ascension sociale et son parcours interdisciplinaire qui va de l'informatique aux sciences sociales. Cela dit beaucoup sur des trajectoires d'ascension sociale sur lesquelles nous parlons très peu quand il s'agit du domaine de recherche des études sur l'Asie du Sud. Mais surtout, je propose de voir dans cet entretien, dans cet acte de témoignage, un sous-texte au travers duquel des choses indicibles (« stuff ») sont dites.

L'extrait ci-dessous est la continuation immédiate de la réponse de Chandri à ma question sur *challenges* :

> If I talked about *challenges* in childhood, it was basically... in growing up in India, in the late 60s and 70s, and the world was very different, and I had the extra sort of situation

> where my father died when I was three years old, which means... it's typically like a girl child... imagine the circumstances... and especially because it wasn't as if I had protection from other resources, or financially. So it became a very disadvantaged environment. When you are in a disadvantaged background, economically, socially, in many ways, then you tend to be exposed to the realities of society which is extremely alienating, quite uncaring and almost can victimise a girl child who doesn't have a male sort of protection, shield. [...] Because in India the concept of, like, you know, when a girl is born firstly then people use to be upset; secondly, if the girl is dark, they got more upset because they use to think they have to pay a higher dowry and because it's too difficult.

Les premières considérations de Chandri ont trait à sa condition de jeune fille, *dark-skinned* et orpheline de père. Sa mère, décédée quand elle avait vingt ans, était femme au foyer. L'un de ses deux frères occupait un poste modeste dans l'Indian Air Force (IAF)[98] qui lui permettait de subvenir aux besoins de la famille outre le fait de bénéficier de certaines conditions d'hébergement assurées par le gouvernement et une bonne scolarisation[99]. C'est grâce au poste de son frère qu'ils déménagent d'un petit village vers Madras. Toutefois, la figure de son père absent, cette protection contre le « monde extérieur », apparaît de manière systématique. Ces souvenirs donnent lieu à une longue réflexion sur le fait que ses premières expériences dans le monde en dehors de l'IAF étaient éminemment négatives : « I could see society for only its negativity ». Elle insiste sur le fait que sa vie dans le cadre de l'IAF, avant de partir à l'université, lui assurait un environnent où « caste didn't matter », puisque certaine idée de communauté nationale y primait[100], quoique le fait d'être une jeune fille ressort toujours dans

---

[98] Les postes dans le service public indien sont très hiérarchisés selon leur statut et salaire. À la différence de la plupart des pays, les candidats au concours ne passent pas d'examens pour un poste spécifique, mais plutôt un examen général qui se tient annuellement à partir duquel les candidats mieux classés peuvent indiquer leurs préférences d'affectation dans l'un des 24 *services* de l'État indien. Les affectations les plus recherchées sont, en ordre d'importance, l'Indian Administrative Service, l'Indian Foreign Service, l'Indian Police Service, L'Indian Revenue Service et l'Indian Forest Service. Le premier, l'Indian Administrative Service est la version moderne de ce qui était appelé jusqu'en 1950 l'Imperial Civil Service, créé en 1858.

[99] Comme le rappellent Daniel Bertaux et Paul Thompson (1997), une famille relativement dépourvue de ressources peut réaliser des investissements financiers et symboliques relativement très importants dans le succès scolaire d'un enfant, y compris un investissement affectif sous la forme de l'expectative, alors qu'une famille de classe moyenne peut attribuer une importance moyenne à l'éducation de ses enfants.

[100] L'idée disant qu'au sein des forces armées la nation remporte sur les différences de caste mais surtout de religion est très répandue en Inde. En littérature, *The Glass Palace*, un livre d'Amitav Ghosh (qui est anthropologue de formation), restitue cette idée sous la forme d'un récit sur l'Inde coloniale pendant la grande guerre : « At Singapore's Tyersall Park Camp an Indian soldier had inexplicably shot an officer and then committed suicide. On investigation it was discovered that this was no simple murder-suicide: there were under currents of unrest within the battalion. Certain officers of this battalion had been heard to say that Indians should refuse to participate in this war; that this was a competition for supremacy among nations who believed it to be their shared destiny to enslave other peoples — England, France, Germany. There was much concern at headquarters: more than half the troops in Malaya were Indian and it was clear that the colony could become indefensible if unrest were to spread. Despite the incendiary nature of these rumours, the High Command had decided on a judicious and measured response.

son discours, et le fait d'être *dark-skinned* est évoquée de manière diffuse mais récurrente. D'autre part, ce sont précisément ces « discriminations contre la couleur de sa peau » et cette « victimisation » en tant que jeune fille sans un « masculine shield » qui l'a rendu consciente de ce que « I should not be » et qui servent de base pour l'affirmation de sa *capacité d'agir*, ce qu'elle situe ici autant dans sa foi que dans ses études :

> And while I missed a father, but also inside I had that shield to sort of cloud my thinking, or hide me or protect to the reality of the real world; and in that regard I was observing, collecting the data in my own head and forming my thinking. And so, in a sense, my faith became central to me because that was what was my sort of source or survival. Because my key essence of how I could survive these *challenges...* and I used to read a lot, and I was... [...] So, in that sense, I would read a lot, but I would read how other societies work, and so it means if you think that the world was not as it is now, and some of my thinking was influenced by how societies were improved in other parts of the world, gave you some encouragement to actually be convinced about your own thinking, about what it should not be.

Le concept de *capacité d'agir* adopté ici est celui proposé par Veena Das dans le cadre de ses recherches sur les effets de la Partition de l'Inde sur la vie des femmes qui ont été objets ou témoins des viols qui ont eu lieu en tel contexte. Que parler de l'expérience de la Partition de l'Inde soit un acte quasi-impossible pour ces femmes qui ont été témoins de la mort de leurs proches mais spécialement le rapt et le viol, est aussi une question pour Veena Das dans ses recherches[101]. Mais la question qui préside aux questionnements de l'anthropologue est moins « qu'est-ce qu'il s'est passé ? » qu'une interrogation sur comment ces femmes, stigmatisées par le fait ou la suspicion d'avoir été violées par « l'ennemi »[102], s'aménagent une place dans ce

---

All that was done by way of disciplinary action was to send one of the battalion's junior officers back to India. It so happened that the officer who was singled out for censure was a Muslim. When news of his punishment reached his battalion, a company of Muslim soldiers proceeded to lay down their weapons in a show of sympathy. The next day many of the battalion's Hindu soldiers also laid down their arms. That Hindu and Muslim troops could act together to support an Indian officer came as a shock to the High Command. No one needed to be reminded that nothing of this kind had happened since the Great Mutiny of 1857 » (Ghosh, 2002, p. 319).

[101] Selon Veena Das : « When asking women to narrate their experiences of the Partition, I found a zone of silence around the event. This silence was achieved either by the use of language that was general and metaphoric but that evaded description of any events with specificity so as to capture the particularity of their experience, or by describing the surrounding events but leaving the actual experience of abduction and rape unstated » (Das, 2007, p. 54).

[102] Dans le contexte de l'événement connu comme la Partition de l'Inde, lors de l'indépendance du pays en 1947 et de la création du Pakistan, un grand nombre de femmes hindoues et musulmanes ont été kidnappées et violées par « l'ennemi » au milieu des scènes de violences communautaires entre les deux groupes religieux. Dans beaucoup de cas, le corps des femmes violées étaient marqués de phrases comme « Long live Pakistan » ou « Victory to India ». Certaines femmes étaient tuées par leur propre famille pour ne pas être violées, d'autres commettaient un acte de suicide, un certain nombre a fini par se marier dans la famille de ceux qui l'ont kidnappé, quelques femmes sont simplement disparues et une partie importante est retournée à sa famille. Dans le dernier

monde constitué de décombres constitutifs non seulement de réminiscences, mais surtout des relations présentes qui sont énormément fondées sur cet événement. Comment ce passé cerne-t-il le présent comme une espèce d'atmosphère, plutôt que dans la forme d'un souvenir traumatique sur le passé ? Comprendre « [h]ow you make such a space of destruction your own not through an ascent into transcendence but through a descent into the everyday » implique comprendre comment un « everyday work of repair » (Das, 2007, p. 68) engage avec la souffrance dans la redéfinition de soi-même pour qu'un monde de relations fondées sur des ruines puisse être habité.

En ce sens, la capacité d'agir n'est pas *nécessairement* une subversion ou montée à la transcendance, sinon un travail quotidien de négociations et une « descente à l'ordinaire »[103]. Autrement dit, il s'agit d'un travail délicat et quotidien de construction de soi-même et du monde qui nous entoure, ce qui veut dire aussi s'engager activement avec des souvenirs et expériences de dévastation dans la construction de nouvelles relations, ou dans le maintien d'anciennes, qui sont en effet ancrées dans ce qu'on pourrait vouloir surmonter. Veena Das montre comment Asha, survivante de la Partition, reconstitue, malgré le fait qu'elle avait déjà construit une nouvelle vie et famille ailleurs, ses liens avec la famille qui l'avait accueillie après les violences communautaires mais aussi marginalisée par la suspicion du viol. Plutôt qu'un pas en dehors des paysages de destruction et avant par rapport à un passé que nous laissons derrière, la capacité d'agir se réalise plutôt comme un travail quotidien de retour à ces souvenirs afin de re-signifier ces expériences, ainsi que de négociations morales entre normes sociales et redéfinition de soi dans les brèches entre les places que nous construisons pour nous et celles qui nous sont socialement attribuées : la famille, le travail, la religion, etc.

De même, Chandri, mon interlocutrice, retrouve à la fois dans les études et la religion catholique les outils de construction d'un chez soi dans un monde dont elle ne voit « que le côté négatif », mais comme cela deviendra clair au long de son témoignage, ces *challenges* sont loin d'être un passé laissé derrière elle : ils sont constitutifs de l'atmosphère dans laquelle se déroule sa vie présente et dans laquelle elle projette son parcours à venir. Qui plus est, ils sont la source de son action. Ces encombrements, si nous adoptons la métaphore employée par Veena Das, demeurent le monde qui est le sien jusqu'à présent, comme on le verra. Si elle résiste initialement à parler de sa caste, comme je l'ai mentionné ci-dessus, ce sujet trouvera sa

---

cas, ces femmes étaient porteuses de ce que Veena Das appelle un « poisonous knowledge » et vivaient dans un monde interstitiel entre l'acceptation familiale et la honte d'avoir eu son « honneur taché ».

[103] Pour un long débat sur le concept d'*agency,* voir Saba Mahmood (2005).

place dans la conversation où elle reconstitue les origines de sa famille. Sa mère, scolarisée jusqu'à la *middle school,* vient d'une famille aisée de propriétaires d'un petit village du Tamil Nadu qui, pour des raisons qu'elle ne sait pas expliquer, a tout perdu. Dans ce contexte, la famille de sa mère a décidé de la marier avec un homme chrétien afin de les libérer de la dot. La caste de son père est inconnue, alors que la famille de sa mère appartient à la « Naidu community » :

> I don't [know what caste I belong to], and I am deliberately not bothered to find out. But I know I'm not the Brahman caste or something, and in that sense mine is kind of mixed as well because my mother was from a Hindu background, so she belonged to a certain community called the Naidu community in Andhra Pradesh. I don't know where my father came from. I'm trying to find out because I heard that my father's family had migrated from somewhere else, not from the state of Andhra Pradesh. They had migrated from other part to the north of Andhra Pradesh. So I'm curious to find out. But more, I am not interested in the concept of it and for me this is such an evil thing that I think that even by giving it thought... like I was saying: if I think something is wrong, I stay out of it.

En même temps :

> I know people would talk about. Perhaps. Others. See, people spend a lot of time gossiping about others – and I don't know where they have the time to do it –, so I heard, perhaps sometimes, somebody else saying "she belongs to a certain caste" or something.

La manière dont Chandri se réfère à la caste, « an evil thing » dont il ne faut absolument pas parler, ressemble beaucoup à la manière dont les femmes dont nous parle Veena Das évoquent ces épisodes de viol et témoignages de meurtres vécus dans le contexte de la Partition. Quand Chandri dit que « My own way of fighting it is to say "if you talk about it, and if you involve yourself in it, you are actually perpetuating it" », elle attribue à cette parole un statut que Veena Das appelle « poisonous knowledge ». La parole livrée par les femmes sur ces expériences de violence, rappelle Das, est essentiellement métaphorique (des rivières de sang, par exemple) et généralement évasive, « leaving the actual experience unstated » (Das, 2007, p. 54). Qui plus est, Das y voit, plus que des souvenirs, une connaissance : une connaissance sur certains faits qui est trop dangereuse pour être mentionnée, et qui est constamment comparée à un poison qui repose dans le corps de ces femmes. Cette *connaissance vénéneuse* encercle toutes les relations quotidiennes et devient une sorte d'atmosphère qui ne peut pas être évacuée et d'où nous ne pouvons pas sortir : « The ideal, as we think of it, is unshakable. You can never

get outside it [of this atmosphere]; you must always turn back. There is no outside; outside you cannot breathe » (Wittgenstein *apud* Das, 2007, p. 62).

Ainsi, une des interrogations premières demeure « comment construire une vie pour soi dans ce monde d'encombrements ? ». Si Veena Das récupère le mythe d'Antigone comme mythe fondateur de la femme qui défie l'injustice au travers d'un acte spectaculaire de parole dans la dénonciation d'un fait brutal, mais interdit d'être contesté, c'est bien pour argumenter que, au contraire, les femmes dont elle parle s'engagent avec une connaissance vénéneuse par le biais d'un travail quotidien de réparation (surtout des relations) qui demeure pourtant non-énoncé. Ce code du silence a toujours protégé les femmes kidnappées qui ont été plus tard restituées à leur famille tout en étirant les normes sociales de parenté et filiation, car ces violences n'étaient jamais rendues publiques par la parole. La question centrale qui tisse des liens entre la parole de Chandri et la notion de connaissance vénéneuse réside dans le fait que cette connaissance jamais articulée sur certaines expériences – initialement de jeunesse et ensuite professionnelles – constitue ce monde, cette atmosphère d'où nous ne pouvons pas sortir, que nous ne pouvons qu'habiter ; mais surtout, que nous devons nous approprier pour la reconstruction permanente de relations et d'un soi. Comme je le montre ici, la condition de *dark-skinned woman*, autant pendant son enfance que dans la vie académique, dont elle parle si souvent de façon métaphorique sans pour autant en parler en détails, constitue un chagrin dont nous ne parlons que de manière diffuse et, à la fois, un matériel de construction active de sa vie, de sa carrière et des relations passées et présentes[104].

Dans ce contexte, la religion apparaît comme une source de résilience. Chandri affirme que si la religion peut être pour certains une pratique « ritual rather than personal », dans son cas sa foi « gave [her] the sort of anchor [she] needed in a very challenging... oh, I just repeat it... », face à ses devoirs comme jeune fille au foyer :

> [Religion] became personal because I found all these things so *challenging* and so difficult to understand, society and the alienation, and I think that as a young person you are looking for... and my mother was, you know, moving to a different city, all new, and she was more worried about her sons who were much older when I was little. So, in a way you just carry on, right? You are not paying attention, but I was struggling at

[104] Gloria Anzaldua, pionnière des études *queer of colour*, construit sa réflexion sur une métaphore similaire, celle des matériels disponibles pour la construction contingente d'une place pour soi dans le monde : « I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own goods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – una cultura mestiza – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture » (Anzaldúa, 1987, p. 22).

> these things, I was trying to get these answers, and in a sense... because I was getting higher standards of education than my mother's education literacy had been – probably middle school or something, so she was uneducated in that sense. So, in a sense, I was getting more exposure to the extent that I was driving my mother from the age of ten, saying "do this, don't do this". In a way, it obliged me having the mother-child role. [...] She was responsible for the day-to-day running of the house, but in everything else I was kind of... how she should relate to her daughters-in-law and that kind of advice.

Autant son père que sa mère apparaissent comme des figures physiquement et symboliquement manquantes dans son récit. Alors que son père est mentionné pour parler de l'absence d'une protection, sa mère devient ici une responsabilité. Il est intéressant de noter que la place occupée par les parents dans le récit de Chandri est distincte de celle que je rencontrais chez mes autres interlocuteurs, comme je le montre avec Ila, Binoy, Mary et Naranappa, pour ne mentionner que quelques-uns. Rappelons que j'évoque ce dernier dans le chapitre 3 pour parler des rapports entre assurance fondée sur la conscience d'une position sociale et, à la fois, du soutien affectif assuré par la famille. Dans le cas de Naranappa, il parle de sa mère comme la personne qui « made the connections » pour qu'il puisse fréquenter la Doon School.

De même, Gayatri Spivak se réfère à sa mère (son père est décédé quand Spivak avait 13 ans) comme la personne qui lui a appris l'importance de la « résilience » face à un sentiment persistent d'insécurité intellectuelle. En retraçant son départ aux États-Unis, elle parle du fait qu'elle « knew the names of Harvard, Yale, and Cornell, and I thought half of them were too good for me » (Spivak et de Kock, 1992, p. 33). Spivak se définit comme quelqu'un qui a toujours été « intellectually a very insecure person » (*Idem*) en raison aussi du sexisme régnant à l'université. Le fait d'être une femme brillante, vivace et qui peut prendre acte de son prestige pour interrompre la parole monopolisée par des hommes dans l'espace public la transformait en une personne « arrogante ». Cette étiquette, elle l'affirme, l'a souvent empêché, et jusqu'à présent, d'intervenir : « [a] heavy weight of sexism kept me thinking that these were my faults » (*Ibid.,* p. 35). C'est dans ce contexte qu'elle attribue à sa mère le rôle d'un modèle de résilience qui lui a été transmis non seulement par un rapport affectif, mais qu'elle qualifie aussi d'« intellectuel » :

> My relationship with her is not just confined to the mother-daughter relationship. There is intellectual respect on both sides. We give each other advice, and she understands things about my life and my problems, both intellectual and personal, that I cannot expect other female relatives to understand. (Spivak et de Kock, 1992, p. 35)

Une fois mis en perspective avec le récit de Chandri, la parole de Spivak nous permet de complexifier la notion d'assurance dans deux dimensions fondamentales. Premièrement, il renseigne sur un décalage entre les sentiments qu'on peut éprouver à l'égard du milieu académique indien et, en l'occurrence, états-unien. Même si Spivak affirme toujours avoir été intellectuellement peu sûre de soi, elle situe cette insécurité dans le contexte de son départ aux États-Unis, alors qu'elle parle de ses études en Inde avec grande aisance. C'est-à-dire qu'elle n'a jamais eu un doute vis-à-vis de sa position sociale établie, et de ses compétences intellectuelles dans le milieu indien. Deuxièmement, la figure parentale incarnait la transmission d'une discipline affectionnée et rassurante, que Chandri juge manquante dans sa formation personnelle et intellectuelle.

La scolarisation de Chandri était assurée par une école de l'IAF, qui dispensait un enseignement de bon niveau et prétendument cosmopolite dans la mesure où il s'agissait d'un lieu destiné à l'éducation d'enfants de fonctionnaires de plusieurs parties du pays. Chandri estime que c'est précisément cette expérience scolaire qui lui a donné la possibilité de « thinking national » et de refuser toute sorte de division régionale, de caste et religieuse existante dans le pays et dont il n'était pas question dans l'environnement de l'IAF. Le récit de Chandri entre ici en résonance avec celui de plusieurs de mes interlocuteurs qui voient dans le mouvement vers une grande ville, mais aussi son école (dans plusieurs cas, des écoles missionnaires catholiques) un espace de consolidation d'une perspective cosmopolite sur le pays et ensuite sur le monde. Sa famille, et surtout son frère qui était son tuteur, l'a toujours soutenue dans ses études qui, elle le souligne, ont été accessibles grâce à l'IAF et ensuite au fait que l'enseignement supérieur indien n'a pas de frais d'inscriptions importants. Son éducation doctorale en Angleterre, à son tour, sera viabilisée par une bourse.

Chandri savait que le désir de son père, qui « was in medical profession », était qu'elle devienne médecin. Elle affirme avoir été la meilleure élève en biologie dans son école et a poursuivi son projet de s'inscrire dans une école de médecine. Ayant réussi les examens dans l'une des institutions du pays les plus renommées, elle a fini par abandonner ce projet en raison des pots de vin qui ont été exigés pour qu'elle puisse s'y inscrire : « So, my way of fighting against that, when the world, the society, the politics – the society was not so open, there was no media – was to pull away from it, to say I will not conform to this. So I would say "what I think is wrong I will not conform to it". » Déçue et sachant que ces pratiques de corruption sont ordinaires dans les écoles de médecine, elle a fini par écarter définitivement de son horizon d'études les matières en sciences naturelles. Ainsi, son choix reviendra aux sciences

informatiques, auxquelles elle consacrera les premières années de sa vie adulte, avant de se reconvertir aux sciences sociales en doctorat.

> When I did join [the Madras Christian College as a teacher in Computer Sciences], my head of the department analysed my application... [...] He passed away, but I call him my guru in a sense of not just class and teaching. In a way, I respect and admire because he was one of the most brilliant minds. [...] The reason why I found it very interesting was : he was a brilliant mind, plus he was a very caring and thoughtful person and very human in a sense. Because sometimes the two don't go together, more often the two don't go together. [...] I found that my model, which I would like to be mine. [...] So, it was only because of him I joined academia. [...] But that is a trigger to make a decision, and again it was driven by my faith and my conviction that, perhaps, this is the... the conviction that this is the road that, somehow, I felt that was the direction god wanted me to go to. Even if I argued against it, with him [Chandri initially resisted to the offer because she wondered if she was prepared to], for a while, but then there was this conversation.

Plus loin, quand nous discutons du fait que sa famille l'a toujours soutenue dans son éducation, elle mentionne encore une fois la religion pour expliquer les raisons de sa résistance à accepter un poste de *Lecturer* après son master, alors qu'elle se confrontait à des difficultés économiques.

> So, you asked me about education. Education came very naturally, but I also know... this is where there was the element of faith. Although my head of the department invited me to become a Lecturer... I think the advantage I had with these *challenges* was that it helped me to form my own thinking, and an independent form of thinking which is not subject to what might be the popular factors – or just because "this is what everyone is saying this is the right thing". This is what I believe. I believe in what is the right thing, trying to understanding it myself. [...] I think this is the big advantage of being exposed to so much abuse that had been done. So, just because he asked me to... it was very nice to be asked but it wasn't an easy decision because at the same time he asked, in the conversation with him, with my head [of the department], he kept saying "why don't you apply?", and I said "no, I'm not interested", and he said "do you have another job?", and I said "I don't", and he said "why don't you try ?". But even that did not convince me. Since you are interested in, I will give you the faith part of it. So, when it happened, and it is connected to these disadvantages as well... for me the disadvantages didn't discourage me, for me the conviction helps me to follow what I think it is right, even with these disadvantages.

Notons comment Chandri entremêle éducation, foi et *challenges* dans un mouvement d'allers-retours rhétorique entre ces éléments qui finissent par construire des relations tissées au

travers de grands détours narratifs qui peuvent difficilement être synthétisés. Progressivement, les *challenges* liés au fait d'être une *dark-skinned woman* « sans une protection masculine » en Inde s'entremêlent avec ses expériences académiques. Je considère important de citer ces extraits et de souligner ces mouvements car c'est précisément dans les interstices de ces liens que des énoncés implicites apparaissent, que les relations entre vie privée et carrière, ou stratégies et émotions, sont forgées ; et c'est par le biais de ces tissages que Chandri, graduellement, relie des *challenges* qui sont de l'ordre de ses expériences en tant que *dark-skinned woman* en Inde et son parcours académique autant en Angleterre qu'en Inde. Quant à l'offre qu'elle avait refusée, elle finira par postuler au poste, après une deuxième conversation avec le chef de département :

> So I applied and that wasn't an easy thing. Although it happened that way, there was competition, there was... differences within the department as well, as in some people favouring somebody else, and some people much senior to me. People who were already working as *Lecturer* somewhere else saying he had applied and he had been told that he would get the job.

Finalement, si Chandri estime que sa réaction à l'offre était en partie un acte d'arrogance juvénile et défiance à l'égard de dieu, car elle priait en demandant que celui-ci lui envoyât un signal suffisamment important pour la convaincre. Elle réalisera plus tard qu'elle avait peur d'assumer un certain nombre de responsabilités auprès de l'institution et surtout de ses étudiants. Dans ce contexte, son guru jouera un rôle central dans la construction d'un sentiment de confiance en soi grâce à sa posture attentionnée auprès d'elle. À partir d'ici, Chandri s'attarde à souligner son sens de la mission pédagogique, d'incorporation de la figure du guru qui doit se consacrer entièrement à ses étudiants, en même temps qu'elle revient à ses *challenges* afin d'interpréter son insécurité à l'égard de ses origines sociales :

> Because, in a sense, if you look at my family background, I am not having anybody giving me the reassurance, or saying nice things to make me to get the confidence in myself, right? So, in a sense, the way he introduced me [Chandri mentions the fact that the head of the department introduced her to the classroom at her first day] kind of helped me a little bit to feel a little confident. But once I became the teacher... because I thought it is a vocation, it is not a job I was taking on. What I felt was I'm responsible for these young people.

Ces réminiscences donnent lieu à une réflexion sur sa maturité à l'époque pour être elle-même une guru, figure à laquelle elle attribue grande importance, d'autant plus qu'elle reconnaît la centralité de cette figure dans sa formation intellectuelle. Ce qui m'intéresse ici ce

n'est pas une discussion sur la place des gurus dans la transmission des savoirs en Inde, sinon de comprendre comment des émotions se manifestent dans son discours et plus précisément dans sa manière de restituer rétrospectivement ses expériences et choix. Ces sentiments évoqués par Chandri (la peur, la doute, l'aliénation, l'arrogance, entre autres) sont le matériel avec lequel elle construit un récit formé par des énoncés allusifs et étalés sur des longues digressions – et il ne serait pas impertinent de rappeler que les émotions ne sont pas ici un domaine de l'affection comme opposée à la raison, ni la sphère intime où la souffrance réside, sinon une sorte de connaissance active sur le monde, comme le rappelle Veena Das dans sa référence à cette *connaissance vénéneuse*. Autrement dit, comment les *challenges* relient par un acte de témoignage une histoire qui est à la fois passée, présente et future, vu que, comme le rappelle Byron Good, le récit autobiographique narre une histoire qui n'est toujours pas finie (Good, 1994). C'est dire si ces *challenges* ne sont pas seulement un fil rouge qui conduit un récit, mais surtout une récupération active d'expériences passées qui continuent à être employées dans la construction de sa vie présente et ses projets. En l'occurrence, cela signifie que sa trajectoire académique est nécessairement signifiée, quant à son passé et quant à son présent, à travers le prisme de sa condition de femme racialisée, migrante, parvenue socialement. Voyons comment elle réalise le passage de ces expériences en Inde vers sa carrière en Angleterre :

> Chandri – So, this is my history [after a very long narrative, with very few interruptions from my side, she stops talking about her experiences in India]. And then I came here. So, *challenges*... So, PhD was a... there is... professors have weaknesses everywhere in the world. Some have insecurities, whatever their background was, and sometimes... so, for me, a teacher, from where I come, is a guru and responsible for nurturing, and I come to an environment where the teachers... some teachers have their own pursuit of self-interest. For them, the student is not somebody they are nurturing, but their life, their career is more important and some professors will do anything to destroy a student or a colleague just for their own interest. So, I'm not going into details, but I have that experience both as a PhD student as well as an academics, where some people... And it's ugly! People who are really good don't do that, because they are confident in their own knowledge. It's basically the mediocre who have kind of performed at a certain level, but they don't have confidence on what they know. If you have confidence, you don't have to victimise others. But some people do it deliberately. They know they are doing it, and they actively do it. And they use all kinds of terminology, and they use all kinds of explanations which is not fair, which is just false, and lies to victimise that person. [...] For me, that is the sadness. I'm not saying the

entire system is like that, but there are some... and some of these people are very prominent people in this country.

Me – But do you think you faced prejudice for being a woman, or a foreigner, or a non-white person?

Chandri – See, this is a very tricky question. I don't like to think that it was because I am a woman. I like to think that is not because I'm non... I'm from a different ethnic background. I think the bigger issue is the intellectual issue. I think the bigger issue is the mediocrity of the individual concerned.

Me – And beyond these specific cases, all long your academic life here in the UK, in other situations. Do you think those were relevant issues in your trajectory?

Chandri – See, I would say... say in finding jobs was more difficult. In finding a job was more challenging, simply because... so I would call that a "migrant problem". So, when you're a migrant... I think in general, whether it is in India or anywhere else in the world, being a woman... I know that from my experience, and as a migrant... so, I'm having two things here: as a migrant I have to work at least twice as hard to try to reach the place I know I am in that level. In terms of recognition and even the due position, you know. And it happens even now. So in a sense as a migrant I have to take jobs which are below what I am performing. It's not that I am not performing at that level, I am performing to a much higher level than the job I am located at, the job I am being payed for. [...] It's two complexities: first that you are a migrant, second that you are a woman. It's not very marked, nobody will turn around and tell me "it's because you are a woman", but in my environment I know that I do the same thing as somebody else but I have lesser recognition, lesser pay, lesser opportunity compared to somebody else who is doing half of one person's work and getting higher pay, getting higher recognition, getting pushed, you know, being offered more opportunities. So, I think it's a dual... in what I have experienced is both.

Notons que Chandri connecte les *challenges* dont elle parlait auparavant à sa trajectoire académique en Angleterre, où elle est partie pour son doctorat en sciences sociales dans les années 1990 et a ensuite fait carrière. Sa reconversion professionnelle est également signifiée à travers le prisme de ces *challenges,* qui ont été le ressort de cette décision. En Angleterre, genre et « ethnic background » se réactualisent dans la forme de relations asymétriques de pouvoir au sein de l'académie. Et cela se déploie sur son analyse sur des changements contemporains dans le monde de la recherche en Europe, où des chercheurs sud-asiatiques commencent à trouver une place. Elle restitue brièvement les différentes vagues migratoires de personnes sud-asiatiques en Angleterre pour argumenter que depuis au moins un siècle les classes aisées ont toujours eu accès à l'université britannique grâce à leurs « privilèges » :

> People like [she quotes some names], they had the opportunities to go to the best institutions. They are obviously intelligent people, they do well and they are able to be anywhere in the world – don't quote the names I'm saying, ok? [...] Mostly in the last five years, there has been a growing interest both in students and [Indian] academics. Having said that, and I want you to be careful about using this sentence as well, here is something: however even so it's not a very fair system. People who are able to get in... so, I'm the outlier here again: I had to work extremely hard to find my way. But most of those who are there are people who have networks, probably privileged positions, or a history such as... say Britain had its capital in West Bengal, in Calcutta. So, if you look at people who are getting these positions everywhere are mostly of that origin. It's not widespread, very few... I mean, it's changing slowly, but it is changing. But it is still very biased, it is still very narrow, and I think the fact that in academic circles and in academia is not entirely unbiased, or transparent, or equal-opportunity, or *truly* [emphasizing "truly"] equal-opportunity, if that persists. This happens even in research proposals. *So, the thing I was talking about [about being "victimised" by professors in the UK] was insecurity and wanting to keep hold on to their own clan of academics who they think....* So, that is still very selective. To some extent it's fair and non-biased, but to some extent it is not fair, it is not just, it is not unbiased. [...] You know, how do you get an opportunity? Somebody who know somebody says "go meet this person". Often that is what happens. And through that you have doors open. [...] It's not only the non-Indian subcontinent people who practice it; the Indian subcontinent people, when they have the opportunity, they have even more so. So, in a sense, if they are in a certain position then they will only tap in their own networks and only promote their own people.

Cet extrait est une continuation quasi-immédiate de l'extrait précédent, où elle parle de migration et genre. La phrase que j'ai mise en italique est une référence à ces situations de « victimisation » dont Chandri parlait plus tôt, et qu'elle attribuait surtout à la « médiocrité » académique de la personne concernée, tout en niant le biais de genre et d'origine. Notons qu'ici, par contre, elle noue un lien direct entre ces expériences et le maintien de réseaux formés par des chercheurs venus de groupes « privilégiés » qui travaillent de manière active dans le renforcement de leurs réseaux : il ne s'agit plus seulement de ladite médiocrité. L'extrait suivant, que je cite ci-dessous, réitère la place de ces *challenges* comme matériel employé dans la construction de sa carrière et comme ressort de son action :

> *So, people like me who wants to have a fair and equal opportunity create that for, you know, for everybody, locally and globally. So you can stick to do this yourself because this is what you are convinced about*, but it is discouraging and a disappointment to see the fact that it happens otherwise, to a large extent.

À l'égard des transformations contemporaines de l'académie européenne qui, et en phase avec certains secteurs économiques, s'est tournée depuis la dernière décennie vers l'Asie dans un mouvement d'ouverture de ses départements à des chercheurs des régions comme la Chine et l'Asie du Sud, Chandri rappelle le rôle joué par certains médiateurs de ce processus. Elle soutient que la manière dont cela s'est produit, les formes prises par ces circulations, a dépendu des relations établies entre certaines agences internationales et chercheurs, comme elle-même qui, elle l'affirme, a atteint une position d'accès aux espaces de décisions au sein des institutions publiques et privées de financement et même gouvernementales. Le centre de recherche duquel elle est la co-directrice a été créé par elle, sur la base d'un projet scientifique conçu, mis en place et géré quotidiennement jusqu'à présent par elle, malgré le fait que le *chair* du centre soit un chercheur senior qui ne se charge pas du travail de direction plus pragmatique du centre. Elle conçoit son propre travail comme celui de production de nouveaux types de réseaux de circulations de chercheurs et étudiants, qu'elle considère moins biaisés en termes de caste, origine et genre :

> So, in the last ten years, and in some of these things I have created, such as the chair I have created, the centre I have created, I had the experience of forming networks. But not because I knew somebody. I had the experience, and I had the... so, I was able to work with the circumstances I was into. With my experience, I could make right kind of approaches to make these things happen. [...] So, in a sense I know that when I have to create something I can do it. But for me, my focus now is... so, one of the reasons why I took on this job was because I wanted to contribute to the understanding of things and make things, you know, for the better grow and development of India and... [...] And also by creating equal opportunities on both sides, in the sense that I've been constantly, in the last few years, trying to encourage more people from here to go to India, because I feel this give us a better understanding of the real world. [...] So, in terms of networks, in a sense I have the highest level of networks. For example, I have walked in the Prime Minister's office when I had to. At the same time, I have programs where I'm trying to enable young people who I don't even know, or who I have come across because I've been through a process of some things that I have set up, where I have evaluated that, along with a committee to make sure it's more transparent and more on the basis of the standard and the quality of the individual. And I try to be inclusive – not only one region of India – to create a system which, by providing opportunities for young people from across different regions in India and then helping and enabling them by giving them my support for applying for research proposals as a support. Because I believe in the standard of the work that is done. We have created scholarships for students from India who are good, because I believe it's not right that only the privileged get the opportunity to come and study in London.

Les programmes de bourses dont parle Chandri, insiste-t-elle, ne sont pas basés sur des politiques de quotas, mais plutôt sur une notion d'inclusion ancrée dans la qualité des projets présentés : « We don't look at the social profile, because I think that is wrong. It is about saying "somebody got admission, and they are good, they got admission because they are good". So, for me quality and excellence are important because that is the fair way of selecting an individual. » Notons les relations que Chandri établit ensuite, quand il est question de la nature de ses réseaux académiques en Angleterre. Je lui demande si ses réseaux sont constitués de manière significative par des chercheurs indiens :

> Not necessarily [Indians]. For me, I don't like to be slotted into Indian/non-Indian. For me, it is about... I respect people on certain things, I respect people on a whole range of things, either intellectual and other characteristics. So I will talk to a whole range of people, but I don't... if I feel that somebody, whoever it is... I know that person, I may be working to that person, but I will keep that to the minimal when I know that they have systems or operation that they do which are not really transparent. And I have... *I could not fight that badly when I was a student, but I still hold on to my views when these things were happening and my faith sustained me through these very difficult periods when there was active victimisation.* More simply because, you know, the intellectual insecurities of some people, and I had a severe kind of victimisation, even while I am working in all these ten years. And I have not stopped at whatever that person's position is because, in spite of it, at the cost of suffering, for me it's important that I stand up to the values I believe in, because that is very important to me. So I kind of... *so, in that way I do have challenges, in the sense that... so, what happens is that when I am standing up for certain things*, people who are of a different ideology, you know, they are not people I would relate to.

Une autre fois, Chandri suggère des liens qui sont à peine esquissés, mais qui dégagent une quasi-synthèse de ces différentes dimensions dans les parties soulignées de l'extrait. Une lecture possible de cet extrait, au vu d'autres passages cités ici, consisterait à dire que ces *challenges* concernant classe, caste, origine et genre, qu'elle identifie dans sa trajectoire en tant que *dark-skinned woman* en Inde, voient leur actualisation en Angleterre dans le contexte d'une académie constituée de réseaux de solidarité basés précisément sur ces mêmes marqueurs sociaux. Qui plus est, et je dirais que ceci est la plus importante des questions pour cette thèse, elle s'approprie ces *challenges* et situations de « victimisation » pour en faire le ressort de son travail en s'efforçant de garantir des conditions plus égalitaires de circulation d'étudiants et chercheurs. Ce qu'elle appelle « victimisation » est aussi la force motrice de sa *capacité d'agir*, l'élan d'une mission pédagogique contre toute sorte de « nepotism » et en opposition à la fermeté sociale de certains groupes qui opèrent sur la base « of operations which

are not transparent ». Sa foi et sa conviction dans ce qu'elle « croit être le correct » sont ici un espace moral de construction d'un soi au milieu de son parcours marqué par cette succession de *challenges*. Je voudrais citer un dernier extrait, que je considère synthétiser tout cela.

> Moi – So, you are the person who created this centre…
>
> Chandri – It was my idea, and I pretty much… the model was: I raised a lot of money [...] So, my chairman is a very famous, international person; we trust each other, but he is the chairman, he is not doing the running. All these programs I have described, I created and have run them for ten years. [...] I have sacrificed my own research time to enable others, to give opportunities to others, to promote others, so that they can become professors, work for the government as advisors, and things like that. [...] Maybe my mother was like that, I don't now, never mind… maybe that is a mistake I made. *But in terms of networks, I know that if I have to talk to some… in a sense, you know… I have seen this kind of negative side of academics from when I was very young, and I disrespect that so much that I just detach myself from that and that kind of people. But I know that when I have a purpose I can make a contact with anybody, but there is always… but in this whole thing, the challenge I have is: there are cliques who help each other and in that regard that is my challenge, in my intellectual contribution.* Because they only support each other, and at every stage I had to fight harder. And I'm having to fight harder to even… so, I'm not saying it is just because I'm an Indian, because other Indians will do very little and then just get a lot. So it's not always commensurate with what people are doing, and that continues to be a struggle, and that continues to be a block. [...] Even if nobody gives me a recompense it doesn't matter, because I know that that is my commitment and that is what I do, and I know that people may victimise me, deliberately ignore me, deliberately do other things, but again my faith tells me that I know who really matters [Chandri refers to god] knows what one is doing, what is done in secret.

Dans le passage en italique, Chandri met en articulation le présent par le biais des réseaux académiques (autant ceux dont elle fait partie que ceux dont elle ne fait pas partie), son passé en faisant allusion à son enfance et la « victimisation » liée au fait d'être une *dark-skinned women* qu'elle mentionne systématiquement et l'avenir dans une notion de *projet* (« a purpose » pour son « intellectual contribution »). Ce passage synthétise bien cette amalgamation de différents domaines de la vie, expériences vécues et émotions ressenties dans une idée de projet politique et d'action qui trouve son ressort dans cette atmosphère de souvenirs dont on peut très difficilement parler. Par ailleurs, je voudrais avancer quelques réflexions à partir de cet extrait précis, mais toujours en relation avec l'entretien dans son ensemble.

Premièrement, comme j'essaie de le montrer tout au long de cette section, le récit de Chandri renseigne sur la manière dont les affects produisent un champ académique. Cela apparaît, par exemple, par le biais de certains sentiments d'aisance ou de malaise face à certains codes sociaux, politiques et moraux qui sont constitutifs de ce milieu : Chandri voit dans les réseaux ancrés dans l'entre-soi biaisé par la caste, l'origine régionale et le genre un certain nombre de pratiques courantes qui ne sont pas « transparentes », « justes » ou « égalitaires ». De même que Mary face à l'usage de la « troisième personne », Chandri parle de, pour revenir à Pierre Bourdieu, ce qu'« on dit, sur le mode du reproche, que "ça ne coûte rien" et qui me coûte infiniment » (2004, p. 129). Le coût de se plier, ou pas, à certains de ces codes est un coût aussi émotionnel de se plier à tout une vision de monde. Et l'importance de ce constat réside justement dans son effet de rupture avec toute notion purement intimiste ou passive des émotions : car elles sont ici politiques, en tant que l'expression d'une vision et d'un projet politique, représenté dans son effort de construire des circuits alternatifs pour la circulation de jeunes chercheurs et étudiants. Pour Chandri, combattre les logiques d'inégalité signifie qu'elle a dû affronter signifie « standing up for certain things » au travers d'un travail intellectuel actif et quotidien.

De ce fait, nous voyons comment les émotions, expressions d'une individualité et d'une souffrance personnelle, sont reconverties en capacité d'agir, au profit d'un projet collectif. Si le constat de l'existence de telles pratiques est « discouraging » et « disapointing », et si ces pratiques ont été la source de la « victimisation » dont elle nous parle, c'est précisément dans le fait que ces expériences se déroulent dans un paysage de décombres dans lequel sa vie s'est déroulée où elle retrouve l'élan de son action. En construisant une continuité entre ses expériences de jeunesse et de chercheuse établie, tissée par ces challenges, elle montre le rôle joué par les émotions dans la construction d'une trajectoire dans un contexte précis (en l'occurrence académique entre l'Inde et l'Angleterre) où les émotions peuvent être disqualifiées comme une faiblesse et une certaine action ne peut être menée que sous l'égide du silence quant à la motivation personnelle du projet politico-pédagogique qui est le sien. Le ressort de l'action demeure non-dit, parce que dangereux. Le silence est ici un langage propre au milieu académique, au centre de ces interactions dans tous les niveaux, et forge des carrières, institutions et projets politiques. Entre ne pas participer à une recherche menée par un jeune étudiant, un jeune étudiant qui ne se sent pas autorisé à parler de ses affections en contexte ethnographique, et une chercheuse qui ne se sent pas libre d'exprimer des situations de

« victimisation », on peut repérer une forme sophistiquée de communication qui trace les frontières d'un univers moral et politique à part entière.

Challenges représentent ici une existence corporelle dans le monde qui diffère de l'aisance que j'évoquais dans le chapitre 3. Cette aisance caractérise la posture émotionnelle, physique et intellectuelle de certains de mes interlocuteurs, pour qui ces codes que Chandri et Mary critiquent sont argent comptant. Et ceci parce que les corps des uns ne font pas l'objet de la même racialisation que le corps des autres (je dis bien : au sein du milieu sud-asiatique). Il en va de même quant au genre, car les corps masculins s'effacent plus facilement dans une vie quotidienne vécue dans des espaces où ils s'immiscent par le monisme d'une certaine vie, au contraire de ce *female dark-skinned bodies* qui sautent aux yeux. Tels sentiments d'aisance ou malaise produisent sans doute des rapports plus ou moins flous, des liens d'affinité plus ou moins poussés, et permettent que les personnes concernées s'y projettent différemment au sein de ces groupes. Chandri est une de ces *hustlers* ou, comme elle le dit, une « outlier ».

5.3. Du postcolonial au global : les corps, les émotions

Je voudrais suggérer un parallèle entre la manière dont le langage apparaît, d'un côté, dans les récits de Mary et Chandri et, de l'autre côté, dans les évolutions historiques dont il est question dans cette thèse. Voyons comment.

Du côté de Mary et Chandri, le langage revêt deux manières distinctes mais complémentaires. Mary se réfère au langage comme manière de dire le monde ainsi que d'affirmer sa propre position sociale dans ce monde. Cela est bien représenté par l'affirmation « I don't speak that language » qu'elle emploie pour parler de « that language » qui sert comme marqueur d'une position sociale donnée et qu'elle refuse d'incorporer. Dans le cas de Chandri, l'une des dimensions les plus puissantes de son récit consiste en le langage comme non-dit, ce que « I cannot say openly because of the position ». Il y a ici un rapport intéressant entre (a) ce qu'on dit pour affirmer une position sociale et (b) ce qu'on ne peut pas dire précisément « because of the position ». En d'autres termes, on pourrait voir dans *l'énonciation* de Mary un acte de dénonciation de *ce qui reste non-dit dans un milieu qui répète à tout bout de champs sa postcolonialité,* ce produit si valorisé dans le marché académique contemporain sous la forme de l'histoire en tant que discipline, mais aussi récit dans lequel s'inscrivent ces chercheurs. Mary, cette bénéficiaire d'un « conscient quota » relit la réappropriation du postcolonial, la déconstruit, en remettant en cause de manière active le discours même de la « démocratisation » des circulations en masse et de sa supposée méritocratie. Pour ce qui est du

témoignage de Chandri, à son tour, sa force réside précisément dans *ce qu'elle ne dit pas, puisque c'est en prêtant attention à ses non-dits qu'on découvre ce qui est effacé* quand cette histoire postcoloniale est appropriée par chercheurs et institutions en tant que produit vendeur de l'ainsi-dite « globalisation des sciences sociales ». Ce que Chandri exprime est l'aspect plus refoulé, qui n'est pas dénoncé parce qu'il n'a pas de place dans ces imaginaires globaux cosmopolites, censés être libéraux et progressistes.

Que peut-on dénoncer quand les inégalités de caste, classe, genre et origine font, après tout, l'objet de nombreux ouvrages, voire de politiques scientifiques propres ? Ou quand ces chercheurs « des marges de l'académie globale » sont embauchés, y compris des femmes de basse caste comme Mary (et Chandri, peut-être, qui est ambiguë par rapport à sa caste) ? Les nuances quotidiennes de la vie académique, les économies morales et les émotions (et les corps) qui y sont associées sont évacuées, alors qu'elles constituent des questions majeures pour plusieurs de mes interlocuteurs. Quoiqu'elles soient *dedans*, elles demeurent des « *outliers* ». Ensemble, ces deux récits incarnent cette *illusio* en tant que droit d'entrée dont nous parle Bourdieu, et qui est fondée sur un esprit critique partiel. Dans sa critique sur l'illusion de la « toute-puissance de la pensée » comme croyance dans la capacité de mettre en suspens toutes les conditions économiques et sociales qui nous amènent à penser ce que nous pensons, il dit :

> Contrairement à ce qu'on dit communément, notamment lorsque l'on s'inquiète de « neutralité éthique », *ce ne sont pas[...] les préjugés religieux ou politiques, qui sont les plus difficiles à appréhender et à maîtriser*. Étant attachés à la particularité de personnes ou de catégories sociales, donc différents d'un individu à un autre, d'une catégorie à une autre, ils ont peu de chances d'échapper à la critique intéressée de ceux qu'animent des préjugés ou des convictions différents. (Bourdieu, 2003, p. 24-25, c'est moi qui souligne)

Ce que les récits de Mary et Chandri évoquent ne relève pas d'expériences de racisme ou sexisme ouverts, qui sont amplement critiqués chez les chercheurs que j'ai rencontrés, mais plutôt d'une série de présupposés apparemment anodins et qui prennent la double forme d'un habitus (quand on pense en termes d'un langage) et de certaines économies morales de construction de carrières appuyées sur des stratégies explicitement critiquées mais tacitement « triomphantes » :

> Il en va autrement [par rapport à l'extrait précédent] des distorsions liées à l'appartenance à un champ et à l'adhésion, unanime dans les limites de ce champ, à la *doxa* qui le définit en propre. L'implicite en ce cas, c'est ce qui est impliqué dans le fait d'être pris au jeu, c'est-à-dire dans l'*illusio* comme croyance fondamentale dans l'intérêt

> du jeu et de la valeur des enjeux qui est inhérente à cette appartenance. L'entrée dans un univers scolastique suppose une mise en suspens des présupposés du sens commun et une adhésion *para-doxale* à un ensemble plus ou moins radicalement nouveau de présupposés, et, corrélativement, la découverte d'enjeux et d'urgences inconnus et incompris de l'expérience ordinaire. (*Ibid.*, p. 25)

Cette « adhésion *para-doxale* » plus ou moins inconsciente à des logiques spécifiques à un champ (à un certain langage, dans le cas de Mary, ou à certaines stratégies de carrière, dans le cas de Chandri) est instituée par l'incorporation progressive d'un habitus spécifique ou, plus particulièrement, d'un « sens du jeu » implicite (un sens qui est aussi une « sensibilité » soi-disant purement philosophique ou littéraire). De nos jours, je le suggère, l'incorporation de ce sens du jeu, qui se veut critique des hiérarchies sociales, implique l'adhésion à certain discours explicitement articulé autour d'un certain multiculturalisme cosmopolite égalitaire, mais qui reste ancré dans l'« ignorance triomphante » de ses conditions concrètes, liées à leurs habitus de classe, caste et genre.

Par ailleurs, j'ai argumenté l'existence d'un parallèle entre leurs discours (et vécus), et les grands récits du passage du postcolonial vers le global. Ces expressions subjectives du langage sont analogues à ce processus macro-historique qui transforme les grands récits sur la « globalisation des sciences sociales » en une sorte de panacée méritocratique et égalitaire par le biais d'un lexique propre en même temps qu'il efface les nuances et tensions de ces expériences dans leur concrétude plus ordinaire et corporelle.

Revenons aux réflexions de Veena Das sur le corps et l'acte de témoigner. Dans *Life and Words,* elle écrit : « Just as the relation between speech and silence is reversed in the act of witnessing here, so is the relation between the surface and the depth of the body » (Das, 2007, p. 55). Comme on l'a vu, Das parle du rapport entre le viol de femmes pendant la Partition de l'Inde et la possibilité d'en parler. Leurs corps, comme le montre l'anthropologue, sont symboliquement et littéralement empreints de ce chapitre de l'histoire. Même le travail concerté entre les États indien et pakistanais de restitution des femmes kidnappées à leur famille fut, plus qu'une expression de reconnaissance d'un droit de ces femmes, une affaire de rétablissement de l'honneur des nations concernées ainsi que du contrat social masculin qui représentait l'accord permettant la restitution de ces femmes à leurs familles. Dans le processus, ces femmes n'avaient pas leur mot à dire et le témoignage ou la dénonciation publique ont été relégués au silence au bénéfice de l'oubli public – mais jamais dans l'espace du foyer. Ce que je voudrais souligner ici, c'est le fait que Das montre comment le corps et les émotions sont plus

constitutifs et constitués de processus macro-historiques qu'on ne peut supposer si on se cantonne à des jeux d'échelles analytiques traditionnels et rigides entre individu, société et l'État. La distance entre ces corps et les grands récits historiques est la même qui existe entre le quotidien et l'histoire : si on accepte que l'histoire s'écrive dans le quotidien (de Certeau, 1980), on peut facilement la voir se dérouler par les corps de ces femmes, ou, en l'occurrence, de Mary et Chandri.

Mon argument ici consiste à transposer la relation corps/histoire avancée par Veena Das à mon propre terrain mais en le transformant légèrement vers une relation langage/histoire : je défends ainsi que les tensions sous-jacentes à ces processus macro-historiques d'appropriation de rapports postcoloniaux se laissent voir par la manière dont l'acte de témoigner se réalise chez Mary et Chandri. L'acte de témoignage de chacune de ces deux femmes devient ainsi, dans ses formes propres mais complémentaires, des opérations qui brisent la division arbitraire entre ce que nous est intérieur et extérieur, ou entre ce qui est historique et intime : « one may think of these as lining each other, of having a relation in which they are next to each other but joined in the way in which legislation and transgression are joined » (Das, 2007, p. 78).

5.4. Postface au chapitre 5 – La Préfecture de Police de Paris : notes sur les démarches migratoires d'un doctorant

Le lundi 9 octobre 2017 je me dirige vers la Cité Internationale Universitaire de Paris (Cité U). Mon titre de séjour avait expiré le 8 octobre et le rendez-vous prévu pour son renouvellement était fixé pour le 12 décembre 2017, ce qui veut dire que ma situation en France était irrégulière. Si je n'étais pas venu avant, c'est que j'étais en déplacement constant entre le Brésil et l'Angleterre, d'où j'ai dû forcément rentrer le 7 octobre en raison de ces démarches. J'avais accédé au site de la Préfecture de Police (PP) vers le début de juillet, trois mois avant l'expiration du titre de séjour selon les consignes, mais la plateforme ne fonctionnait pas et je n'ai réussi à prendre rendez-vous qu'un mois plus tard fixé au 14 décembre comme date. J'apprendrai plus tard que la raison des gênes au niveau du système de la PP, selon quelques demandeurs de titre, était le récent déménagement de la PP vers la Cité U.

J'arrive à la Cité U vers 9h, quinze minutes après l'heure d'ouverture de la PP, et je vois une file d'attente de 40 mètres de long environ, sans compter un rassemblement désorganisé de gens près de la porte équivalent à 15 mètres supplémentaires. Il fait froid et gris. Je me mets dans la file, composée principalement d'étudiants demandant le renouvellement de leur titre de séjour (dont beaucoup, comme moi, avaient leur titre expiré), mais aussi de jeunes travailleurs (dont plusieurs avec statut APS, Autorisation Temporaire de Séjour, qui permet de rester en France pendant un an après les études à la recherche d'un travail dans le domaine de formation qui donnera, à son tour, la possibilité de demander un titre de travail). Comme nous sommes tous serrés les uns contre les autres, les conversations deviennent presque inévitables (je ne peux pas me rappeler de la dernière fois où je me suis fait autant de nouvelles connaissances), et je peux écouter plusieurs histoires de personnes qui reviennent pour la deuxième, troisième, voire cinquième fois en raison de renseignements peu clairs, divergents, insuffisants ou erronés de la part de la PP (soit son site, son personnel, ou des bureaux différents). Une jeune fille américaine, par exemple, qui demande le renouvellement de son APS, me raconte qu'elle y revient pour la cinquième fois. Diplômée d'un master en Lettres et Traduction et avec une offre de travail dans son domaine de formation, elle essaie depuis des mois d'avoir ses papiers, en vain. À la différence des procédures pour le visa étudiant, qui se font avec une réservation en ligne et ensuite un rendez-vous pour le rendu des documents, les demandes de titre APS sont réalisées par le biais d'un courriel avec des pièces jointes. Pourtant, quelques personnes disent qu'elles n'ont toujours pas de réponse après trois mois d'attente et que leur visa soit est sur le point d'expirer, soit a expiré en attendant. Cette fille, Simone, me dit qu'elle doit signer cet

après-midi son contrat de travail pour un travail qu'elle a trouvé après plusieurs mois de recherche, mais que ce sera impossible sans son titre de séjour. J'ignore si elle a finalement obtenu le titre, ou le travail.

La plupart du temps, on se demande les uns aux autres s'il y avait des informations sur comment procéder (si attendre dans la file, ou si nous joindre à un groupe près de la porte...), mais personne n'était sûr de comment procéder. Un monsieur, dans la cinquantaine, noir, avec un fort accent qui indique ses origines liées à la migration, vient de temps en temps à la porte qui est la plupart du temps fermée. À chaque fois qu'il émerge de derrière la grande porte en bois qui donnant accès à un couloir latéral du bâtiment de la Maison Internationale, la foule prête attention à ses gestes et mots, presque toujours en vain, car il parle rarement, ne donne pas énormément d'informations, et quand il énonce quelques mots, le fait de manière assez laconique et très peu compréhensible depuis le fond de la file. Vu qu'il n'y a même pas un organisateur de file, la foule qui est tout près de la porte, essaie à chaque fois de lui poser de questions, avec des gens complètement déboussolés (d'autant plus que de nouvelles personnes arrivent à tout moment, ce qui fait que l'info doit être transmise toutes les cinq minutes).

À chaque fois que ce monsieur franchit le seuil de la porte, il annonce une catégorie de demande qui, selon mes souvenirs, correspond à l'ordre suivant : personnes avec rendez-vous pour cette date ; chercheurs-scientifiques ; résidants de la Cité U ; changement de statut ; et APS. Ceux avec le titre expiré, qui sont plusieurs, ne sont même pas mentionnés. Face à cela, nous demandons en chœur, et à chaque fois, « et quant à ceux avec le titre expiré ? », mais nous avons pour seule réponse un regard ennuyé, vers le bas, de quelqu'un qui ignore ce qu'il entend. Après une heure environ, à force de nos demandes, il dit de manière presque incompréhensible qu'il faut attendre qu'il nous appelle plus tard, mais sans donner aucune précision sur ce que se passera (si on aura le récépissé ou un autre rendez-vous ou rien du tout...).

Au bout d'une heure et demi, je me mêle à la foule de manière à me rapprocher de la porte, vu que les informations n'arrivent pas vraiment jusqu'au fond et que j'avais compris qu'ils peuvent nous appeler à n'importe quel moment. À un moment donné, l'ambiance est même décontractée, avec des gens – y compris moi – qui font des blagues sur la situation un peu absurde : attendre dehors, dans le froid, pour quelque chose qu'on ignore, alors que des gens censés vous informer font comme si vous n'étiez pas là ou ne méritiez pas d'avoir des informations basiques sur votre situation.

Vers 13h, je suis vraiment à côté de la porte et je peux voir une file qui se prolonge plusieurs mètres derrière moi, cela derrière la foule concentrée autour de la porte. Une dame dans la soixantaine arrive dehors, l'air assez énervée, demandant passage. Elle se plaint beaucoup tandis qu'elle essaie de se frayer chemin à travers nous, et dès qu'elle franchit la porte elle commence à la frapper avec beaucoup de force, voire de colère. Elle frappe la porte, et en sachant que les fonctionnaires à l'intérieur l'ignorent – car ils pensent que c'est quelqu'un de parmi nous qui le fait – elle continue à frapper en leur ordonnant d'ouvrir la porte. En même temps, elle dit, avec irritation « j'ai cours ici, dans ce couloir, et je paie très cher pour ça ; et c'est tous les jours la même chose ». Elle dit cela à plusieurs reprises, en soulignant qu'elle paie cher pour son cours. Les gens commencent à rigoler, quelques-uns leur demandent s'ils peuvent la rejoindre dans son cours, jusqu'au moment où un fonctionnaire arrive avec un air contrarié et elle lui fait la leçon en disant que son cours est cher et que devoir frapper à la porte à chaque fois la « fait chier ». C'est un moment de décontraction pour nous, ce qui nous aide à supporter les 4 heures debout.

Quelques minutes plus tard, ceux avec un titre de séjour expiré sont laconiquement appelés et une masse de gens agitent des papiers en l'air, en criant « titre de séjour expiré il y a 15 jours », « mon titre est expiré depuis le 12 octobre », etc. Heureusement, je suis le deuxième à entrer, juste après Sara, une jeune fille marocaine avec qui je parlerai pendant la prochaine heure d'attente, à l'intérieur cette fois-ci. Née à Casablanca, diplômée en architecture à Paris, elle semble venir d'une famille aisée, vu ses manières de parler et de se comporter, outre le fait des nombreux voyages dont elle me parlera. Travaillant dans un atelier d'architecture en ce moment, elle est là pour son APS aussi. Elle m'explique que pour venir, elle utilise son jour de congé au travail.

L'intérieur du bâtiment m'était familier, puisque j'avais habité la Maison Internationale en première année de master, pendant l'année 2011-2012. Cette salle où nous sommes maintenant, cependant, était autrefois des toilettes disposant de deux entrées opposées et qui, vu que personne ne les utilisait, faisait service de couloirs pour ceux qui connaissaient bien le bâtiment. Je les avais traversés plusieurs fois pendant ces années. Debout dans une nouvelle file, je pouvais identifier l'ancien carrelage et repérer les tuyaux bouchés, toujours visibles dans les murs et qui dénonçaient la fonction précédente de cet espace. À côté de nous, une deuxième file, pour les statuts prioritaires, qui avance alors que nous attendons. Une troisième file est destinée à ceux « avec rendez-vous ».

Nous attendons une heure de plus pour que quelqu'un s'occupe de nous. Pendant ce temps, Sara et moi papotons sur nos voyages respectifs au Brésil et au Maroc (elle me montre les photos de son voyage au Brésil, surtout en Amazonie où elle est partie dans une excursion guidée en forêt pendant trois jours : je regarde les photos des pirogues, cabanes, d'énormes poissons et les botos roses, les « dauphins » du fleuve Amazone). À un moment donné, le même monsieur laconique du matin arrive calmement, alors qu'il papote avec ses collègues, sans nous regarder, prend place dans son guichet et commence à nous appeler. Sara est convoquée d'abord, ensuite moi. Nous nous approchons, et s'il s'aperçoit que nous ne sommes pas très sûrs de quel document lui produire, après une pause énigmatique et ennuyée, il nous demande sans nous regarder notre titre de séjour expiré. Il prend un papier A5, où sans rien dire il écrit une date et une heure pour que je revienne la semaine prochaine. Je lui demande s'il s'agit d'un rendez-vous pour avoir ma carte de séjour ou bien un récépissé (un document provisoire). Il s'agit bien du second. Apparemment, peu importe si nous sommes disponibles pour la date attribuée ou non, nous n'avons pas un mot à dire.

Je lui explique que j'ai besoin de changer la date de mon rendez-vous, car j'ai un voyage international prévu pour cette date ce à quoi il me répond que ce n'est pas possible de la modifier, et que si j'annule mon rendez-vous déjà pris je n'en aurai un autre que pour le mois d'avril 2018. Je dois, selon lui, reposer la question la semaine suivante. Je pars de la PP, après 7 heures d'attente.

Une semaine plus tard, je reviens à la PP, Cité U, en croyant que ce sera plus rapide cette fois-ci puisque j'avais rendez-vous. Dès que j'arrive, je vois une file qui est plus grande que celle de la semaine d'avant, à la différence qu'on a finalement mis en place un organisateur de file. Cependant, comme la file est beaucoup plus longue que la barrière à ceinture, celui-ci sert finalement moins à organiser quoi que ce soit qu'à empêcher les gens de se rapprocher de la porte. Désormais, à chaque fois que le même monsieur de la semaine précédente sort de l'intérieur du bâtiment, il a un espace pour soi devant la porte, ce qui rend la scène d'exercice de son micro-pouvoir encore plus théâtrale.

Sur place, je rencontre Sara, avec qui je commence à discuter. On reprend notre conversation sur son voyage au Brésil et je parle de mes voyages en Inde. Au-delà de cela, les conversations entre nous gravitent beaucoup autour de la situation en soi, du fait de se retrouver encore là, que certains y sont pour la quatrième fois sans avoir de solutions à des problèmes bureaucratiques insensés et causés par la bureaucratie elle-même. Par exemple, en principe, le récépissé, un document temporaire qui comble une période d'expiration du titre de séjour, ne

peut pas être accordé à des étudiants, mais ils le font exceptionnellement en raison de la quantité de personnes affectées par leurs problèmes informatiques et le délai de traitement des dossiers. Des gens qui ont respecté les procédures et les délais, se retrouvent en situation irrégulière en France en raison de l'incapacité de l'État à remplir ses propres règles concernant notre régularisation dans le pays. Et que dire à un policier qui m'arrête, peut-être arbitrairement, en me demandant mes papiers et le seul document que j'ai sur moi est une feuille A5 qui est loin d'avoir l'air d'un document officiel, et sur laquelle figure une date de rendez-vous pour un récépissé qui selon la loi ne peut même pas être émis ? (Comme me l'a avoué un fonctionnaire de la PP) Ou que dire du fait que mon titre ayant expiré le 7 octobre, il sera renouvelé seulement le 12 décembre avec pour date le 8 octobre, car étant un « renouvellement » l'État ne peut reconnaître officiellement que j'ai été irrégulier dans le pays pendant plusieurs semaines à cause de son inefficacité.

Mais ce qui frappe le plus, et qui rend ce moment kafkaïen encore plus incroyable, c'est le manque d'organisation et d'information, une sorte de quasi-amateurisme dans le traitement des différents cas, avec des procédures clairement improvisées. Évidemment, dans l'impossibilité de l'admettre, et pour ne laisser aucune possibilité à cette interprétation ou effacer ces impressions chez nous, les bureaucrates jouent un rôle fondamental à travers la réitération de certaine performativité liée à leur autorité, la plupart du temps très masculine. Le traitement qui nous est accordé (le manque d'information, l'acte de nous ignorer de manière systématique, de nous faire attendre pendant des heures sans aucune certitude par rapport à ce qui va se passer, de nous donner rendez-vous sans nous demander nos possibilités, le regard désintéressé et déligitimateur de nos doutes et demandes) paraissent servir à créer chez nous le sentiment non seulement d'appréhension face à la possibilité de ne pas avoir nos papiers accordés par ces gens qui personnifient des droits qui nous semblent tellement flous – car ils changent tout le temps et sont mis en œuvre de manière assez arbitraire, improvisée et obscure –, mais aussi de reconnaissance envers un État généreux qui nous permet de rester. Attendre et se « débrouiller » pour revenir à la date qu'on vous attribue est donc quelque chose dont on ne peut pas se plaindre : qu'est-ce qu'on peut vouloir de plus ?

Je dois dire qu'une chose me choque spécialement. Il y a une grande quantité de personnes noires qui travaillent à la PP, surtout dans cette première salle de triage, et je me demandais dans quelle mesure il s'agissait de gens issus eux-mêmes de l'immigration. Quelques jours plus tard, par hasard, en racontant tout cela à une connaissance qui est fils de parents marocains et qui a travaillé à la PP pendant deux ans, j'ai appris qu'il y a une partie importante

d'Antillais employés dans les services de la PP. Cette connaissance me disait qu'au bout de deux ans il décida de quitter son poste, car étant lui-même fils de migrants, il ne pouvait pas supporter le traitement quotidien dispensé à tous ces gens. Il disait que parmi ces fonctionnaires il y a souvent un sentiment hautain lié à l'« intégration réussie » en France métropolitaine.

Le froid se fait ressentir plus aujourd'hui, dans la mesure où on avance dans le mois d'octobre et je garde les mains dans mes poches. Le premier jour, j'avais trouvé une place au milieu de gens, plutôt serrée, ce qui me protégeait un peu du froid ; avec la queue, on n'a plus cette consolation. Après deux heures et demi environ, après la convocation d'autres catégories, nous sommes convoqués. Nous entrons et formons une queue dans la même salle de la semaine précédente, mais cette fois-ci à côté du mur opposé, destiné à ceux « avec rendez-vous ». À ce moment, au deuxième jour et en sachant que ce ne sera pas le dernier, je suis déjà habitué à l'idée de n'être qu'un chiffre d'une procédure à être accomplie faute de nuire au bon fonctionnement de la bureaucratie. Nous n'avons ni voix ni nécessités, à peine le droit d'attendre indéfiniment. À un certain point, j'ai le sentiment de vraiment m'acclimater, mon corps et mon esprit, à un rapport espace-temps qui est tout à fait autre, spécifique à cette expérience : une temporalité à laquelle il faut s'accoutumer en tant que tâche bureaucratique dans laquelle vous êtes converti, dans un espace où vous n'existez presque pas en tant que personne.

On attend debout pendant une demi-heure, alors que des gens de la fille du milieu avancent et retirent des tickets. On nous dit de nous asseoir et j'ouvre mon ordinateur pour essayer de travailler. Mais comme je commence à avoir faim, et cela non seulement m'empêche de me concentrer dans mon travail, mais aussi me rend très irrité, je range mon ordinateur dans mon sac à dos. Toute la situation m'énerve profondément, je me dis que cela est fait exprès pour nous dissuader de rester et je me demande ce que je fais en France. J'ai vraiment du mal avec le sentiment de devoir implorer quelque chose, ce qui déclenche en moi une réflexion, en quelque sorte une réflexion anthropologique classique, sur le rapport entre individu, société et État. J'essaie de comprendre quelle est ma relation en tant qu'individu à cette société où j'ai choisi de vivre pendant quelques années en principe, et comment l'État français interfère à son tour dans mon rapport à la société française. Je pense qu'il faut une ethnographie de tout cela, mais ensuite je me dis qu'il y en a déjà beaucoup. Le temps passe et j'y deviens plus affamé, plus irrité et plus angoissé par le fait de ne pas pouvoir travailler, de voir ma journée gâchée

pour des raisons insensées, des procédures déraisonnables, des manières de faire très peu organisées et une situation qui se rapproche de l'humiliation.

À un moment donné, autour de 13h15, un monsieur nous appelle et nous donne des numéros – j'ai le U10 – pour que revenions à la file. Après s'être occupé de nous tous, il nous dit qu'il vaut mieux que nous partions manger et que nous revenions vers 14h30, l'heure à partir de laquelle il nous recevra. Je pars manger avec un étudiant marocain, une autre de l'île Maurice et une étudiante vietnamienne. Le premier suit un L2 en Économie à Paris-Assas, afin de, selon ses projets, travailler dans une entreprise en France, le deuxième fait son M2 en Commerce International, et la troisième parle très peu d'elle. Nous déjeunons, échangeons un peu, surtout autour de petites histoires et anecdotes sur la vie à Paris, et retournons à la salle.

Nous nous assoyons de nouveau, et à ce moment un jeune homme, grand et avec l'air très fâché, entre dans la salle et va directement au guichet. Le monsieur du matin lui dit d'aller faire la queue comme tout le monde, ce qu'il refuse. Il dit très fort, et de façon querelleuse, qu'il avait déjà fait la queue à Porte de Clignancourt et qu'il ne la fera pas pour une deuxième fois. Comme beaucoup d'autres personnes là-bas, il est allé à Porte de Clignancourt pour son rendez-vous et en y arrivant il a appris que le bureau avait déménagé et qu'il devrait traverser Paris pour essayer de ne pas manquer son rendez-vous. Quelques fonctionnaires lui disent de manière rude d'aller vers la fin de la file, à quoi il répond de manière très agressive : « je ne parle pas avec vous. » Deux hommes se rapprochent de lui et la scène paraît devenir de plus en plus tendue. Ils discutent pendant une dizaine de minutes, le jeune homme oscillant entre une approche macho et la compréhension de que cela ne marchera pas. Le fonctionnaire qui vient s'en charger, apparemment responsable de secteur, lui dit clairement qu'il risque de ne pas avoir rendez-vous à moins qu'il ne se dirige à la fin de la file. Le jeune part en direction de la grande salle avec les guichets – celle dans laquelle je ne suis pas toujours entré. Après quinze minutes il revient, mais pour se placer à la fin de la queue cette fois-ci. Il y reste, le dernier.

Vers 15h50, mon numéro s'affiche et je me dirige vers le guichet de la salle d'à côté. Il y a une seule personne qui s'occupe des tickets portant la lettre « U ». Il prend mes documents dans ses mains (titre de séjour expiré, carte d'étudiant, justificatif de résidence) sans rien dire. Je lui demande si j'aurai un récépissé de longue durée, et il m'explique que c'est un récépissé ayant pour validité la date de mon rendez-vous le 12 décembre, quand j'en aurai un nouveau. Je lui explique que j'aurais besoin de changer la date de mon rendez-vous, pour janvier si possible, et il me répond « impossible ». Je dois, selon lui, changer les dates de mon voyage. Je lui demande si je peux annuler le rendez-vous et prendre un autre pour le mois de mai, et s'il le

pourrait dans ce cas me faire un récépissé de six mois – car je sais qu'on peut avoir un récépissé avec cette durée – et, alors qu'il fait des allers-retours entre son bureau et un autre bureau derrière lui où il cherche des papiers, il me dit « non » car en principe ils ne font même pas de récépissés pour les étudiants, et qu'ils ne peuvent dire s'ils le feront encore dans quelques jours, ce qui veut dire que je risquerais de ne pas avoir un récépissé du tout. Il me répond, toujours sans vraiment me regarder, comme si je n'avais pas le choix et c'était ma responsabilité de me débrouiller. Pendant qu'il remplit le papier du récépissé, je continue à poser des questions dans la tentative de comprendre les règles. Soudainement, il s'arrête, soulève les mains, me regarde impatiemment en me demandant « vous ne voulez pas le récépissé ? ». Il parle comme si je dois prendre une décision rapidement et sans discuter, alors que je cherchais à comprendre les possibilités et trouver la meilleure solution ; mais, il semble qu'on a pas le droit de décider de quoi que ce soit à la PP. J'insiste qu'il s'agit des billets très chers, et que je voudrais changer la date de mon rendez-vous – d'autant plus que la faute à la base de toute la confusion était de l'institution, qui au bout d'un mois (le plus chargé, août) sans système de réservation, n'a pas été capable d'attribuer des horaires dans des délais raisonnables, mais peut-être que j'ai été trop naïf… Il continue à répéter, sans se montrer intéressé à trouver une solution, que je dois changer la date de mon voyage. Au fond, c'est toujours comme si on avait l'obligation morale d'être content de se soumettre à des procédures et dates arbitrairement définies et des changements qui s'imposent dans notre vie. Ne sachant pas trop que faire, je pars avec mon récépissé en me demandant si je veux même rester en France une année de plus. Direction la sortie, je croise Sara et on se dit « bon courage ».

La bureaucratie, elle a l'air de bien marcher.

Je rentre à la maison et j'appelle Air France afin de changer les dates de mon voyage. À ma surprise, j'apprends que les billets d'aller sont non-échangeables et non-remboursables, ce qui voulait dire perdre les 1000 euros que j'avais payés pour l'aller-retour. J'appelle Campus France, instance du gouvernement français responsable de la gestion des démarches pré-consulaires des visas étudiants, qui m'informe que je peux partir au Brésil et demander un visa de retour depuis le Brésil. Ensuite, j'appelle la Préfecture de Police qui me confirme l'information que je viens d'avoir : « vous pouvez partir et avoir un visa au Consulat de São Paulo. » Je pars.

Suivant les consignes de la PP, je consacre mon premier jour au Brésil aux démarches pour le visa de retour au consulat de Sao Paulo. Je me dirige à 9h du matin vers le grand bâtiment localisé au cœur de la ville où siège le consulat. Une fois sur place, les fonctionnaires

m'informent qu'un visa de retour n'est pas possible. Cette catégorie de visa, je l'apprends, n'est accordé qu'en cas d'urgence médicale ou familiale. Je leur explique que cela diverge des informations qui m'ont été transmises à Paris, à ce quoi on me répond qu'on ne peut rien faire puisque je n'ai pas de documents qu'en attestent. « J'ai besoin de documents qui attestent d'une urgence », me dit-elle. La dame que se charge de moi m'est familière. Elle s'appelle Solange, et c'est la même personne qui a traité ma première demande de visa, en 2011, lors de mon départ en France pour mes études de master ; en 2012, lors de son renouvèlement, et en 2014 alors que je partais pour mon doctorat. C'est un étrange sentiment de familiarité, malgré le verre blindé qui nous sépare et le système de son qui fait la médiation de notre communication. Peu à peu, elle se montre sensibilisée avec ma situation et m'explique que la décision de m'accorder un visa de retour ne lui revient pas, mais à la PP. La procédure consiste, selon elle, à envoyer la demande documentée « au ministre », en faisant des gestes qui indiquent un endroit lointain. Après tout, je ne suis pas sûr de comprendre si la décision est prise en France ou dans le bureau d'à côté ; alors qu'elle parle de ceux qui ont le pouvoir de décider comme des gens qui existent dans un espace lointain, je me dis que les distances symboliques entre « le consulat » et « le ministre » sont aussi grandes qu'un long couloir peut l'être. Au bout de 40 minutes de conversation, avec Solange qui se solidarise avec moi, elle suggère indirectement, officieusement, que je peux essayer de rentrer en France en tant que touriste afin de régulariser ma situation sur place. Je pars, une fois de plus, consternée par l'absurdité de la situation : je pense à mes affaires, mon studio, mes livres, mes amis... je n'ai pas le droit de rentrer chez moi.

Le lendemain, chez mes parents, dans le sud du pays, j'écris à la PP, au consulat brésilien en France, le service international de l'EHESS, ainsi qu'à mon laboratoire, l'IIAC. Alors que le premier ne me répond qu'avec un message automatique, le deuxième m'informe qu'il ne prend pas en charge les demandes de visa, et le troisième ne m'a même pas répondu. L'IIAC, à son tour, me répond rapidement avec sa directrice et ma directrice de recherche en copie. Celle-ci me rassure en s'engageant à faire le nécessaire pour résoudre cet imbroglio. C'est un après-midi, et le lendemain matin je reçois un courriel de la part de la PP : j'apprends que ma « demande » de visa de retour a été acceptée, alors que je n'en avais même pas fait une. En même temps que je suis reconnaissant envers la direction du laboratoire, j'ai l'étrange sentiment d'avoir recours à un capital symbolique obscur et avec lequel je suis peu familiarisé. Mais la question est loin d'être résolue : dans une période de trois semaines, je ferai encore deux voyages à São Paulo, toujours à la dernière minute, ce qui me coûtera quelques heures sur la

route et quelques centaines d'euros. Le passeport avec le visa de retour, je l'aurai à la veille de mon retour en France. Le doute autour de mon départ demeurait jusqu'au dernier moment.

* * *

On est le 6 février et l'histoire continue. Après être rentré à Paris, le 29 janvier, « grâce » à un visa de retour valable pour trois mois, je dois me rendre à la Préfecture de Police de Paris afin de donner suite au renouvellement de ma carte de séjour – jusqu'au mois de septembre. Ayant deux mois pour le faire, selon les consignes inscrites sur mon visa, je décide de me concentrer sur la rédaction de ma thèse pendant le premier mois, et de m'y rendre vers début février.

Le jour dit, je me réveille dans un matin spécialement froid. Il neige dehors. Je peux voir à travers ma fenêtre les flocons tomber à grande vitesse. Et même si ce n'est pas la première fois qu'il neige cette année, il y a un sentiment de nouveauté qui me prend furtivement quand je regarde les gens qui courent la tête baissée dehors. Cela me fait imaginer une longue file d'attente en dehors du bâtiment, avec des gens qui attendent dans le froid en même temps qu'ils se protègent de la neige. L'image des gens avec leurs capuches, serrés pour partager de la chaleur ne quitte pas mon esprit. Mon humeur ce matin est probablement presque la même que celle des gens qui travaillent à Préfecture de Police.

Vu que je n'ai ni rendez-vous – on m'a dit de simplement aller à la PP –, ni carte de séjour expirée, je m'attends à être mis à la fin de la queue. Je me dis qu'on ne s'occupera de moi qu'à la fin de la journée. Ayant cela en tête, je décide de ne pas arriver tôt, comme les autres fois. En espérant que la file sera organisée à l'intérieur du bâtiment, à l'abri du froid, je prépare mon dossier et y arrive vers 11h. La neige tombe toujours, et la Cité U, avec ses pelouses et arbres, blanchit progressivement. Cependant, à ma surprise, il n'y a pas de queue à la porte.

À l'intérieur, il y a une queue de 20 personnes, à côté d'une autre sur la droite qui ne compte plus que la moitié de la première. J'y attends pendant une heure, aucune des queues n'avance. Le public est composé de gens de plusieurs pays, mais certaines origines dominent : des personnes du Maghreb, de l'Amérique Latine et de la Chine. Mais aujourd'hui ces derniers sont majoritaires ; et pour une raison du moins particulière. Le Nouvel An Chinois. Ce monsieur que j'ai mentionné au début, chargé d'organiser les demandes, joue toujours son rôle de se déplacer d'un côté à l'autre de la salle-couloir, comme s'il allait vérifier les demandes et parler aux gens qui attendent, mais toujours sans vraiment le faire. Il se met derrière les guichets

pour prendre deux ou trois personnes (à part lui, il y a une seule personne qui s'en occupe) et ensuite marche lentement, dans un va-et-vient synchronisé et cadencé et qui ne s'arrête presque jamais. Les gens qui ont besoin de renseignements se rendent vite compte qu'il ne s'arrête pas et qu'il faut marcher après lui, en même temps qu'on parle sans être sûr qu'il vous écoute vraiment. Éventuellement, il donne une réponse laconique. À vrai dire, je remarque aujourd'hui qu'il a une véritable tendance à cesser la marche pour les jeunes filles, à qui il donne des consignes qu'il devrait donner à tout le monde et qui arrivent à lui arracher un léger sourire entre un mot et autre.

À un moment donné, le monsieur sort à l'extérieur, mais cette fois-ci il vient effectivement vers la file d'attente pour vérifier les besoins de chaque personne. Devant moi, une étudiante chinoise, de mon âge je suppose, qui parle français moyennement comme la plupart des personnes qui y sont. Elle dit qu'elle a besoin d'anticiper son rendez-vous de renouvellement en raison d'un voyage en Chine. Le monsieur lui demande pour quelle raison, à quoi elle répond « c'est pour le Nouvel An Chinois ». Le fonctionnaire de la PP lui lance, pour une fois, un regard quelconque, en même temps qu'il lui dit « on fait pas ça ». Et il part. Il se dirige vers deux ou trois autres étudiants chinois qui font aussi la queue et demande à ceux-ci « vous aussi, c'est pour le Nouvel An Chinois ? », à quoi ils répondent positivement avec la tête, et il repart sans rien dire. Deux minutes plus tard, l'air perdue, la jeune femme chinoise à côté de moi part.

Un autre étudiant qui est derrière moi ne parle pas français, comme c'est le cas d'un certain nombre, quoique la plupart soit capable de communiquer raisonnablement – surtout qu'il y a beaucoup d'étrangers venus des pays francophones. Le monsieur pose la question en français, l'étudiant balbutie quelques mots en français à quoi le premier répond avec un regard d'impatience. Celui-ci répète la question en français, sans aucun effort pour parler plus doucement. En réponse, l'étudiant lui demande « do you speak English ? » et reçoit un laconique « non » en retour. Le monsieur lui dit « attendez » et part. Trois jeunes femmes qui étaient juste derrière dans la queue et qui paraissaient se connaître regardent celui-ci avec un air de moquerie alors qu'il s'éloigne.

Mon tour arrivé, je m'approche du guichet. La personne qui se chargera de moi est une femme dans la trentaine je suppose, noire comme la plupart des fonctionnaires à la PP. Elle a l'air profondément ennuyée ; on dirait qu'elle, ainsi que d'autres dans cet endroit, déteste son travail. J'explique ma demande en disant que j'ai besoin d'un document qui me permettra de me retourner en France, vu que mon visa de retour m'accorde droit à une seule entrée dans le

pays. Comme j'ai un voyage prévu pour un opéra à Londres le samedi – on est mardi –, je lui demande comment faire. Elle me dit qu'il faut prendre rendez-vous pour déposer ma demande mais que ce sera impossible pour la semaine en cours ; il faut revenir la semaine suivante. Je lui explique que j'ai un voyage, à quoi il me répond que je vais devoir le décaler. J'explique que je ne peux pas le faire, car j'ai un rendez-vous professionnel prévu. Comme je sais qu'ils ne considéreront pas un voyage pour l'opéra comme raison justifiant un rendez-vous en urgence, j'insiste sur l'histoire d'un rendez-vous professionnel. Je lui dis qu'il s'agit d'un entretien dans le cadre de ma recherche doctorale et qu'un professeur vient de confirmer le rendez-vous, ce qui explique ma demande à la dernière minute. Étant donné que les démarches sont tellement absurdes, que nous avons à faire face à un tel sentiment de « je m'en foutisme » de leur part, et que nous sommes traités comme un chiffre sans vie, je ne voyais aucun problème à fabriquer des raisons pour une demande qui me semble complètement juste et légitime.

À vrai dire, je suis conscient que j'aurais dû venir plus tôt, au moins deux semaines plus tôt, mais la vérité est que je n'avais pas remarqué – et personne ne m'en avait averti – que mon visa de retour était valable pour une seule entrée dans le territoire, ce qui alimente chez moi plus d'irritation car j'ai le sentiment d'être traité comme un suspect, voire un criminel. Par ailleurs, je me sentais toujours tellement dégouté par les démarches que j'avais déjà réalisées jusqu'à ce moment-là que cela m'a pris quelques semaines pour arriver à m'y rendre.

La dame insiste qu'elle ne peut pas me donner rendez-vous pour la semaine en cours, en répétant « vous ne pouvez pas venir un mardi pour avoir rendez-vous le vendredi ». J'insiste sur l'aspect exceptionnel de la demande, en répétant que le rendez-vous avait été confirmé la veille par le professeur et que mon travail consistait en des déplacements constants. Elle est intransigeante. Pour être sincère, j'étais parti aujourd'hui préparé pour m'imposer autant que possible, voire faire la leçon sur leur incompétence. J'avais envie de dire que la PP devait à un moment donné assumer sa responsabilité vis-à-vis d'un problème causé par elle-même – notamment, la panne de son site pendant plusieurs semaines, qui est à l'origine des centaines de dossiers comme le mien de gens avec des titres et cartes de séjour expirés. Finalement, ce n'est pas de ma faute que cela traîne depuis six mois, vu que j'avais fait tout ce que j'étais censé faire. En plus, j'en avais marre de me voir bloqué ou forcé de rentrer à chaque fois (en étant en Angleterre pour mes recherches en 2017, j'ai dû rentrer avant la date prévue car ma carte de séjour était sur le point d'expirer, ensuite je ne pouvais pas partir au Brésil, puis une fois au Brésil je ne pouvais rentrer en France et finalement en étant de retour en France je me vois

bloqué ici), et je me disais que devoir « justifier » à chaque fois de mon droit de me déplacer me paraissait complètement inadmissible.

Quoique mon plan ce matin était de faire valoir mes droits et d'exiger que la préfecture de police assume sa responsabilité, une fois là-bas j'avais le sentiment d'avoir toutes mes énergies happées par l'environnement lourd et hostile dans lequel je me trouvais. Et, voulant juste partir, quitter ces lieux, je me résigne avec l'idée de ne pas partir pour l'opéra et je réponds « ok, donnez-moi rendez-vous » pour la semaine prochaine. Et, voulant juste partir, quitter ces lieux, je me résigne avec l'idée de ne pas partir pour l'opéra et je réponds « ok, donnez-moi rendez-vous » pour la semaine prochaine. J'y retournerai… et je ne partirai pas à Londres.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

La deuxième partie de la thèse s'appuie sur une série d'expériences ethnographiques d'ordre plus viscéral afin d'élaborer théoriquement le potentiel herméneutique de ces pensées incarnées qui sont les émotions. En ce sens, les émotions et les corps deviennent un moyen de réflexion anthropologique dans la mesure où ils fonctionnent comme un canal de perception de dynamiques et relations qui ont vocation à être décryptées. Ainsi, plutôt qu'une démarche autobiographique ou subjectiviste, mon intention a été précisément d'objectiver, par la prise de notes et ensuite l'élaboration conceptuelle, la place de ces processus souvent marginalisés d'intelligibilité de nos enquêtes de terrain.

La chapitre 4 commence par retracer le chemin parcouru dans la cristallisation de ces réflexions. À travers trois formes de résistance à mon enquête (le refus, l'offense et le désir d'influer sur mon projet), je montre comment mes réactions personnelles ont été converties d'abord en donnée ethnographique et ensuite en questionnement anthropologique. Un échange de regards avec une chercheuse devient l'événement déclencheur d'une interrogation sur la suffisance de la communication représentationnelle, dans les termes proposés par Jeanne Favret-Saada, autant dans la conduction du terrain que dans son interprétation. Cette micro-situation ethnographique, apparemment éphémère et fragmentaire, est mise en perspective avec un ensemble d'autres situations de manière à que sa brièveté soit relativisée : je le pense en tant que processus, une pensée qui se construit dans la mesure où elle persiste dans mon corps, mobilise mes considérations sur mon terrain et est mise en relation avec d'autres situations du même ordre. Comme je l'explique, mes origines sociales composent aussi la matière du prisme à travers lequel je lis le terrain, car ce sont bien elles, en l'occurrence, qui m'amènent à être sensible à une série de tensions et transformations dont il est question tout au long de cette thèse. De ce fait, ma subjectivité est ici un point d'ancrage pour une méditation qui cherche à la dépasser sans pour autant la cacher. En somme, ce chapitre a pour objectif de poser les fondements pour une entreprise théorique plus ample sur l'usage méthodique et conceptualisée de ces émotions et expériences corporelles dans la réalisation d'une ethnographie.

Dans cette optique, le chapitre 5 propose une analyse plus détaillée des récits de deux interlocutrices où je démontre comment cette démarche à la fois subjective et conceptuelle est convertie en méthode. Le troisième chapitre s'avère un mouvement de nature plus exploratoire par les émotions, le corps et le non-dit comme objet et à la fois outil de recherche. Avec Mary,

je reprends la discussion avancée dans les chapitres 2 et 3, notamment sur les rapports entre classe, genre et caste, pour analyser la manière dont ces représentations se concrétisent par le biais des émotions et des contraintes dans la réalisation de projets dans ce milieu. L'objectif est de penser comment ces représentations et ces compositions sociales des réseaux en question sont intimement vécues par certains de mes interlocuteurs et ce qu'en font ces chercheures en termes de projets de vie et d'actuation professionnelle. Mais plutôt qu'un intérêt par ce qui est de l'ordre de l'individuel, il s'agit de montrer que ces émotions sont justement des formes ordinaires d'expression et de fabrication du social. En atteste le récit de Chandri, qui en signifiant sa trajectoire au travers de ces *challenges* qu'elle évoque de manière plus ou moins allusive, met en avant des expériences subies de « victimisation » comme force motrice de son travail. Plutôt que prendre ses motivations pour argent comptant, ou que les contester (ce qui signifierai tomber dans le piège du psychologisme), l'essentiel ici est de penser si et comment des émotions de souffrance et contestation peuvent être restituées par l'ethnographie. Qui plus est, quand l'acte de la parole touche à des sujets sensibles que nous pouvons difficilement détailler, ces connaissances vénéneuses dont nous parle Veena Das, l'ethnographe doit se poser la question sur l'emplacement du message que l'interlocuteur souhaite transmettre dans le texte qu'il est en train de livrer. Autrement dit, il faut accepter que ce qui est dit n'est pas forcément directement énoncé, puisqu'il se construit au long d'un long acte de témoignage dans lequel les entrelignes doivent être attentivement lues.

PARTIE III – CONSTRUIRE UNE VIE ACADÉMIQUE AUJOURD'HUI : SENTIMENTS D'APPARTENANCE, ENGAGEMENTS POLITIQUES ET PRÉCARITÉ

6. HABITER LE POSTCOLONIAL : THÉORIE, LITTÉRATURE ET TRAJECTOIRES

> Their new world had no room for the words that lived in their imagination.
>
> Amitav Ghosh, *The Diaspora in Indian Culture*, 1989, p. 76.

6.1. Habiter la théorie

Je propose de penser la critique postcoloniale comme un espace d'élaboration de grands récits dans lesquels on habite et par rapport auxquels on construit des représentations de soi. Comme je le montre ici, les études postcoloniales s'avèrent, pour une partie de mes interlocuteurs, une pratique théorique de production des localités et d'inscription de soi à l'intérieur de grands récits historiques concernant les circulations de personnes et idées dans cet espace postcolonial. Dans ce chapitre, je m'appuie sur des récits et pratiques que je mets en dialogue avec un certain nombre de débats théoriques qui repèrent l'occurrence systématique de récits centrés sur les déplacements et appartenances. J'entreprends ainsi une analyse qui joue sur le double intérêt de « la théorie »[105], car celle-ci est à la fois donnée ethnographique et cadre d'analyse. En considérant le croisement notamment des marqueurs comme la caste, la classe et l'origine, je suggère que ce que nous appelons théorie peut être un espace de signification de trajectoires, de projets et de positions sociales. Le domaine de la littérature est également important dans cet exercice en raison de son double statut heuristique : elle émerge comme matériau ethnographique, puisqu'elle est souvent évoquée comme un référent de signification de leurs expériences et, à la fois, comme donnée théorique dans la mesure où elle s'affirme comme matière à penser privilégiée des études postcoloniales. Son importance réside ainsi, dans le contexte du débat proposé pour ce chapitre, dans le fait qu'elle permet de faire le lien entre expérience vécue et écriture scientifique dans la construction de cet espace de grands récits historiques dans lesquels s'inscrivent mes interlocuteurs.

Comme je le discute dans l'introduction de cette thèse, le postcolonial sera envisagé ici comme un espace dans lequel certains de mes interlocuteurs se situent par un attachement à

---

[105] « Théorie » est employée ici dans le sens attribué par Raewyn Connell : « J'en propose une définition assez orthodoxe. La théorie est ce qui est produit par le centre » (Connell, 2012, p. 9, ma traduction). L'affirmation de Connell est évidemment provocatrice parce qu'une critique de la traditionnelle division entre la pratique de « théoriser », associée aux auteurs résidant dans les pays du Nord, et le texte descriptif, vu comme travail propre aux milieux académiques des pays du Sud. Envisagé de ce point de vue, les échanges académiques globaux sont historiquement fondés sur cette division.

certains symboles et récits. Pourtant, ce travail actif de construction de soi ne se restreint pas à un domaine symbolique désincarné et purement rhétorique, mais surtout à des territorialités concrètes liées à leurs circulations entre différentes géographies ou encore à leurs origines sociales. Autrement dit, les études postcoloniales servent comme un champ discursif dans lequel ces « intellectuels postcoloniaux » travaillant à l'étranger bâtissent une place pour eux à l'intérieur de grands récits historiques et culturels autour non seulement de l'Inde, mais aussi de processus globaux dans lesquels ils cherchent à s'inscrire en tant que « citoyens du monde » et chercheurs. Afin de montrer comment ces pratiques de circulation et discursives se traduisent en analyses théoriques sur l'Asie du Sud en même temps que des trajectoires sont accommodées dans des processus historiques globaux et locaux, je propose d'avancer quelques réflexions sur la manière dont ladite théorie – en particulier dans les études postcoloniales – devient un outil de signification de sentiments d'appartenance et de production d'une place pour soi à l'intérieur de récits nationaux et transnationaux.

S'il est vrai que cette thèse privilégie une approche ethnographique, il est vrai aussi que, s'agissant d'une enquête menée auprès d'universitaires, il devient inévitable de penser comment les trajectoires et subjectivités ici explorées s'entretissent avec des affiliations théoriques et débats épistémologiques dans lesquels ces sujets s'investissent. Et ceci d'autant plus que leurs projets et parcours personnels sont fondamentalement englobés par des projets académiques, de même que leurs représentations de soi sont forgées en rapport avec leurs affiliations théoriques. Néanmoins, il n'y est pas question de réaliser une exégèse des œuvres de mes interlocuteurs ou des discussions épistémologiques sur le statut de la littérature, mais plutôt de penser ces textes comme des *pratiques* discursives, des éléments ethnographiques, par lesquels des sentiments d'appartenance sont formulés et en rapport auxquels des parcours se construisent.

Comme la réflexion féministe en épistémologie des sciences le montre, la production théorique en sciences humaines est inévitablement influencée par ce que Donna Haraway (1995) appelle la « situationalité » du sujet connaissant. Que ce principe puisse sembler un truisme à présent mérite attention, d'autant plus que le caractère explicitement autoréflexif, voire autobiographique des études postcoloniales peut faire croire que le rapport entre théorie et subjectivité est déjà posé par la théorie elle-même : ce qui consisterait à présumer que ces chercheurs sont des sujets omniscients de leurs propres processus de construction de représentations de soi. En effet, dans le cadre de plusieurs des conversations que j'ai entretenues sur mon terrain, il me semblait évident qu'un certain nombre de mes interlocuteurs

croyaient dans leur capacité autonome et autodéterminée de se comprendre anthropologiquement. Toutefois, quoique l'autoréflexivité soit essentielle à la production de ce que la philosophe féministe Sandra Harding (1992) nomme une « objectivité robuste », c'est-à-dire une objectivité ancrée moins dans l'illusion de la neutralité que dans l'objectivation de sa subjectivité, l'autoréflexivité ne doit pas se convertir en version actualisée du traditionnel sujet transcendantal qui monte sur ses propres épaules pour contempler sa propre existence du haut. En effet, de telles articulations entre représentations de soi et filiations théoriques revêtent une dimension particulièrement obtuse parmi mes interlocuteurs inscrits dans les études postcoloniales et qui sont, contrairement à ce qu'on pourrait supposer et comme je le montrerai en détail, loin d'être une partie majoritaire des chercheurs nés en Inde. Cependant, leur minorité numérique parmi mes interlocuteurs n'enlève en rien la pertinence d'une analyse consacrée à eux, puisque leur visibilité au sein de ce milieu est beaucoup plus importante que leur nombre.

En plus des études postcoloniales, il est très commun d'associer ces chercheurs indiens en Europe à une certaine « diaspora intellectuelle », ce qui s'avère un autre amalgame correspondant peu aux faits. D'une part, les études postcoloniales sont souvent vues comme une dérive universitaire élitiste de brahmanes installés dans les universités de l'« Occident », et en dispute avec d'autres perspectives théoriques ; et, d'autre part, la notion de *diaspora* est largement accolée à la communauté sud-asiatique politiquement organisée à l'extrême-droite et informée par le conservatisme hindou, antimusulman, nationaliste, tout ce qui est considéré comme étant essentialiste, provincialiste, en somme l'antithèse du « cosmopolitisme » prôné par mes interlocuteurs[106]. Ce tableau brossé dans le croisement entre le postcolonial et le diasporique nous aidera non seulement à comprendre pourquoi le premier est si important pour la production d'espaces d'appartenances pour ceux qui revendiquent telle filiation, mais aussi la complexité des discours et pratiques qui y sont associées.

[106] Pour une analyse de la relation historique entre nationalisme et religion en Asie et Europe, voir van der Veer et Lehmann (1999).

6.2. Retourner à l'Asie du Sud, par la théorie

> Le voyageur doit frapper à toutes les portes avant de parvenir à la sienne. Il faut avoir erré à travers tous les mondes extérieurs pour atteindre enfin au tabernacle très intime.
>
> Rabindranath Tagore, *l'Offrande lyrique. Lyrique 23,* 1912.

Sunil s'est construit dans le croisement de liens complexes entre le Royaume-Uni et l'Inde, à l'intérieur de cet espace de circulations postcoloniales. Né au Royaume-Uni quelques mois après que ses parents, tous deux médecins, y sont arrivés pour des raisons professionnelles, il partira en Inde dans le cadre du retour de sa famille, où il vivra jusqu'à la fin de son adolescence. De retour au Royaume-Uni pour ses études universitaires, il emprunte un parcours très inhabituel chez mes interlocuteurs : sa thèse sera consacrée à un sujet qui ne porte en rien sur l'Asie du Sud, puisque sur un auteur européen en théorie critique. Dans le cadre de son post-doctorat, par contre, il se tournera vers des questions directement liées à l'histoire de l'Asie du Sud :

> This is why, I think, I changed it [his research topic]. I don't think it was conscious at the time. Looking back this is what I think that happened: there is a sense, if you are an academic of South Asian origin, that you must therefore be interested in South Asian studies, you must therefore do postcolonial studies. And I think that subconsciously I resisted that. And this is a story I heard other South Asian academics saying as well. There is almost a sense in which I have to prove to myself and everybody else that just because I am South Asian I do not have to do South Asian studies. And having done something else, having proved I can do something else, I therefore feel comfortable about *coming back to South Asia* doing something which is actually personally relevant.

Il y a trois éléments que je voudrais mettre en relief et ensuite en analyse de manière articulée : (a) le fait que mon interlocuteur se considère d'origine sud-asiatique, même si il est né en Angleterre ; (b) le fait de se considérer et faisant partie de la diaspora et inscrit dans les études postcoloniales ; et, (c) son allusion à « retourner en Asie du Sud » au moyen de sa réflexion académique.

Bien qu'ils soient fréquemment référés comme des « intellectuels diasporiques », la grande majorité des chercheurs indiens que j'ai rencontrés ne se reconnaissent pas comme partie d'une diaspora quelconque. Cela est dû au fait que la notion de *diaspora indienne*,

comme je le mentionne ci-dessus, est largement associée à des groupes « identitaristes », des « ghettos culturels » plongés dans les valeurs de la droite hindoue nationaliste qui voit son essor aussi bien en Inde qu'au sein de la diaspora indienne. Toutefois, on ne peut comprendre complètement ces discours anti-diaspora, si l'on omet de les mettre en perspective avec les récits de ceux qui réclament la catégorie diaspora tout en s'éloignant de ces communautés qui y sont largement associées. Ceci est bien le cas de Sunil qui, comme plusieurs de mes interlocuteurs, proclame cet ethos cosmopolite progressiste en même temps qu'il se considère « en diaspora ». Dans ce contexte, il nous faut nous interroger : où se situe la frontière entre ces intellectuels qui se reconnaissent en diaspora et ceux qui cherchent à s'en éloigner ? Une partie de la réponse, je voudrais le suggérer, réside dans la manière dont des sentiments d'appartenance à l'égard de l'Inde sont différemment tissés et entretenus au cours de leur vie chez (a) ceux qui sont nés en Inde et ensuite ont migré vers l'Europe pour leurs études et (b) ceux qui sont des descendants, ces personnes « d'origine indienne » qui ont fini par construire des liens avec l'Inde par le biais autant d'un récit diasporique que des études postcoloniales[107].

Je dois avouer qu'initialement, au moment de la conception de la présente recherche, j'ai pris pour argent comptant l'idée que mon étude portait sur des chercheurs nés en Inde et qui avaient déménagé en Europe. Pourtant, dans la mesure où des personnes nées en Angleterre et aux États-Unis me répondaient en tant que « chercheurs indiens », je comprenais l'importance de dépasser certains présupposés relevant du nationalisme méthodologique. Se reconnaître en tant que chercheur indien ne signifie pas nécessairement être né en Inde ou porter un passeport indien – même si le passeport et la nationalité sont, en effet, des éléments centraux pour la signification de ces circulations. Et ce sont précisément ces interlocutions avec des personnes nées en Angleterre et aux États-Unis, voire en Afrique du Sud, et qui ont vécu dans le transit entre les deux pays tout au long de leur vie, qui m'ont permis de comprendre

107 Pour une réponse plus précise et complexe à cette question, il serait nécessaire d'explorer aussi les différences entre l'académie européenne et états-unienne. En ce qui regarde ce dernier, les politiques d'identité y sont beaucoup plus répandues au niveau de l'organisation institutionnelle des universités (Bénéï, 2000) et donne accès à des ressources symboliques et même financières plus importantes. Sanjay Subrahmanyam, historien indien rattaché à l'University of California Los Angeles (UCLA), aux États-Unis, raconte que lors d'une réunion avec deux riches citoyens indiens vivant à Los Angeles, intéressés à financer la création d'un centre d'études sur l'Asie du Sud, il aurait entendu qu'il ne pourrait pas diriger le centre en question. Après avoir demandé la raison de cette réserve, il entendra qu'il n'était pas « assez indien » (Subrahmanyam, 2015, p. 18). Subrahmanyam est un critique acéré de ce qu'il appelle la « politique ethnique » liée à la « mentalité de ghetto entretenue par de nombreux intellectuels indiens » dans les universités américaines (ibid., p. 350). Les universités britanniques, françaises, allemandes et ailleurs en Europe semblent moins réceptives à ces logiques et par conséquent moins perméables aux récits « diasporiques », bien que ceux-ci y soient présents aussi, même si de manière plus latérale. Ramachandra Guha dit, sur un ton acide, que « the democratic changes in the American academy and the rise of "identity politics" have successfully marginalised the white scholar of South Asia » (Guha, 2003, p. 174).

comment le récit de la diaspora et le débat postcolonial peuvent devenir ensemble des matériels de construction de sentiments d'appartenance. Dans le cas de Sunil mentionné ci-dessus, notons que *c'est par le biais de la théorie, en l'occurrence des études postcoloniales, qu'il réalise son projet de « retourner en Asie du Sud ».*

Certes, on pourrait argumenter que les études postcoloniales sont largement – du moins quand nous pensons à leurs représentants de réputation mondiale – écrits par des chercheurs nés dans les anciennes colonies, en particulier britanniques et françaises, et qui ont beaucoup plus tard migré vers les anciennes métropoles, et que cela contredit ce que je soutiens en rapportant la trajectoire de Sunil comme quelqu'un qui a grandi dans un mouvement d'aller-retour. En effet, le postcolonial, soit dans sa version francophone (avec des auteurs fondateurs comme Franz Fanon et Aimé Césaire), soit dans sa version anglophone (avec les auteurs subalternistes), ou encore latino-américaine (avec ses postcoloniaux reconvertis en décoloniaux[108]), est un mouvement issu de ces territoires colonisés. Néanmoins, l'élément différenciateur de ces récits que je propose d'analyser ici, et non uniquement celui de Sunil mais aussi d'autres chercheurs des familles d'immigrants de deuxième ou troisième génération, c'est précisément l'adoption aussi de la notion de diaspora dans la construction de leurs récits alors que le terme n'est pas normalement accepté par ceux qui rejoignent les études postcoloniales, et sont nés et ont grandi en Inde ; il s'agit bien, dans le cas de Sunil, des chercheurs indiens postcoloniaux diasporiques. Cette constatation n'est pas secondaire, car elle renseigne sur le rôle central du récit diasporique dans la construction du sentiment d'appartenance dans une condition de déplacement et dans le contexte d'un projet académique.

Irrfan, autre interlocuteur installé au Royaume-Uni, est né et a été éduqué en Inde. Il est parti à Londres pour son doctorat, auquel il consacrera une thèse amplement nourrie du débat postcolonial. Le récit d'Irrfan, qui ne se reconnaît pas en diaspora, nous aide à comprendre par contraste comment le discours de la diaspora est utilisé dans le études postcoloniales comme une sorte de connecteur avec un territoire qu'on habite symboliquement. Je l'interroge sur la relevance personnelle de la catégorie diaspora pour lui, en lui demandant s'il se voit comme un chercheur en diaspora, à quoi il me répond, faisant référence à une phrase d'Homi Bhabha : « I don't feel in diaspora. *I left too late and I go back too often.* »

---

[108] Pour ce débat, voir Castro-Gómez et Mendieta (1998).

Irrfan parle aussi avec grande familiarité et certaine nostalgie de la ville dans laquelle il a grandi en Inde, ce qui est assez fréquent chez mes interlocuteurs, y compris ceux qui revendiquent des perspectives post ou antinationalistes. Et ceci parce que chez mes interlocuteurs les métropoles indiennes, ces lieux de croisements de migrations régionales avec leurs traits culturels et langues spécifiques, sont souvent évoqués comme un espace cosmopolite par excellence : le *local* est cosmopolite et, par conséquent, un lieu de production de personnes cosmopolites[109]. Dans ce contexte, des villes comme Mumbai, Delhi, Chennai et Kolkata seraient les tropes d'un cosmopolitisme vernaculaire, qui permettraient de dépasser toute vision du monde bornée à un groupe national ou à un nationalisme qu'ils nient catégoriquement. Ces villes deviennent plutôt le lieu par excellence d'un esprit cosmopolite et d'un mouvement contemporain de critique de l'attachement au national, ce synonyme de patriotisme et provincialisme essentialiste, opposé à un cosmopolitisme global. Les métropoles indiennes consisteraient ainsi en des lieux de réalisation non seulement de la modernité, mais surtout d'une certaine multi-culturalité qui remplit de contenu ce global cosmopolite abstrait. Par ailleurs, même les petites villes peuvent être décrites comme des sites cosmopolites dans la mesure où elles apparaissent comme un parage de croisement de cultures régionales en raison de caractéristiques précises (par exemple, une ville régionale industrielle qui attire des ouvriers de plusieurs parties du pays). Elles représentent ainsi l'équivalent à plus petite échelle des dites villes globales, qui font office de carrefour multiculturel entre le global et le local.

À l'instar de la plupart de mes interlocuteurs, Irrfan retourne fréquemment en Inde, environ une ou deux fois par an, surtout dans sa ville natale, soit pour ses recherches soit pour des raisons familiales. Sa vie est basée à Londres, mais animée par la circulation constante entre ce pays et une grande ville indienne. Irrfan, ainsi que Sunil, ne vit pas dans un quartier « ethnique », n'est pas aligné à la politique hindutva[110] amplement associée à la diaspora et entretient une relation avec un partenaire britannique. Cependant, contrairement à Sunil, qui est né en Angleterre, a vécu en Inde, pour ensuite retourner en Angleterre, Irrfan ne revendique pas une subjectivité diasporique, même s'il intègre aussi le débat postcolonial et s'y appuie pour réfléchir sur ses propres origines et mouvements sociaux politiques auxquels il s'intéresse. Les récits d'interlocuteurs comme Sunil et Irrfan, lorsque mis en perspective,

---

[109] Sanjay Srivastava (1996) propose une intéressante analyse à propos des imaginaires autour de la notion de *cosmopolitisme* et modernité et leur rapport aux villes indiennes.

[110] *Hindutva* décrit un mouvement politique nationaliste religieux hindou en plein essor en Inde. Pour l'analyse de l'histoire du mouvement, ses principaux symboles et la place des femmes dans sa structure et symbolisme, voir Paola Bacchetta (1994, 2005).

corroborent empiriquement certaine image de la diaspora qui me semble plus robuste comme outil heuristique au milieu du gonflement excessif de la catégorie. Heureusement, des auteurs comme Khachig Tölölyam (2005) apportent une contribution importante dans ce débat conceptuel en restaurant la place du *sédentaire* et du *local* dans le rétablissement du sens du mot diaspora comme catégorie d'analyse en sciences sociales. Dans un moment où celle-ci semble se référer de manière floue à un monde de circulations incessantes et qui ignorent les frontières, en effaçant ainsi les conditions concrètes de ces circulations et leurs contraintes, Tölölyam attire notre attention sur le fait que la production de sentiments et de communautés diasporiques est fondée beaucoup plus sur l'acte de s'installer quelque part que dans les circulations continues.

La diaspora, selon Tölölyam, est fondamentalement une revendication de ceux qui, en étant installés ailleurs, alimentent des récits sur une terre avec laquelle ils entretiennent des liaisons à la fois symboliques et matérielles (par la circulation de marchandises, films, mariages, aliments, argent, etc.). Pour des chercheurs comme Irrfan, nés en Inde et qui y retournent fréquemment, la diaspora est un discours vide de sens. En déclarant qu'il « est parti trop tard, et qu'il y repart trop souvent », Irrfan parle de l'entretien d'une connexion avec ce lieu qui ne passe pas par l'imagination diasporique, ce qu'il associe, comme d'autres, et en ton de mépris, à ces « quartiers ethniques », à la romantisation de la patrie et à l'« ethnicisation » des sentiments d'appartenance. Cela ne veut pour autant pas dire que le récit d'Irrfan est désenchanté ou particulièrement autoréflexif. Il est vrai que mes interlocuteurs cherchent continuellement à formuler des réponses qui démontrent certaine capacité de réflexion autocritique sur leurs positions en tant que personnes inscrites dans un milieu social donné. Cependant, même ces « intellectuels », quelles que soient leurs compétences rhétoriques et de théorisation, sont finalement autant immergés dans des codes culturels ordinaires que toute autre personne.

Mais il faut tenir compte aussi de comment les marqueurs de classe sociale produisent ces approximations ou distanciations à l'égard du récit de la diaspora. Ou bien, comme Sunil le dirait alors qu'il évoquait son identité diasporique, comment l'appartenance à une classe sociale particulière « allow them not to be in diaspora ». Avec cette provocation, mon interlocuteur souhaite pointer ce qu'il considère les privilèges de personnes nées au sein de familles intellectualisées de classe et castes supérieures et qui ont toujours bénéficié de ce qu'il est convenu d'appeler les « migrations privilégiées » (Croucher, 2012 ; Van Boekel, 2013). Ces universitaires, aux yeux de Sunil, sont ceux qui peuvent facilement ignorer les privilèges de classe qui leur permettent de ne pas avoir recours à des reconstructions imaginaires d'une terre

lointaine, ou de ne pas nécessiter des réseaux locaux de solidarité qui représentent ces communautés diasporiques. Envisagée de ce point de vue, leur circulation continuelle entre l'Europe et l'Inde, qui est possible grâce à la position sociale et économique qu'ils occupent dans le circuit international, ne laisse pas de place à la diaspora en tant que sentiments de connexion à une certaine idée de l'Inde. La classe sociale n'est pourtant pas conçue ici seulement en termes de revenus, mais aussi de capital symbolique et d'un mode de vie (Bourdieu et Saint-Martin, 1976) qui forgent des personnes ayant accès à un certain nombre de ressources à la fois matérielles et symboliques, mais aussi enclins à l'inscription dans ces récits ancrés dans les notions de « cosmopolitisme » et « citoyen du monde », opposés à leur tour à une supposée ethnicité provinciale des récits diasporiques.

Cette tension entre, d'une part, appartenir à une classe cosmopolite globale définie selon des paramètres locaux européens d'un certain style de vie et, d'autre part, l'attachement à des traits culturelles locaux indiens a fait couler beaucoup d'encre du côté de la littérature postcoloniale. Homi Bhabha est un bon exemple par sa formation à cette forme de « cosmopolitisme vernaculaire », dont il parle longuement dans la préface de l'édition Routledge Classics de *The Location of Culture* :

> Setting out from Bombay in the 1970s to study English at Oxford was, in many ways, the culmination of an Indian middle class trajectory where formal education and "high" culture colluded in emulating the canons of elite "English" taste (or what we knew of it) and conforming to its customs and comforts. My everyday life, however, provided quite a different inheritance. It was lived in that rich cultural mix of languages and lifestyles that most cosmopolitan Indian cities celebrate and perpetuate in their vernacular existence – "Bombay" Hindustani, "Parsi" Gujarati, mongrel Marathi, all held in a suspension of Welsh-missionary-accented English peppered with an Anglo-Indian patois that was sometimes cast aside for American slang picked up from the movies or popular music. (Bhabha, 2004, p. x)

Sunil, qui est né en Angleterre et se reconnaît en tant que diasporique, a une origine de classe similaire à la majorité de mes interlocuteurs, ou à celle de Bhabha : il est l'enfant de parents médecins, de classe moyenne supérieure, séculaires, de mœurs libérales et éduqués. Et pourtant, il adopte une *subjectivité diasporique comme positionnement éthique*, comme le formule Dibyesh Anand (2009) pour désigner cette sorte d'inscription dans les débats contemporains engagés avec la signification politique des circulations et appartenances multiples conformées par les déplacements qui marquent une histoire coloniale et postcoloniale. C'est dire si Sunil, à l'instar des débats postcoloniaux, adopte la diaspora comme une position

subjective et théorique engagée vis-à-vis d'un espace de circulations, récits, processus, même un territoire, qui n'est pas forcément celui des groupes privilégiés ou de l'extrême-droite hindou.

Irrfan, à son tour, qui est né en Inde, bien qu'il ne souscrive à aucune subjectivité diasporique, fait appel au débat postcolonial afin d'investir des récits qui élaborent théoriquement sa place dans une histoire de circulations académiques et un milieu universitaire qui est le sien. Tous les deux publient sur des thématiques directement liées aux notions d'appartenance, ainsi qu'aux mobilisations politiques et rapports de pouvoir, et sont engagés dans des réflexions qui non seulement décrivent des mondes, mais aussi cultivent des paysages dans lesquels ils habitent eux-mêmes.

6.3. Le « lieu de la réflexion » et le « lieu comme objet de réflexion » : théorie et subjectivité

Je voudrais approfondir les considérations autour de ces récits en les mettant en relation avec la littérature académique, notamment l'œuvre d'Homi Bhabha mentionnée plus tôt, *The Location of Culture*, afin d'explorer les positions, territoires et frontières qui constituent un objet par excellence de réflexion des études postcoloniales. Cette incursion par la littérature académique postcoloniale aidera à comprendre comment, à l'instar de Sunil, on peut « revenir à la maison » par la théorie. Comme je le montrerai, les mouvements analytiques de Bhabha se rapprochent d'un certain type de production théorique que nous pouvons retrouver chez mes interlocuteurs. Il est important de souligner que mon choix d'avoir recours à Bhabha, au lieu d'explorer les textes de mes propres interlocuteurs portant sur des thématiques similaires respecte le principe de l'anonymat qui était condition à leur participation. À cet égard, il est sans doute préférable de prôner la circonspection bien que je sois conscient de l'intérêt ethnographique de mettre en perspective leurs récits avec leurs propres textes – des textes qui sont matériau ethnographique eux-mêmes dans la mesure où nous les traitons comme des artefacts. Cela dit, il faut savoir aussi que Bhabha n'est pas un choix arbitraire ou aléatoire, sinon un auteur clé dans la construction de récits et des textes de mes interlocuteurs.

L'extrait cité ci-dessus, où Bhabha reconstitue sa trajectoire personnelle et théorique, est très représentatif de la manière dont l'idée de déplacements géographique, social et culturel est profondément constitutive de ces théories. Un premier point à être soulevé à cet égard est que la dimension spatiale de la jonction subjectivité-théorie prend fréquemment la forme de la métaphore :

> Learning to work with the contradictory strains of languages lived, and languages learned, has the potential for a remarkable critical and creative impulse. At times, the English language had the archaic feel of a carved almirah that engulfed you in the faded smell of moth-balls and beautiful brittle linens; at other times it had the mix-and-match quality of a moveable feast, like Bombay street food, spicy, cheap, available in all kinds of quantities and combinations, subtle delicacies with a street-wise savour. I went to Oxford to embellish the antique charms of the armoire; I ended up realizing how much I desired street food. (Bhabha, 2004, p. x)

L'allusion aux liens entre l'armoire et la rue, ainsi qu'entre le canon académique et la vie urbaine populaire, brouillent les frontières entre la trajectoire personnelle de Bhabha et son projet académique. Comme mentionné précédemment, cet extrait est tiré de la préface que Bhabha a écrite pour l'édition de 2004 de *The location of culture*. Que le ton du texte soit éminemment autobiographique n'est pas surprenant pour une préface, mais telles superpositions entre théorie et désir, ainsi que les relations spatiales métaphorisées, peuvent être repérées tout au long de l'ouvrage. Je me limite ici à une brève analyse de cette publication, bien que d'autres pourraient faire l'objet du même exercice, voire d'autres auteurs postcoloniaux, avec la même sorte d'occurrence. Voyons un autre passage :

> The negating activity is, indeed, the intervention of the "beyond" that establishes a boundary: a bridge, where "presencing" begins because it captures something of the estranging sense of the relocation of the home and the world – the unhomeliness – that is the condition of extra-territorial and cross-cultural initiations. To be unhomed is not to be homeless, nor can the "unhomely" be easily accommodated in that familiar division of social life into private and public spheres. The unhomely moment creeps up on you stealthily as your own shadow and suddenly you find yourself with Henry James's Isabel Archer, in *The Portrait of a Lady*, taking the measure of your dwelling in a state of 'incredulous terror'. And it is at this point that the world first shrinks for Isabel and then expands enormously. (*Ibid.*, p. 13.)

La profusion de termes de nature littéralement spatiale et de positionalité sociale, à la fois très concrets et abstraits, crée un parcours quasi-vertigineux que le lecteur doit « traverser » : *beyond, frontier, bridge, relocation, home, world, extra-territorial, cross-cultural, division, spheres, creeps up on you (on your body), shadow, The Portrait of a Lady (a book), dwelling, shrinks and expands (your world).* L'obsession pour le spatial se traduit spécialement dans le rapport à la maison en ayant recours à un long jeu de mots avec le terme *home* : *homeless, unhomeliness, unhomed* et *unhomely*. Le mot *home* étant d'origine germanique, selon le *Merriam-Webster Dictionary,* toutes ces dérivations bien savoureuses en langue anglaise deviennent difficiles à traduire individuellement sans une évacuation considérable de la richesse

de leur sens, car, bien qu'on puisse en essayer des traductions approximatives, toutes ces expressions convergent, à mon sens, vers le terme aliénation en tant que sentiment de ne jamais se sentir à la maison. Et ce lexique métaphorisé liant espace, mouvement et subjectivité traverse le livre : *Third World, Third Space* (concept-clé de son œuvre), *liminal, world of travel, center, margins and peripheries*, ou encore l'image du « West as cultural forum » (*Ibid.*, p. 31). Somme toute, de même que pour mes interlocuteurs, souvent issus de familles de professeurs, la vie académique semble être, en dernier ressort, un espace qui peut remplir le rôle de *home*, quoique cette maison sera possiblement ornée avec les « carved almirah that engulfed you in the faded smell of moth-balls and beautiful brittle linens » (*Ibid.*, p. x).

Mais quand Bhabha nous parle du sentiment d'être englouti par l'ancienne armoire *[almirah]* des vieilles traditions, ce que fait surface est précisément la question de la production de sens d'un projet et d'un parcours à travers le prisme de récits qui sont à la fois académiques et biographiques : étant né au sein d'une famille de classe moyenne supérieure, éduqué avec une subjectivité fortement anglophile en termes de goûts et aspirations, Bhabha partage avec ses lecteurs le fait qu'il a élaboré sa « place » dans le monde par le biais de récits hautement intellectualisés et qui ont fini par marginaliser des sentiments et goûts populaires, cette vie qu'il associe à une forme de « cosmopolitisme vernaculaire », tel que l'alimentation de rue, et qui lui manque tellement[111]. Ces sentiments ambivalents sont communs chez mes interlocuteurs aussi. D'une part, leurs discours ont tendance à commencer par mettre en valeur pourquoi ils « went to Oxford to embellish the antique charms of the armoire », leurs désirs cosmopolites forgés au sein d'une famille intellectualisée, alors que ces traits plutôt vernaculaires ressortaient progressivement via des souvenirs et la référence à de petits objets et de la nourriture, par exemple. Ces liens subjectifs avec l'Inde, d'ordre intime et d'un vécu qui ne peut pas être remplacé par le magnifique *almirah* que représente les institutions prestigieuses, sont précairement reconstitués par le travail d'écriture et par le projet académique. Et ici, « la théorie » joue un rôle important pour cultiver un paysage qu'on peut habiter et qui nous reconnecte avec ce pays dans lequel on part souvent.

---

[111] Impossible de ne pas se souvenir de Pierre Bourdieu, dans le documentaire *La sociologie est un sport de combat*, de Pierre Carles, quand le premier dit : « Quand on vient d'un petit milieu et d'un pays dominé, on a forcément de la honte culturelle. Bon, j'avais la honte de mon accent, que je voulais corriger, etc. J'ai passé par l'École Normale. Quand je descendais dans mon pays, quand j'arrivais à Dax et que j'entendais l'accent ça me faisais horreur, mais vraiment horreur. Et encore aujourd'hui j'entends certains accents à la radio me font physiquement horreur. Alors que c'est l'accent que j'avais. À la radio, j'entendais Tillinac, un écrivain chiraquien, qui parle avec l'accent de Brive et j'ai envie de le tuer, ça me fait horreur. Pas seulement par ce qu'il dit... cela est, voilà, c'est une forme de violence symbolique. »

Tel processus est évident parmi mes interlocuteurs. S'ils n'appartiennent pas à cette diaspora qu'ils critiquent tant, ils n'abandonnent pas des pratiques, habitudes et désirs, tels que la nourriture, la musique (certains jouent des instruments indiens), voire certaines manières de réalisation des affects et de la conjugalité puisqu'une partie considérable – surtout les hommes – est mariée avec un partenaire sud-asiatique. Dans leurs bureaux, où je les rencontrais souvent, les références à certaine culture intellectuelle étaient la règle : des poèmes de Tagore, un buste du Mahatma Gandhi, des photos d'intellectuels publics indiens, et parfois de belles représentations de déesses et dieux hindous ; tout cela pouvant avoir leur présence expliquée par des intérêts éminemment « intellectuels », comme par exemple leurs recherches. À l'instar de ce que nous conte Bhabha, pendant mes conversations avec ces chercheurs, les références à des sentiments, pratiques et désirs ordinaires étaient normalement englobés par une couche de vernis « théorique » qui rendait ce côté prosaïque de la vie plus intellectualisé.

Pour mieux comprendre ces rapports ambigus entre prosaïsme et cosmopolitisme, revenons à Ila, l'interlocutrice que je mentionne dans le chapitre 3. Je la décris comme une universitaire rattachée à une institutions anglaise, dans la quarantaine, fille de fonctionnaires « de gauche comme il faut pour faire une carrière dans le service public bengali », ayant étudié à JNU, en Inde, avant son départ à Cambridge pour son doctorat. Mais ce qui m'intéresse dans son discours est surtout son ton critique à l'égard d'une certaine posture souvent classée « intellectualiste ». Elle aussi parle d'une Calcutta quasi-bucolique, en évoquant des souvenirs très liés à la nourriture, surtout celle qu'elle « filait » de sa voisine dans un quartier autrefois convivial. Je me permets de reproduire une autre fois une partie de mes notes de terrain :

> Her memories of Calcutta are very similar to [interlocutor 1] and [interlocutor 2], both in terms of a romanticised city and a happy childhood. Nevertheless, an important difference is the emphasis on popular culture, rather than on "great " authors, like Tagore or Satyajit Ray. In this regard, as I share this impression with her, *she told me that these references to the "big ones" are part of the expected discourse*, and that even if she read Tagore and watched many movies by Ray too, they did not influence her or her work so significantly. Popular culture, on the other hand, did. Regarding literature, she quoted these "cheap books" one can buy in the streets of Calcutta. When I asked what kind of music and literature she used to enjoy, she cited ABBA, then Sherlock Holmes, Agatha Christie and comics. (Notes de terrain, Angleterre, 7.12.2015)

Ila travaille sur la « culture populaire » bengalie. À l'occasion de notre rencontre, je la provoquai en disant que contrairement à la plupart de mes interlocuteurs, elle évoquait des souvenirs plus prosaïques. C'est-à-dire qu'alors que d'autres citaient systématiquement William

Shakespeare, Rabindranath Tagore et Satyajit Ray comme répertoire culturel de leur adolescence, les références d'Ila renvoyaient à des romains policiers et à ces *cheap books* propres à une culture éditoriale bengalie populaire (Ghosh, 1998), ce qui a alors attiré mon attention. En réponse à ma question, elle affirmait comprendre ma perception car, selon elle, il est largement attendu d'un universitaire indien en Angleterre qu'il maîtrise et fasse étalage de ce qu'il est considéré comme étant de l'ordre de l'érudition et la haute tradition intellectuelle indienne.

Je ne suis pas en train de suggérer que mes interlocuteurs cherchent à diminuer de manière délibérée l'importance de signes et pratiques plus prosaïques, car il me semble même assez évident que leurs vies quotidiennes sont effectivement moins présidées par certaines traditions (soit matrimoniales, vestimentaires, religieuses, pour n'en mentionner que quelques exemples) qu'il n'est le cas de la diaspora conservatrice. L'hypothèse proposée consiste plutôt à affirmer que, parmi ces universitaires, la théorie, et notamment la réflexion postcoloniale, occupe une place de connexion, dans la sphère publique, avec ces imaginaires dans la mesure où elle constitue un espace de signification de leurs trajectoires et, qui plus est, de construction d'une place pour soi à l'intérieur de sphères qui sont à la fois locales et globales, personnelles et académiques, intimes et politiques.

Revenons à Sunil qui, étant né en Angleterre avant d'habiter en Inde et avoir ensuite fait des études en Angleterre, a finalement décidé de « retourner en Asie du Sud » dans le cadre de son post-doctorat. L'un des arguments avancés par lui est qu'il a décidé de choisir un argument qui lui était « actually personally relevant », une idée assez récurrente parmi mes interlocuteurs. Encore une fois, il n'y a rien de nouveau à constater que des trajectoires académiques sont intimement définies par les expériences personnelles, vécues, désirs et projets politiques des chercheurs, et ceci est le cas pour toutes les disciplines et courants théoriques bien au-delà des études postcoloniales. D'ailleurs, le poids de la subjectivité dans les choix d'une carrière scientifique est un sujet abordé par les sciences sociales au moins depuis la fin du XIXe siècle avec Max Weber (Weber, 2006) – qui employait déjà le terme « objectivité » entre guillemets – jusqu'à la critique féministe de la science[112]. Ce qui est remarquable ici, pourtant, est que dans le

[112] Miriam Grossi rappelle que « Avec l'arrivée des femmes sur le terrain, on découvre aussi que l'anthropologie était androcentrique, que la "recherche de l'autre" était toujours celle d'un homme qui parle avec et au nom d'autres hommes. Margareth Mead, Ruth Benedict et quelques unes de leurs élèves seront les premières à penser les cultures non seulement du point de vue des hommes, mais aussi des femmes. Adoptant la même posture, Annette Wemer (La Richesse des femmes, 1983) part dans les Iles Trobriandaises et découvre en écoutant et observant les femmes, qu'il y a un autre échange si important que celui du célèbre Kula découvert par Malinowski,

cas des études postcoloniales cette question semble avoir une centralité particulière dans son articulation avec la question des déplacements, voire des décentrements, géographique et subjectif. Certes, il en est question aussi dans d'autres champs, mais pas toujours et certainement pas avec la même insistance : dans les études postcoloniales, le déplacement comme sujet de réflexion joue un rôle majeur dans la manière dont les expériences personnelles sont signifiées théoriquement et comment les théories sont produites. Autrement dit, on accorde au déplacement un statut épistémique propre.

La richesse herméneutique dérivant de l'articulation entre la thématique du déplacement et ces différentes sphères de la vie est sans doute potentialisée dans la mesure où la mobilité devient un concept-clé pour la littérature sur la globalisation, notamment par le biais de la notion de *mobilité*. Comme je le montre en détail dans le chapitre 8, la mobilité s'est récemment consolidée comme un jargon qui décrit une « compétence » hautement valorisée par les institutions académiques. La mobilité est ainsi transformée en sorte d'« actif » *[asset]* qui attribue valeur à un chercheur dans le marché académique global, ainsi qu'aux institutions qui les recrutent. Cette problématique étant analysée davantage dans le prochain chapitre, il est besoin de souligner seulement que la « mobilité scientifique », cette notion si centrale au niveau des politiques scientifiques contemporaines, et qui approprie tout en actualisant des circulations académiques historiquement consolidées, produit aussi un style de vie professionnel et personnel qui se laisse voir dans ces textes et dans les récits de mes interlocuteurs. Dans ce contexte, transformer le déplacement et ces liens avec l'Inde en réflexion théorique est non seulement une manière de signifier ces expériences de « mobilité », mais aussi de capitaliser académiquement sur elles.

L'une des œuvres les plus prolifiques pour comprendre la production des subjectivités dans un contexte de mobilités postcoloniales est sans doute celle de Stuart Hall. Ses textes consistent en une réflexion sensible sur les complexes processus de construction d'une vie à l'intérieur de ces espaces de circulations intellectuelles entre l'Europe et ses anciennes colonies, mais sur le décentrement d'une Europe blanche confrontée à cet héritage postcolonial. C'est pourquoi Hall s'intéresse à comprendre si « cette marginalité [des identités auparavant dominantes] devenue centrale est-elle réellement l'expérience postmoderne *par excellence* ? » (2013, p. 20). Né en Jamaïque, alors que celle-ci était encore une colonie britannique, Hall fait

---

le Dala, la richesse des femmes, liée aux cérémonies de vie et mort. Malinowski n'avait vu rien de cela parce qu'il n'a pas accédé à l'univers féminin » (Grossi, 2018 [1992], p. 22).

partie d'une génération de jeunes caribéens qui partent dans les années 1950 pour étudier dans le centre de l'empire, financé par une Rhodes Scholarship[113]. Son récit autobiographique et la réflexion théorique se chevauchent souvent, et sont le réflexe des connexions géographiques, historiques, culturelles et épistémologiques entre différentes parties de ces systèmes coloniaux afin de plonger dans les ambiguïtés inhérentes à cette subjectivité postcoloniale qui deviendra si chère à une génération d'auteurs de son époque et au-delà.

Tout d'abord, nous dit Hall, la condition coloniale conforme des sujets pour lesquels l'idée de déplacement décrit un processus profondément constitutif de leurs subjectivités dans un sens très large, polysémique, au-delà des déplacements géographiques :

> Si vous vivez, comme cela a été mon cas, à la Jamaïque, dans une famille de la classe moyenne inférieure qui faisait tout pour être une famille jamaïquaine de la classe moyenne, qui faisait tout pour être une famille jamaïquaine de la classe moyenne supérieure, qui faisait tout pour être une famille de l'Angleterre victorienne, la notion de « déplacement » comme lieu de l'identité est un concept avec lequel vous apprenez vivre avant même de savoir l'épeler correctement. (*Ibid.*, p. 21)

Et pour complexifier la discussion autour de la production d'identités et des positions sociales, l'idée même de « départ » désigne un processus de difficile définition. Le départ est ici, pour des jeunes anglophiles éduqués dans les valeurs de certaine érudition britannique, une sorte de retour : « People like me who came to England in the 1950s have been there for centuries; symbolically, we have been there for centuries. I was coming home » (Hall, 1997, p.

[113] La Rhodes Scholarship est décrite comme le plus ancien programme international de bourses d'études au monde. Mise en place en 1903 par le Rhodes Trust, le programme attribue annuellement des bourses à 32 jeunes issus des anciennes colonies britanniques et qui ont été admis à l'University of Oxford. La Rhodes Scholarship est nommée d'après Cecil J. Rhodes, qui a légué une partie de sa fortune à la création de la Rhodes Trust. Cecil Rhodes fut un magnat et homme politique britannique qui a fait fortune dans le sud de l'Afrique grâce à sa collaboration économique et politique avec l'empire britannique pendant la moitié du 19e siècle. La Rhodésie, actuelles Zimbabwe et Zambie, a été fondée par lui comme partie de cette collaboration. Actuellement, l'héritage de Rhodes est très contesté en raison non seulement de son alliance au projet colonial, mais aussi en fonction de son alignement aux théories de la suprématie raciale blanche, comme en atteste son testament. En ce qui concerne la Rhodes Scholarship, quoiqu'elle soit à présent attribuée à des étudiants africains des plus différentes origines sociales, plusieurs chercheurs argumentent qu'elle a historiquement exclu des étudiants noirs et sud-asiatiques, outre son interdiction formelle, en place jusqu'en 1977, des femmes. Thomas Schaeper et Kathleen Schaeper (2010) affirment que même si le testament de Rhodes disait que « No student shall be qualified or disqualified for election to a Scholarship on account of his race or religious opinions », les races auxquelles il se réfère sont « les races européennes », terme courant à l'époque pour désigner les différentes nations de l'Europe. Selon eux, l'attribution de bourses à des étudiants africains pour Oxford vers le tournant du 20e siècle n'était même pas une question, tellement le processus de sélection rendait cela improbable. Les deux auteurs rappellent que seulement en 1991 une Rhodes Scholarship serait octroyée pour la première fois à un étudiant sud-africain. En 2015, un mouvement nommé « Rhodes Must Fall » demandait le retrait d'une statue de Rhodes installée à l'University of Cape Town, en Afrique du Sud. Ce mouvement a été suivi par d'autres universités (Pretoria, Rhodes University, Free State, Harvard), y compris l'University of Oxford où des étudiants demandaient non seulement l'enlèvement d'une la statue de Rhodes, mais aussi une discussion sur la « décolonisation » de l'institution et de son syllabus.

48). Hall parle d'une superposition de territoires et appartenances : en partant de la Jamaïque, il regagnait Londres pour la première fois, si je peux me permettre ce jeu de mots.

Par ailleurs, sa trajectoire est définie par un déplacement hautement englobant, car à la fois social, culturel et, surtout, définisseur de la compréhension qu'il a de soi-même. Rétrospectivement, Hall estime qu'à une époque où « les marges passent à occuper les centres » – soit par le biais des diasporas, qui dans le contexte qui l'intéresse ne revêtent pas le même sens que pour mes interlocuteurs, soit par le biais des mouvements sociaux comme les mouvements noirs qui manifestent au cœur de la ville de Londres – nous sommes devenus tous, « d'une certaine manière, *récemment immigrés* » (*Ibid.*, c'est l'auteur qui souligne). Chez Hall, même ceux qui n'ont jamais quitté le foyer sont confrontés au décentrement provoqué par les circulations de notre époque. Il n'y a pas de refuge possible de l'expérience du déplacement dans un monde qu'il désigne par le double postcolonial/postmoderne et où la mobilité devient un mot d'ordre. Le sujet contemporain devient ici une espèce de bricoleur lévi-straussien postmoderne, un artisan qui ne travaille plus avec le matériel culturel local brut, mais plutôt avec des objets et des attirails qui arrivent de partout, et avec lesquels il faut construire quelque chose qui à peine difficilement sera l'armoire flairant la naphtaline par lequel Bhabha a été englouti. Et si Bhabha parle de cette condition fragmentaire déconcertante, produite par le déplacement géographique et culturel, sur un ton de résignation, Hall, à son tour, voit dans cette aura multiforme qui caractérise notre temps une possibilité créative, encore que peu évidente.

Ce que j'ai retrouvé sur mon terrain a toujours été une appropriation de cette position mobile pour la construction d'une carrière, qui passait souvent par une capacité de capitaliser théoriquement sur ces récits (comme le font Bhabha et Hall), mais aussi dans un travail continu d'emplacement de soi à l'intérieur de récits qui transcendent la dichotomie Inde-Europe. Questionné sur la raison pour laquelle, à son avis, pratiquement tous les chercheurs indiens en Europe travaillaient sur l'Inde, l'un de mes interlocuteurs chercha à mettre ce constat en perspective avec certains processus en cours. Il argumentait que si, d'un côté, l'affirmation est exacte, de l'autre il faudrait prendre en compte qu'un nombre croissant de chercheurs indiens s'intéressent à des connexions relevant d'autres parties du monde, bien que toujours en rapport à l'Inde. En effet, nous voyons bien ce mouvement en histoire globale, par exemple, qui fait son essor en Europe depuis une dizaine d'années maintenant. Selon cet interlocuteur, cela en dit long des trajectoires plus diverses qui sont vécues par les chercheurs indiens aujourd'hui (qui partent de plus en plus, par exemple, au Moyen Orient et en Asie du Sud-Est), et qui par

conséquent se penchent de plus en plus sur des circulations de personnes, objets, biens et idées également diversifiées. Qui plus est, de telles circulations passent à être interprétées, selon lui, à travers le prisme des relations de pouvoir, de la géopolitique, voire de la subalternité, puisque ceux-ci deviennent des outils herméneutiques qui font de plus en plus sens à un niveau à la fois théorique et subjectif pour ces personnes. De ce fait, la relation entre une place dans l'univers « mobile » de l'académie et une théorie qui puisse donner sens à l'élaboration délicate et complexe de ces trajectoires semble trouver un bon refuge dans les études postcoloniales.

6.4. Littérature et subjectivités diasporiques : Rabindranath Tagore et V.S. Naipaul

> But of course, among other things, Tridib was an archaeologist; he was not interested in fairylands: the one thing he wanted to teach me, he used to say, was to use my imagination with precision.
>
> Amitav Ghosh, *The Shadow Lines*, 1988, p. 18.

L'extrait cité ci-dessus d'Amitav Ghosh est tiré d'un livre cité par une interlocutrice lors d'un entretien. En ce faisant, elle cherchait à restituer son expérience de départ du foyer, dans une petite ville au nord de l'Inde pour ses études à Delhi. *The Shadow Lines* raconte la vie d'un narrateur qui n'est pas nommé, né à Calcutta et qui a vécu à Delhi pour ses études avant de partir à Londres. Tridib est son oncle, cette figure qu'il admire énormément pour ses connaissances sur le monde, les lieux et les évènements, mais qui refuse de tirer profit des connexions familiales pour se faire une carrière. L'œuvre est l'une des nombreuses fictions de la littérature indienne qui ont comme décor une classe moyenne indienne intellectualisée et anglophile qui part en Angleterre, toujours dans le contexte de grands évènements historiques tels que le mouvement pour l'indépendance, la Seconde Guerre Mondiale ou la Partition de l'Inde. Le scénario se constitue dans un véritable topos de certaine tradition littéraire indienne anglophone amplement reconnue en Europe et souvent citée par mes interlocuteurs dans leurs efforts de restituer des sentiments liés à leurs propres trajectoires. Outre la littérature proprement académique, la littérature de fiction semble fonctionner comme un outil heuristique dans leurs efforts d'interprétation de leur position au sein de processus historiques

auxquels ils considèrent participer. C'est cela qui m'a amené à progressivement regarder ces références littéraires en tant que des éléments ethnographiques à être mis en perspectives avec leurs récits. Et ceci d'autant plus que les œuvres citées par mes interlocuteurs relèvent de réflexions ou ont recours à des décors éminemment historiques, comme dans le cas des œuvres déjà citées de Rabindranath Tagore (2010) et Amitav Ghosh (1998, 2002)[114], ou encore celle de Rohinton Mistry (1991). J'ai passé ainsi à voir la littérature comme une manière fondamentale d'inscription de soi dans de grands récits à la fois historiques et familiales.

Outre ces références associant la littérature à leurs expériences intimes, deux autres contextes donnaient place, lors de mon terrain, à ces notes littéraires. Le premier regarde de manière plus directe le capital culturel et social de mes interlocuteurs, qui comptent des littéraires dans leur famille ou cercle immédiat de connaissances. L'une de mes interlocutrices, par exemple, mentionna le fait qu'un ouvrage très connu de la littérature contemporaine indienne serait inspiré d'un livre de son grand-père, historien à son tour ; un autre est le fils d'une écrivaine. La deuxième circonstance touche à des livres possédant comme scénario des locaux personnellement significatifs pour ces chercheurs. Irrfan, par exemple, l'un des interlocuteurs mentionnés plus tôt dans ce chapitre, me disait qu'une reconnue écrivaine britannique contemporaine non seulement fréquentait son école quand tous deux étaient plus petits, mais aussi est l'autrice d'un livre ayant l'école comme décor.

Cependant, je me concentrerai ici sur le premier cas de figure, c'est-à-dire la fiction comme outil de signification de ces trajectoires. Pour ce faire, je procéderai dans cette section avec l'analyse de deux auteurs qui occupent des places centrales mais diverses dans les récits des chercheurs avec qui j'ai entretenu des dialogues, à savoir Rabindranath Tagore et V.S. Naipaul. Étant des auteurs majeurs de la littérature indienne, les deux en disent long, par leurs différences, sur lesdites ambiguïtés face à la diaspora. Je m'appuierai également sur certains commentateurs de ces auteurs afin d'avancer quelques considérations sur les significations qui peut revêtir la fiction dans la construction de subjectivités postcoloniales.

---

[114] Il est à peine nécessaire de mentionner que son *The Glass Palace*, une histoire trans-générationnelle qui se déroule entre la Birmanie, la Malaisie et l'Inde entre la fin du XIXe et la fin du XXe siècle, est inspiré d'expériences familiales de l'auteur : son père et son oncle ont rejoint les fronts de bataille en Birmanie du côté de l'armée Indo-Britannique pendant la Seconde Guerre Mondiale, et Ghosh lui-même, né en Inde, a habité au Bangladesh et au Sri Lanka dû à la carrière militaire de son père. Voir l'article publié dans le journal britannique *The Guardian*, « Amitav Ghosh: "There is now a vibrant literary world in India – it all began with Naipaul" ».

Revenons à Binoy, dont je parle dans le chapitre 2, car il est un bon exemple de cette tendance à s'inscrire dans ces espaces littéraires de production d'imaginaires, valeurs et récits. En raisonnant sur les sentiments d'appartenance qu'il entretiendrait avec l'Inde et l'Angleterre, il évoque une sorte de double appartenance à des traditions culturelles indiennes et européennes. En approfondissant ses réflexions, Binoy cite l'un des chefs-d'œuvre de Rabindranath Tagore et de la littérature indienne, *Gora,* afin de m'expliquer ses positions subjectives et politiques. Je reproduit à nouveau ce passage :

> One very interesting novel that you should read, if have not read, by Tagore. It's called Gora. So, Gora is this sort of Hindu nationalist left-winger who at the end of the novel – so this is a spoiler alert – and at the end of the novel this figure Gora, he realises he is Irish. So, this is Tagore's way of saying that even what you may think as Hindu already has some kind of European presence, and vice-versa. That, I think we... *I would say there is something called the Indian intellectual » that we should try to revise and relativize what I call the « voice of sanity », « the middle part », which is very difficult precisely because it is the middle, but I think it exists.* I think we had people like Tagore and Gandhi, Nehru also in his own way who were trying to show us that middle way between getting crafting and some kind of European imperialism and some kind of native Indian romanticising, and that middle way. I mean, this middle way still exists. I mean, there are many people even in India, and in the West, but I think this is more or less the kind of academic values, forms, ways of thinking the world, that I consciously absorbed and picked up. And quite a lot of it, I would say, has to do with the figure of Tagore.

Comme je le dit ailleurs dans cette thèse, Binoy est né en Inde du Nord, au sein d'une famille de professeurs universitaires – ses parents, grand-père et oncles sont tous des professeurs à l'université, sa mère étant enseignante de philosophie et son père de littérature anglaise. Il part à Delhi pour ses études au prestigieux St. Stephen's College et déménagera plus tard à Cambridge pour son master et doctorat. Dans son bureau à l'université, on peut repérer une photo de Tagore à côté de deux autres figures masculines historiques. Ayant connu l'expérience de la diversité religieuse depuis très petit – car sa mère était hindoue, son père athée, sa tante chrétienne qu'il considère une seconde mère – il affirme que chez lui « Tagore was the religion ». Que Tagore soit révéré comme le plus important écrivain indien moderne, et même devenu une espèce de modèle *mainstream* de l'écrivain indien parmi l'intelligentsia de haute caste bengalie n'est en rien nouveau, mais la mention de *Gora* s'avère intéressante en raison de ce que cette œuvre précise représente.

Publié en 1909, le livre est souvent considéré comme l'expression d'un tournant décisif de la pensée de Rabindranath Tagore, notamment par rapport à la place de l'hindouisme et de la tradition religieuse dans la construction d'un mouvement d'indépendance et du nationalisme indien (Sarkar, 2009). Le livre a comme personnage central Gora, qui incarne les mouvements traditionalistes hindous contraires à l'occupation britannique et qui, dans un désir d'affirmation des traditions indiennes, font étalage par exemple de marques de caste. Son grand ami Binoy, adopte, pourtant, une position beaucoup moins stricte malgré son appartenance au même parti traditionaliste de Gora : tout en étant aligné à la cause indienne, Binoy reste ouvert à des formes culturelles européennes si bien qu'il finit par nouer des liens d'amitié avec une famille Brahmo Samaj[115] et ensuite tomber amoureux d'une des jeunes filles de cette famille. L'histoire se déroule ainsi dans un mouvement dialectique de prises de positions diamétralement opposées entre le traditionaliste Gora et la famille réformiste, toujours arbitrée par Binoy, dans une œuvre très intellectualiste car elle est construite sur la capacité argumentative et autoréflexive des personnages dans la défense de leurs convictions. En somme, le livre apparaît, à contre-courant des discours dominants de l'époque, comme une tentative de réflexion pondérée autant sur les excès du traditionalisme hindou que sur la puissance d'un nationalisme paradoxalement universaliste – ce qui provoque jusqu'à aujourd'hui un débat sur les possibles positions antinationalistes ou internationalistes de Tagore, un Brahmo lui-même (Bhattacharya, 2016)[116]. En tout état de cause, il s'agit de souligner ici le fait que l'histoire se conclue avec une

---

[115] Brahmo Samaj consiste en un mouvement réformiste hindou fondé en 1828, nommé à Calcutta par des hommes éduqués de castes brahmanes. Son nom originel étant Brahmo Sabha, le mouvement a été renommé en 1843 à la suite de désaccords en son sein (Hanes, 1993). Selon Sivanath Sastri, dans son *History of the Brahmo Samaj*, le terme signifie littéralement « the society of the worshipers of the One True God » (*Brahmo* = the one who worships Brahma, *Samaj* = a community of men) (Sastri, 1911, p. 3). À propos de ce mouvement, Susan Bayly écrit : « Les adhérents de l'important mouvement de réforme spirituelle qu'il a fondé en 1928, le Brahmo Samaj (Société de l'Être Suprême), se percevaient comme des défenseurs d'une religion nouvelle, universelle et sans castes. Ironiquement, cependant, le Brahmo Samaj est finalement devenu une communauté essentialiste, exclusiviste et essentiellement endogame à l'intérieure de l'hindouisme » (Bayly, 1999, p. 148, *ma traduction*). Ram Mohum Roy est souvent cité comme le fondateur du mouvement, outre sa participation à la Renaissance Bengalie (Kopf, 1969).

[116] Son père, Debendranath Tagore, a été un membre actif du mouvement à partir de 1843, étant considéré comme le responsable de son renouveau vers la moitié du XIXe siècle, ainsi que l'un des grands noms de la Renaissance Bengalie. La lignée de la famille Tagore remonte à plusieurs siècles. Jayaram Thakur, arrière-grand-père de Debendranath, aurait fait fortune comme agent commercial de la Compagnie Britannique des Indes Orientales à partir de 1707 en même temps qu'il achetait les terres d'une aristocratie en décadence. C'est à cette époque que Thakur, en réalité une forme de traitement que les pêcheurs de la région réservaient à des brâmanes, a été anglicisé vers Tagore (Radhakrishnan 1992 [1961], p. 448). Son fils, Nilmoni Tagore, s'allie à l'administration britannique en tant que Serishtadar de la District Court de la région, ce qui lui permettra de bénéficier d'une grande influence auprès de la Compagnie (Furrell, 1892 ; Chaudhuri, 1975). Dwarkanath Tagore, fils de Nilmoni et grand-père de Rabindranath, travaillait également pour la Compagnie outre l'emploi de ses compétences linguistiques dans la traduction de textes qui lui apportaient des revenus très importants et le fait d'initier des entreprises commerciales lucratives. Son statut social et économique lui rapportera le surnom de Prince, et à la famille Tagore le titre de « Medici » of Calcutta (Kling, 1976, p. 10).

synthèse conciliatoire entre « la tradition hindoue » et « la modernité », en suggérant un humanisme propre à l'Inde de son époque et une action politique guidée par la « foi en l'homme », ce qui sera développé davantage dans son tardif *The Religion of Man,* de 1931.

Le fait que mon interlocuteur ait invoqué Tagore afin de s'inscrire dans l'histoire d'une pensée cosmopolite indienne n'est pas ni surprenant ni unanime. Plusieurs de mes interlocuteurs évoquent Tagore dans leurs récits – souvent à côté de Shakespeare –, mais quelques-uns sont aussi prêts à critiquer cette posture parfois considérée comme de l'ordre du cliché, comme c'est le cas d'Ila, que je cite plus haut dans ce chapitre et qui faisait référence à ces *cheap books.*

Passons maintenant à un autre cas de figure, avec V.S. Naipaul. Alors que Tagore est fréquemment cité par mes interlocuteurs comme une référence pour un projet intellectuel à la fois enraciné et cosmopolite, Naipaul est cité comme une sorte d'antithèse de l'intellectuel indien contemporain, et qu'ils associent à cette diaspora chauviniste dont ils ne font pas partie. De même que l'analogie entre leurs vies et ces fictions les situent dans un espace symbolique qui leur est cher, le refus à l'égard d'un auteur comme Naipaul est également important pour marquer leur distance par rapport à ladite diaspora. Ceci parce que Naipaul est amplement critiqué pour ses positions controversées, souvent accusé d'islamophobie – soit par ses commentaires publics, soit par la manière dont l'Islam est représenté dans ses livres – et de promouvoir une vision méprisante envers les anciennes colonies dont il est lui-même originaire. En tant que chercheurs engagés dans le débat politique sur la société indienne, mes interlocuteurs refusent toute sorte de représentation non seulement orientaliste ou colonialiste à ce jour démodée, mais aussi ses versions actualisées par le nationalisme de droite hindou qui Naipaul est accusé d'incorporer.

Né à Trinidad et Tobago dans une famille d'origine indienne et de classe moyenne, Naipaul est parti en Angleterre pour ses études en littérature à Oxford, où il finira par bâtir une carrière littéraire. Son écriture essentiellement autobiographique reflète une sensation d'inadéquation intime non seulement à l'égard de ses origines coloniales, mais aussi avec le monde de l'intelligentsia britannique dont il rêve de faire partie. En résulte, cependant, une bataille qu'il semble livrer contre lui-même, alimentée par sa double non-appartenance : ni au monde provincial de Trinidad et Tobago qu'il dédaigne, ni à la haute culture métropolitaine qu'il ne pourra jamais vraiment émuler. Il représente ce sujet forgé par des croisements de cultures dont il ne se débarrassera jamais malgré son dégout envers elles et qui se laisse voir dans ses différents livres et déclarations publiques. Ceci est rendu évident dans *Letters Between*

Father and Son, un recueil publié tardivement de lettres qu'il échangeait avec son père, un journaliste de la BBC à Trinidad, et sa sœur, qui faisait des études en Inde, alors que Naipaul était à Oxford. Sa production épistolaire révèle un jeune à la recherche de la maîtrise des techniques de la plume, mais surtout des chemins de la reconnaissance en Angleterre. C'est d'ailleurs son père, qui le conseille et soutient dans son projet, qui insiste sur l'importance de s'inspirer de ses propres expériences et sentiments.

Les personnages fictionnels de Naipaul ne sont pas ces bricoleurs culturels qui célèbrent l'interstice comme espace privilégié de création de subjectivités nouvelles, tel que le sujet postcolonial de Stuart Hall. Chez Naipaul, on trouve des personnages comme Ralph Singh, protagoniste de *The Mimic Men*. Sorte d'archétype de la diaspora indienne à Trinidad et Tobago interprétée par Naipaul, Ralph Singh est un jeune issu d'une famille aisée qui a bénéficiée des dynamiques économiques propres à la colonisation. Le moment venu, le personnage gagnera Londres pour ses études mais, en raison de ses origines doublement coloniales (indien-caribéen), il est destiné à l'échec dans ses tentatives d'émulation d'une certaine idée de raffinement intellectuel anglais. Le ton mélancolique de l'ouvrage ne fait pas figure d'exception chez Naipaul, cet auteur pré-postcolonial[117] qui se prend aux tenailles avec ses origines, comme en attestent ses échanges épistolaires avec son père (Naipaul, 2000). En effet, les personnages créés par Naipaul dans ses différents livres sont fréquemment brossés comme des otages de leur propre condition (post)coloniale, nés dans et condamnés à être le produit de ces sociétés composites. Comme le dit Edward Said en commentateur de Naipaul :

> To be non-Western [in Naipaul's view] (the reifying labels are themselves symptomatic) is ontologically thus to be unfortunate in nearly every way, before the facts, to be at worst a maniac, and at best a follower, a lazy consumer who, as Naipaul says somewhere, can use but could never have invented the telephone. (Said, 1994, p. 304)

The Enigma of Arrival, à son tour, est consacré à une interrogation intime – aussi plus mûre –, qui a pour objet premier ses propres expériences en tant que nouvel-arrivé en Angleterre et la période qu'il a habité à la campagne, au milieu des ruines d'une guerre récente qui était encore présente dans le paysage :

> Jack lived among ruins, among superseded things. But that way of looking came to me later, has come to me with greater force now, with the writing. It wasn't the idea that

[117] Je tiens à attribuer cette formulation que je considère très judicieuse à Miriam Grossi, que l'a mentionnée pendant une conversation sur la littérature postcoloniale. Les premières œuvres de Naipaul datant des années 1950, on peut le placer parmi ces auteurs qui ont préparé l'essor de la perspective postcoloniale par leurs textes qui seront plus tard incorporés dans ce champ.

> came to me when I first went out walking. That idea of ruin and dereliction, of out-of-placeness, was something I felt about myself, attached to myself: a man from another hemisphere, another background, coming to rest in middle life in the cottage of a half-neglected estate, an estate full of reminders of its Edwardian past, with few connexions with the present. (Naipaul, 2002, p. 13)

Chez Naipaul, telle sensation d'incomplétude, voire d'autodépréciation, ne consiste pas uniquement en une angoisse individuelle qu'on pourrait attribuer à l'un de ses personnages ; bien au contraire, elle se réalise comme condition inhérente à ces sujets qui, à l'instar de Naipaul, étant né dans les marges de l'empire, aspirent à un style de vie métropolitain. Ce n'est pas par hasard que Janahara Kabir Anaya situe Naipaul parmi ces auteurs qui attribuent à la modernité coloniale un profond sentiment d'aliénation : envisagé de ce point de vue, Naipaul représente une génération destinée à ne jamais se sentir à la maison – ni parmi ses compatriotes indiens caribéens, ni parmi ses collègues européens. La fixation de Naipaul envers la thématique de l'appartenance et du déplacement, toujours traversée par un sentiment amer d'aliénation et autodérision devient ici la représentation d'une condition historique incontournable pour ceux qui incarnent tels transits coloniaux :

> Coming to London, the great city, seeking order, seeking the flowering, the extension of myself that ought to have come in a city of such miraculous light, I had tried to hasten a process which had seemed elusive. I had tried to give myself a personality. It was something I had tried more than once before, and waited for the response in the eyes of others. But now I no longer knew what I was; ambition became confused, then faded; and I found myself longing for the certainties of my life on the island of Isabella, certainties which I had once dismissed as shipwreck. (Naipaul, 2011, p. 26)

Ensuite, après avoir fait appel à une profusion de métaphores qui nous rappellent celles évoquées par Bhabha, il associe son arrivée à Londres à la perte de sa « solidity » et à certaine sensation de panique. Il est intéressant de percevoir que sa manière de mettre en relation son vécu de la ville, son angoisse et l'espace privé de sa chambre renvoie à l'image brossée par Henry James dans l'extrait cité ci-dessus du texte de Bhabha :

> Little twinges of panic too, already. Not the panic of being lost or lonely; the panic of ceasing to feel myself as a whole person. The threat of other people's lives, the remembered private landscapes, the relationships, the order which was not mine. I had longed for largeness. How, in the city, could largeness come to me? How could I fashion order out of all these unrelated adventures and encounters, myself never the same, never even the thread on which these things were hung? They came endlessly out of the darkness, and they couldn't be placed or fixed. And always at the end of the

> evening the book-shaped room, the tall window, myself sitting towards the light or towards the mirror. (*Ibid.*, p. 27)

Je cite ici quelques œuvres de Naipaul non seulement parce qu'il représente une figure majeure de la littérature de la diaspora indienne – la question des « origines » étant au cœur de sa littérature –, mais surtout pour l'effet que l'extraordinaire visibilité de ce lauréat du Prix Nobel de littérature a auprès de mes interlocuteurs. À cet égard, il est assez commun d'entendre que Naipaul participe à une philosophie de reproduction de discours qu'Edward Said considère composer les valeurs de l'empire.

Dans son *Culture and Imperialism*, Said s'intéresse à la littérature inspirée de l'expérience coloniale et impériale française, britannique et américaine tout au long des XIXe et XXe siècles. Said argumente que cette littérature se consolida en tant qu'espace privilégié non seulement de dissémination d'idées-clés pour la justification du projet colonial, mais aussi une plateforme puissante de création d'imaginaires : si, pour ces empires, la gestion de territoires et populations, et la conquête de terres nouvelles s'avéraient les objectifs immédiats fondamentaux de ce projet, la littérature jouait le rôle d'un dispositif efficace de production d'une image propre du colonisé et des colonies, ainsi que des actions menées dans ces pays. Et tout cela par le biais d'un amalgame entre des processus historiques et des récits individuels (l'explorateur, l'administrateur, le marchand, l'écrivain, le missionnaire, etc.) qui accordaient une certaine humanité à cette entreprise.

Edward Said repère dans l'œuvre de Joseph Conrad, écrivain polonais du tournant du XXe siècle qui a vécu en Angleterre et écrit sur l'empire britannique, les techniques de fabrication d'un romain sur la domination coloniale et sa justification. Dans *Heart of Darkness,* Conrad narre l'histoire d'un jeune officier de la marine britannique qui, embarqué dans un navire amarré à un quai de la Tamise, parcourt la nuit à conter les événements de sa mission commerciale au Congo. D'un côté, dit Said, le livre se révèle une ode à la mission civilisatrice associée à la colonisation, car « [w]e shall run the world's business whether the world likes it or not. The world can't help it – and neither can we, I guess » (Conrad *apud* Said, 1994, p. xvii). Le terme « darkness » revêt d'un double sens ici : (a) la référence à l'Afrique (ce qu'à son tour peut avoir un double sens aussi) et (b) la fait qu'il raconte ces histoires pendant la nuit de Londres. Cependant, malgré le style romantisé adopté par lui pour décrire la « mission civilisatrice » coloniale, Conrad est aussi un critique du projet impérial. Né dans une Ukraine subjuguée par l'Empire Russe, l'écrivain considère qu'en même temps que la domination coloniale s'avère une obligation morale incontournable envers le monde, un destin gravé dans

le marbre en raison de l'incapacité naturelle des sociétés dominées, Conrad juge que la colonisation porte aussi une dimension « barbare ». Il faut dire, toutefois, que cette portée critique apparaît de façon timide, au travers par exemple de dilemmes moraux vécus par ses personnages ou de questionnements sur le sens de leurs fonctions à l'intérieur du système politique et économique auquel ils participent.

Said voit chez Conrad « the precursor of the Western views of the Third World » qu'on pourra rencontrer plus tard dans les romans de V.S. Naipaul et d'autres « polemicists whose specialty is to deliver the non-European world either for analysis and judgement or for satisfying the exotic tastes of European and North American audiences » (Said, 1994, p. xviii). Les mentions constantes de Said à Naipaul s'expliquent par le fait que ce dernier est souvent aperçu comme l'archétype de l'intellectuel du Tiers Monde qui incorpore le jeu de la colonisation :

> On the one hand, this is the consequence of self-inflicted wounds, critics like V. S. Naipaul are wont to say: they (everyone knows that "they" means coloreds, wogs, niggers) are to blame for what « they » are, and it's no use droning on about the legacy of imperialism. (*Ibid.*, p. 19)

Les similitudes entre Naipaul et Conrad ne se limitent pas aux significations sous-jacentes à leurs écrits littéraires, car Conrad est lui aussi un outsider en Angleterre – et en étant conscient, son personnage-narrateur dans *Heart of Darkness*, Marlow, porte en soi une certaine incohérence qui ne peut résulter que de cette position subjective en conflit qui émerge de l'injonction entre deux contextes si différents et qui sont, toujours pour eux, à la fois profondément connectés et incompatibles. Conrad est un *outsider* dans plusieurs sens, car n'étant pas originaire des classes aisées anglaises, il occupe une position liminaire dans les milieux de la « haute société » victorienne – une sorte de *mimic man* qui, de même que Naipaul et ses personnages – reproduit en même temps qu'il critique les valeurs légitimatrices du projet colonial. Néanmoins, pour Said, c'est précisément cette conscience de sa condition d'*outsider* qui permettra à Conrad « to comprehend how the machine works, given that you and it are fundamentally not in perfect synchrony or correspondence » (Said, 1978, p. 25).

Les dilemmes auxquels Conrad fait face en tant qu'auteur relèvent, dans ce contexte, non seulement d'une stratégie employée par lui afin d'exprimer son sentiment ambivalent par rapport aux pratiques coloniales, mais aussi une manière d'attirer l'attention du lecteur sur la manière dont les valeurs et idées sont construites et déconstruites au travers de disjonctions sociales et subjectives diverses. En ce sens, la littérature devient aussi un espace d'attribution et

signification de positionalités à l'intérieur de grands récits historiques en même temps qu'elle contribue à la production et actualisation de ces derniers.

Avec ce détour par la littérature de Naipaul – et de Conrad – et ses ressemblances avec le discours colonial, je n'ai pas l'intention d'insinuer une équivalence entre ces écrivains et les circulations ou les sentiments communiqués par mes interlocuteurs, ou suggérer que ces derniers sont attachés à des valeurs impérialistes fruits de ces traditions littéraires qui définissent leur travail. Il est plutôt question ici de, tout d'abord, rappeler, comme le fait Said, que bien que les littératures aussi font partie de ces « intertwined histories and overlapping territories » entre l'Inde et l'Europe, mes interlocuteurs tiennent aussi à relier leur vies et trajectoires à la littérature, soit par le biais de la critique des auteurs comme Naipaul, soit par l'éloge d'auteurs comme Rabindranath Tagore, Amitav Ghosh, la littérature populaire ou encore d'auteurs qui écrivent sur des lieux qui leurs sont personnellement importants.

Revenons à Said et son *Culture and Imperialism*. À l'instar de Bhabha, Said articule lui aussi sa trajectoire et son intérêt par le rôle de l'intellectuel en contexte postcolonial/impérial :

> The last point I want to make is that this book is an exile's book. For objective reasons that I had no control over, I grew up as an Arab with a Western education. Ever since I can remember, I have felt that I belonged to both worlds, without being completely of either one or the other. [...] Yet when I say "exile" I do not mean something sad or deprived. On the contrary belonging, as it were, to both sides of the imperial divide enables you to understand them more easily. Moreover New York, where the whole of this book was written, is in so many ways the exilic city par excellence; it also contains within itself the Manichean structure of the colonial city described by Fanon. (Said, 1994, p. xxviii)

À la différence de Naipaul, la perspective de Said est celle d'une puissance créative qui dérive précisément de ce sentiment d'appartenance à des histoires et groupes multiples. C'est dans le contexte de telles disputes autour des représentations du sujet diasporique ou postcolonial que Naipaul apparaît dans le cadre de mon terrain comme la figure à combattre. Ceci est un sujet diamétralement opposé à celui brossé par Bhabha et surtout Hall, quoique construit dans les mêmes circulations que les deux derniers – surtout celles de Hall, dont Naipaul est plus contemporain, alors que Bhabha a bénéficié d'une atmosphère d'ouverture dont il est l'une des premières générations à avoir profité. Alors que les personnages de Naipaul sont invariablement traversés par un sentiment d'aliénation, de manque, d'incomplétude, d'inadéquation, voire d'autodérision, Bhabha, Hall et Said avancent une compréhension

beaucoup plus productive de ces « hybridismes » identitaires, ces identités déplacées et recomposées, ressemblantes à celles que cherchent à bâtir les chercheurs avec qui j'ai dialogué.

Sanjay Subrahmanyam, chercheur indien installé aux États-Unis et partiellement en France, déjà cité à plusieurs reprises, n'épargne pas un auteur comme Naipaul d'une critique acide. Dans un texte intitulé *Orgueil et préjugés de V.S. Naipaul*, l'historien brosse un tableau assez sombre, en combinant une analyse d'ordre plus personnel sur cet écrivain et une compréhension des conjonctures historiques qui pourraient expliquer ses positions à l'égard de l'Inde et du Tiers Monde. Son intérêt donc n'est pas seulement de le peindre comme le feraient, selon Subrahmanyam, la plupart de chercheurs de gauche, y compris Said, « comme cultivant la haine de soi, parfait représentant d'un type de complexe que Franz Fanon a jadis diagnostiqué » (Subrahmanyam, 2015, p. 75), mais plutôt de comprendre sa pensée à travers le prisme de ces diasporas indiennes dont il est issu et que Subrahmanyam rejette.

> Naipaul est, avant tout, un enfant de la diaspora indienne, pas du type qu'on rencontre aujourd'hui chez des ingénieurs informaticiens de langue télougou ou des patrons de fast-food millionnaires du Pendjab. La diaspora à laquelle il appartient et qui l'a marqué est la diaspora du XIXe siècle, qui se forme au lendemain de l'abolition de l'esclavage par les Britanniques dans les années 1830. [...] C'est au sein de cette culture d'expatriés – envieux de l'Occident et de sa supériorité, suspicieux à l'égard de l'islam et des musulmans, méprisant souvent nombre des pratiques et des superstitions de la vieille mère-patrie maintenant laissée derrière eux – que naquit Naipaul. C'est là qu'on retrouve l'origine de ce dégout pour l'Inde qu'il évoque en décrivant sa visite à sa mère à Trinidad, alors qu'elle cache nerveusement son or de Guyane, regarde la nourriture avec crainte et s'emporte quand quelqu'un remue son thé d'un doigt sale. (*Ibid.*, pp. 87-88)

S'il rappelle que la diaspora dont Naipaul fait partie participe à une histoire coloniale plus reculée dans le temps, différente de celle des ingénieurs aisés du 21e siècle, Subrahmanyam associe aussi Naipaul à ladite diaspora indienne contemporaine :

> Le fantasme du néo-hindouisme de la diaspora plane sur ce livre de Naipaul. Il s'infiltre aussi dans des centaines de sites web produits par d'autres expatriés indiens, pris au piège de l'entredeux [...] ce sont ces communautés qui souvent admirent énormément Naipaul, qui partagent sa sensibilité aux diverses formes de néo-hindouisme, qui dénoncent avec insistance la menace mondiale de l'islam [...]. Finalement, on peut être reconnaissant à l'égard de Naipaul pour une raison précise : avec sa clarté d'expression et son total manque de distance sur soi, il ouvre une fenêtre sur un monde et ses préjugés. Il exprime ainsi plus que lui-même. Ce livre, comme ses autres ouvrages, devrait être lu en même temps que ceux de Munshi Rahman Khan, pour une plus

> grande compréhension de la diaspora indienne ; de ses manières de voir, de sentir et souffrir. (Subrahmanyam, 2015, pp. 88-89)

Je me permets de transcrire ces extraits parce qu'ils synthétisent de manière emblématique les arguments avancés par des chercheurs indiens qui, comme Subrahmanyam, réfutent tout association à la diaspora. Qui plus est, ces récits montrent non seulement comment (a) des idées et valeurs sous-jacentes aux scénarios de la littérature produite en contexte colonial et postcolonial (ainsi que la théorie) dépassent l'individualité de ces auteurs, puisqu'elles expriment, comme le dit Subrahmanyam, « plus que lui-même », mais aussi (b) comment c'est précisément cet ensemble d'imaginaires, réapproprié par les générations plus récentes, qui conduit la majorité des chercheurs indiens en sciences sociales à se distancier de tout sorte d'expression culturelle et politique qui puisse être associée à ladite diaspora.

Subrahmanyam est aussi un critique du terme diaspora. Cet extrait est tiré d'un livre intitulé *Leçons indiennes : itinéraires d'un historien – Delhi, Lisbonne, Paris, Los Angeles* (publié en France en 2014, à la même époque où il a été élu professeur au Collège de France), qui vise à présenter la pensée de l'auteur et ses positions critiques à plusieurs égards ayant comme fil conducteur sa trajectoire académique. Dans ce livre, Naipaul n'est pas l'unique écrivain à avoir droit de cité ; un chapitre beaucoup plus enthousiaste est dédié à Salman Rushdie et son *Versets sataniques*. En somme, théoriser sur la littérature, comme on s'en rend compte en lisant Sanjay Subrahmanyam, Homi Bhabha, Edward Said, ainsi que beaucoup de mes interlocuteurs, est aussi une manière de prendre parti dans les débats sur l'appartenance et l'identité, de faire publique sa position dans cet espace global de circulations académiques. C'est ainsi qu'on construit non seulement un espace pour soi dans un paysage intime, qui s'avère personnellement important pour eux dans un contexte de mobilité internationale et d'appartenances multiples, mais aussi affirment publiquement leur appartenance à une philosophie et communauté cosmopolites.

6.5. Du postcolonial au global : être chercheur postcolonial en Europe

Mais si les études postcoloniales permettent à ces personnes d'élaborer théoriquement ces superpositions historiques et subjectives, il faut garder à l'esprit une dimension fondamentale de cet exercice : le fait qu'ils le font depuis l'Europe. Cet espace cultivé par le biais du postcolonial n'est pas seulement symbolique ou personnel, il a aussi une expression concrète dans la construction de carrières dans le monde académique européen, surtout

anglophone. Et les études postcoloniales jouent un rôle très important pour cela. Ce n'est pas un hasard si en même temps que la critique postcoloniale s'est consolidée en tant que champs d'études grâce à sa critique des fondements épistémologiques des dites « Western Social Sciences », elle a aussi su attirer l'attention de chercheurs beaucoup moins enthousiastes de ce mouvement. Suditpa Kaviraj tient à pointer le fait qu'il « est pour le moins ironique de prétendre que faire preuve d'une grande maîtrise de la théorie occidentale serait le signe que l'on s'en affranchit » (Kaviraj, 2003, p. 84). Somme toute, se creuser une place au sein de l'académie européenne – ou étatsunienne – est le projet de ces universitaires. De ce fait, je voudrais explorer, dans les prochaines pages, quelques controverses qui mettent en évidence l'espace de tensions que représente les études postcoloniales en tant que milieu académique et espace symbolique d'élaboration de subjectivités, projets et engagements politiques.

Certains de mes interlocuteurs parlaient ouvertement de ces tensions concernant leur position sociale et épistémologique dans le cadre du débat postcolonial. Plus précisément, il se montraient conscients des contestations qui peuvent éclater quand des universitaires indiens de groupes privilégiés – certains bien établis, d'autres en situation de précarité – font la critique de l'histoire de la « pensée occidentale » en s'attribuant une position de subalternité historique, sociale, académique, culturelle et subjective. Vasuda, né en Angleterre et actuellement basé en Allemagne, disait à propos des « diasporic, Asiatic, and black scholars » installés en Europe et affiliés à une perspective postcoloniale :

> If you talked about it [political issues going on in the Global South that are theorized by Europe-based postcolonial scholars] divorced of power relations, if you use it as a way to generate a tension here and distract from what is going over there, which is also what a lot of Asians and Black intellectuals do, I think, diaspora in the left is a term associated with privilege, even exploitation. I have worked in Pakistan, for years, so I've seen how, I know how it feels to be working over there, to be stuck over there. And see what is happening over here when people actually are here claiming they know what was happening over there, profiting from them. Anyway, it's very troubling. [...] In some ways, right, intellectual circles, post-colonial theory, which is really big for them, they use big language all the time, right – decolonizing this, that, or this kind of stuff. The racial relations industry is going very well in Britain. My experience has been so different from them, so far removed really from their politics... sorry, you asked where are they from. So, I say they are mostly born abroad, but actually quite a few people from the Third World can join their ranks, all it takes is kind of wilful embrace of identity politics which actually they really love. Because you have a lot of opportunities if you do it. Then you can extract all kinds of lucrative benefits from it. Jobs, man, you know, like research funds and other things if you can pose as a radical.

Pour complexifier le tableau brossé dans ce chapitre, Vasuda est l'un de mes interlocuteurs qui se considère en diaspora, mais qui ne souscrit pas au courant postcolonial, comme nous pouvons le constater dans cet extrait. Mais s'il affirme son appartenance à une diaspora c'est seulement parce qu'il juge que cette condition diasporique est propre et inhérente à ses origines de classe : au contraire de mes interlocuteurs qui adoptent une « identité diasporique », comme je l'ai entendu, comme principe éthique, Vasuda se voit comme membre d'une diaspora malgré lui ; la diaspora, dans son cas, le dépasse. « Si la diaspora est cette condition privilégiée, je fais partie de la diaspora », dit-il. Vasuda est né en Angleterre, fil de parents indiens médecins, a fait ses études doctorales en *cultural studies* à Londres et travaille sur les rapports entre politique et cinéma. Quoiqu'intéressé à la thématique des politiques culturelles, il s'identifie comme un marxiste qui refuse les « politiques de l'identité » si présentes dans la société et dans l'académie britannique qu'il connaît si bien. En ce sens, il intègre les rangs – pour employer le terme qu'il utilise – d'universitaires marxistes qui s'opposent aux études postcoloniales en dénonçant le subjectivisme propre à celles-ci ainsi que l'évacuation de la problématique du capital. À titre d'exemple, Arif Dirlik suggère que « [t]he denial of capitalism's foundational status also reveals a culturalism in the postcolonialist argument that has important ideological consequences » (Dirlik, 1994, p. 346)[118]. Outre sa critique d'inspiration marxiste, Vasuda met en relief ce qu'il considère comme une stratégie carriériste dans le contexte britannique et étatsunien – également suggérée par Dirlik. En somme, à ses yeux, ce champ de recherche fonctionne comme une stratégie d'accommodation à la fois professionnelle (car « the racial relations industry is going very well in Britain ») et personnelle (car il sert à re-signifier des privilèges et embellir le distancement désengagé).

Dans un article intitulé « Brahmanism, Liberalism and Post-Colonial Theory », Ajay Gudavarthy va plus loin en argumentant que la « théorie postcoloniale » partage avec le brahmanisme et le libéralisme sa tendance au « centrisme » théorique et politique. Il s'agit, selon lui, d'une espèce de « politique de l'accommodation » (Gudavarthy, 2016, p. 15), essentiellement conservatrice et contre-révolutionnaire. Dans ce contexte, les positions « hybrides », que des auteurs comme Bhabha qualifient comme les seules viables et porteuses de puissance transformatrice, sont ici accusées d'être politiquement vides. Elles s'avèrent, aux yeux de Gudavarthy, l'expression de la nature purement accommodative des élites indiennes

[118] Un exemple très représentatif des discordances entre marxistes et postcoloniaux est le débat récent autour du livre de Vivek Chibber, professeur à la New York University, intitulé *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Gayatri Spivak (2014) a publié une réponse au livre, qui en réalité se concentre essentiellement sur les études subalternes, ensuite répliqué par Chibber (2014).

qui se sont historiquement approprié les récits subalternes pour la construction d'une subalternité globale qui fait que « the category of « subaltern » becomes loose enough to include a *Dalit* in a ghettoised colony, and a professor in the South Asian department in the United States » (*Ibid.*).

Rahul Rao (2013) se consacre lui aussi à ces débats en apportant une position plus indulgente que celle de Gudavarthy. À partir des critiques d'Arif Dirlik et Aijaz Ahmad (1994), il nous rappelle que plusieurs chercheurs sont opposés aux études postcoloniales, et surtout aux études subalternistes, en raison de l'effacement opéré par ces courants de la classe comme catégorie d'analyse. Envisagée de ce point de vue, l'émergence de la critique postcoloniale répondrait parfaitement aux besoins du capitalisme tardif, plus transnationalisé et flexible, qui est dorénavant assoupli par l'effacement de la classe comme catégorie des sciences sociales et sociétale en faveur de termes flous comme hybridisme et cosmopolitisme.

> Not coincidentally, postcolonialism in the academy is articulated by the beneficiaries of this form of capitalism – upwardly mobile immigrants from the high bourgeoisies of former colonies migrating to the metropolis and seeking employment in its professional (including university) sectors. The allegation here is two-fold. By producing an ideology that downplays class in favour of other markers of "subalternity" the purveyors of postcolonialism accord themselves privileged status in the academy as representatives of the disenfranchised (Ahmad 1994: 195-7). (Rao, 2013, p. 14)

Autrement dit, aux yeux de ces critiques, les études postcoloniales fonctionnent comme un outil de construction de récits dans lesquels ces intellectuels se situent historiquement et professionnellement, certes, mais au moyen d'un travail carriériste de relocalisation dans des circuits et historiographies qui font abstraction de la place occupée par eux dans leurs propres sociétés. Le discours sur l'« ambigüité » revient ici comme un fantôme qui à la fois hante ces universitaires et fonctionne comme un médiateur entre le monde de la périphérie et du centre. Dans cette perspective, l'ambigüité n'est pas qu'un concept pertinent pour décrire l'ère actuelle et ses sujets, mais aussi un outil permettant à des universitaires comme Bhabha et Gayatri Spivak d'être, toujours du point de vue de leurs critiques, de ces personnages qui jouent le rôle d'une « national bourgeoisie at home, and, abroad, the tendency to represent the neocolonialism by the semiotic of "internal colonization" » (Spivak, 1989, p. 61). En ce sens, l'effacement de la classe va de convenance avec la centralité de la notion d'ambiguïté, en consolidant une stratégie conceptuelle fondamentale des études postcoloniales – et plus particulièrement dans leurs veines subalterniste et postmoderne – dans l'édification de positions à la fois de prestige dans le circuit académique international et de résistance et contestation dans

une histoire hyper-connectée entre l'Inde et l'Atlantique Nord. C'est précisément cette ambiguïté qui permettrait de naviguer stratégiquement entre un « engagement avec la théorie », pour citer Bhabha (1994, chap. 1), et « s'opposer sans défier », pour citer Gudavarthy (2016).

Revenons à Stuart Hall et ses propos autour de la condition du sujet postcolonial de classes moyennes qui migre vers la métropole. Le chercheur parle d'une métropole que sa génération de jeunes éduqués a toujours habitée, depuis des siècles et à plusieurs niveaux :

> Les gens qui, comme moi, sont venus en Angleterre dans les années 1950 y sont depuis des siècles. Symboliquement nous y sommes depuis des siècles. Il s'agissait juste pour moi de rentrer à la maison. Je suis le sucre sur rebord de la coupe de thé *british*. Je suis cette passion pour les sucreries, je suis ces plantations de sucre qui ont gâté les dents de générations de petits Anglais. Et, derrière moi, vous savez, il y en a des centaines d'autres qui, eux, sont la tasse de thé elle-même. (Hall, 2013, p. 61)

La question qui se pose ici est la suivante : dans quelle mesure telles théorisations d'expériences personnelles, auxquelles se consacrent de manière significative un certain nombre de mes interlocuteurs, peuvent-elles être représentatives de dynamiques historiques et institutionnelles plus vastes, par-delà les récits personnels ? Si, comme je le soutiens dans ce texte, la théorie est aussi un espace de construction d'une place pour soi à l'intérieur de récits nationaux et transnationaux, comment celles-ci sont-elles mobilisées à cette fin ? Et à partir de quelle position de parole – en termes, par exemple, de classe, caste et genre – ces positions sont-elles bâties ?

Les critiques visant les théoriciens postcoloniaux constituent pratiquement une littérature à part entière et nous permettent de comprendre ces tensions par leur mise en perspective avec les trajectoires et récits de mes interlocuteurs. En ce sens, je voudrais souligner que la dimension souvent personnelle des attaques qui constituent en grande mesure les « arguments » avancés ont pour effet de montrer à quel point la position à la fois sociale et académique de ces sujets joue un rôle spécialement important dans les études postcoloniales : ce sont précisément ces positions qui interpellent nombre des chercheurs peu réceptifs à ce groupe. On les accuse de jouer délibérément avec les discours sur leurs positions dites subalternes alors qu'ils seraient des sujets privilégiés dans leurs origines et qui auraient appris à maitriser la critique de la « pensée Occidentale » contre elle-même de manière à creuser des positions à double visage au sein des centres « Occidentaux ». Toujours au sujet de cette controverse, on trouve une profusion de métaphores qui sont fréquemment ambiguës :

> [...] une tentation élitiste de s'aménager une niche transdisciplinaire dans le système académique anglophone (Ahmad 1995 ; Robbins 1993 : chap. 5 et 6) ; une bourgeoisie compradora de style et de formation occidentaux, d'un groupe d'intellectuels qui fait la "médiation dans le commerce des marchandises culturelles du capitalisme mondial pour la périphérie" (Appiah 1992 : 149) ; une légitimation de penseurs mondialisés dans le théâtre universitaire de la "globalisation" (Friedman 1999, et infra,pp.187-206). (Assayag et Bénéï, 2013, p. 18)

Il est spécialement intéressant de comprendre à quel point la constitution du champ d'études postcoloniales semble tourner autour de la question de l'appartenance et de la situationalité de la parole. Même la réflexion féministe, l'un des champs académiques le plus consacré aux discussions sur la problématique du « lieu d'énonciation » de la parole scientifique en tant que « situated knowledge » (Harding, 1992), a-t-elle établie des rapports beaucoup plus organiques avec la recherche empirique et les mouvements sociaux, de manière à dépasser l'individualité du récit de soi qui domine certaine littérature postcoloniale[119]. Dans ce contexte, ce qui nous intéresse ici en tant que question anthropologique, cependant, c'est plutôt d'analyser la manière dont différents sujets mobilisent, à partir de trajectoires particulières, ces enjeux non seulement dans la prise de position théorique, mais aussi dans l'aménagement d'une biographie largement signifiée par la théorie à l'aide de laquelle on se place historiquement. Comme je le propose dans ce chapitre, ces possibilités ne sont pas simples dans la mesure où elles dépendent de la façon dont théorie, trajectoire et projets de vie sont amalgamés : d'une part, reconnaître soi comme étant partie d'une diaspora ou non, et, de l'autre, s'inscrire dans les études postcoloniales ou non s'avèrent des clés d'interprétation importantes pour comprendre comment des subjectivités sont forgées dans un tel contexte de circulations académiques.

Pour ce qui est de la manière dont le postcolonial construit symboliquement des paysages habitables, Rao reprend les critiques d'Arif Dirlik, qui emploie le terme « solipsisme épistémologique » pour parler d'une certaine projection de leurs

> subjectivities onto their reading of the global condition, so that their own experiences of migration, exile, liminality and multiple belonging come to be treated as exemplary (Dirlik 1994: 339). Expressing incredulity towards metanarratives they have, in effect, elevated autobiography to the status of metanarrative. (Rao, 2013, p. 14)

---

[119] Pour une réflexion sur les imbrications épistémologiques et politiques propres à la recherche féministe, mais aussi aux sciences sociales comme discipline, voir Grossi, Minella et Porto (2006).

Le dernier point que je voudrais évoquer concerne ce que Gudavarthy appelle « folklorisation/ethnicisation » de groupes englobés par le terme « subalterne ». À son sens, si le propos annoncé par les subalternistes d'accorder certaine dignité à des expressions culturelles et religieuses historiquement dédaignées peut paraître valide a priori, il s'avère qu'en faisant abstraction de rapports de pouvoir et accès à des ressources qui permettent ou contraignent leur action politique, les études subalternistes jouent le jeu de l'« ethnicisation » du subalterne folklorisé en opposition au moderne politisé. Gudavarthy dénonce, ainsi, une posture paternaliste qui célèbre la force des expressions culturelles populaires sans pour autant les interroger de manière critique, c'est-à-dire les conditions économiques, politiques et institutionnelles qui travaillent dans leur reproduction. Ici, l'idée de communauté, continue Gudavarthy, n'est qu'une sorte d'imagination sans aucune compréhension sociologique, une catégorie vide portant le seul mérite de produire un Autre de la modernité : « Postcolonial theorists have held on to this "fantasy" even as they have increasingly grown critical of utopias of the left and Marxist variant » (Gudavarthy, 2016, p. 17).

En somme, toutes ces critiques dévoilent une compréhension du postcolonial comme un espace de production de théories sur des processus globaux qui seraient, à vrai dire, des métarécits idiosyncrasiques nourris par des trajectoires spécifiques de sujets historiquement privilégiés. En outre, cette volonté de se construire une place aussi bien dans le circuit académique que dans les récits historiques n'épargnerait même pas les groupes subalternes, instrumentalisés en Autres antimodernes. Quel que soit le parti qu'on puisse prendre face à ces controverses, il devient clair que le postcolonial se constitue en espace de production de localité et d'appartenance à l'aide de la théorie ; soit par le travail des chercheurs qui en font partie, soit du côté de leurs critiques qui, en s'engageant dans tels débats cherchent à tracer et faire tomber, même si depuis l'extérieur, les frontières et les édifices qui ont été bâtis dans ce paysage accidenté qui est le postcolonial. À l'anthropologue, néanmoins, il ne reste qu'une question : comment peut-on transformer de telles disputes en matériau de réflexion anthropologique intéressé à la production de subjectivités et sentiments d'appartenance ? Et comment le faire en évitant les moralismes sous-jacents aux critiques susmentionnées et sans s'enrôler par mégarde dans les non-dits propres aux différentes positions possibles à l'intérieur de ce débat ? Ou, pour le dire autrement, et s'inspirant d'Edward Said (1994), comment dépasser une « rhetoric of blame » au profit de la construction of « intertwined histories » ?

Le rôle de l'anthropologue face à ces disputes demeure celui de transformer ces enjeux théoriques en réflexion proprement anthropologique sur la production de subjectivités,

sentiments d'appartenance et rapports aux institutions. Le grand risque étant dans ce cas précis celui de décoller ces positions rhétoriques d'une dimension plus incarnée et nuancée propre aux trajectoires de ceux qui accusent et ceux qui se défendent ou contre-attaquent. En conséquence, mon objectif ici est de mettre ces questions d'ordre plutôt épistémologique en perspective avec d'autres dimensions de la vie académique, comme la production de subjectivités et les stratégies employées pour bâtir une carrière. C'est dans cet esprit que je juxtapose les discours de mes interlocuteurs, certains textes théoriques et la littérature, de manière à que l'un puisse éclairer l'autre.

Il s'agit, en partie, d'un exercice d'inspiration bourdieusienne, plutôt sociologique, dans le sens d'un regard qui interprète le champ académique à travers le prisme des disputes symboliques qui constituent celui-ci (Bourdieu, 1984). Toutefois, il s'agit surtout d'un mouvement qui tente de contextualiser une analyse plus ethnographique, qui traverse les chapitres de cette thèse, et qui porte sur les aspects plus concrets de la tessiture des vies académiques dans leurs dimensions quotidiennes et subjectives. En somme, il s'agit de comprendre comment la pratique d'écriture est mobilisée en tant que fabrication d'imaginaires et représentations de soi qui sont constitutives des circulations qui font l'objet de cette thèse. Et ceci d'autant plus que cette recherche a pour sujet la vie de chercheurs et qui sont directement impliqués dans les controverses évoquées. Une fois que la théorie et la littérature sont envisagés en tant que pratiques mobilisées dans la construction d'une vie pour soi, et qu'elles sont mises en relation avec d'autres sphères de ces vies, elles deviennent des données ethnographiques.

Ces pratiques dont je parle relèvent d'une dimension proprement ethnographique, telle que la sociabilité académique ainsi que la vie privée. Les récits de Sunil, Irrfan et Vasuda nous parlent de vies qui ne sont pas construites dans un vide institutionnel, politique ou de relations personnelles. S'inscrire dans le débat postcolonial, en l'occurrence, s'impliquer dans ses controverses, demande aussi une capacité de transit entre performativités qui sont contextuellement activées. L'une de mes interlocutrices mentionnait une certaine fois la manière dont Gayatri Spivak se présentait aux États-Unis et en Inde, spécialement au Bengale-Occidental. Selon elle, il était clair que Spivak adoptait des stratégies de communication propres à chaque lieu, employant des langages et des performativités afin de contextuellement établir des liens d'affinités avec ses différents publics. Ceci passe, par exemple, par le langage : le fait de parler en bengali à son public n'est pas, selon mon interlocutrice, anodin, soit à Calcutta, soit dans une conférence aux États-Unis dans laquelle ces rapports d'affinité s'établissent avec des Bengalis présents et qui seront virtuellement les seuls à comprendre des

petites blagues et expressions employées. Mon interlocutrice évoquait cela comme un exemple de l'incorporation performative de la théorie, qui à son tour peut faire l'objet d'une critique – ce qui était bien le ton sur lequel elle faisait ces remarques.

Comme je l'ai dit plus haut dans ce chapitre, une partie minoritaire de mes interlocuteurs considèrent se consacrer aux études postcoloniales, et parmi ceux qui s'y identifient il y en a une partie considérable qui est née en Angleterre et aux États-Unis. Si les études postcoloniales sont souvent associées à une génération de chercheurs indiens qui sont partis aux États-Unis, et en moindre mesure en Europe, il me semble juste d'affirmer que cela regarde une génération qui y a fait carrière entre les années 1970 et le début des années 2000. À partir de là, ces approches ont connu plus de succès auprès d'une diaspora de deuxième et troisième génération plutôt que parmi les chercheurs nouvellement arrivés, qui s'associent de plus en plus à l'« histoire globale », aux « études globales » et à des perspectives transnationales. Dans le chapitre suivant, je traite du rapport proprement politique entre ces perspectives théoriques et positionalités subjectives.

7. ENGAGEMENTS POLITIQUES AVEC LA POLITIQUE TRANSNATIONALE : SUBJECTIVITÉS POLITIQUES EN CONTEXTE DE MOBILITÉ

7.1. S'engager avec l'Inde

Scène 1 – « Let's talk Modi »

Soirée du 9 Novembre 2015. La salle de cours du King's College, University of Cambridge, regorge de chercheurs et étudiants. Certains d'entre eux cherchent une place débout à la porte d'entrée, car l'espace ne peut accueillir aux quelques 70 personnes qui viennent participer à la discussion. Ils sont essentiellement des universitaires Indiens ou indianistes, allant d'étudiants en licence à des professeurs seniors, rassemblés pour exprimer leur opposition à ce qu'ils considèrent une terrible nouvelle : dans le cadre d'une visite officielle du premier ministre indien Narendra Modi au Royaume-Uni, cet homme politique de trajectoire très controversée avait été convié par l'University of Cambridge à livrer un discours à l'université. Peu de temps après que les premières rumeurs sur cette invitation se propagèrent dans les couloirs des *colleges*, quelques semaines avant l'arrivée de Modi, chercheurs indiens et indianistes basés dans plusieurs pays envoient une lettre publique au président de l'Université, laquelle exprime leur préoccupation face au possible « discrédit » qu'une telle invitation officielle pourrait jeter sur l'institution. Même avant ladite invitation de la part de l'université, un certain nombre de manifestations étaient déjà organisées par un grand nombre d'associations et groupes politiques opposés au premier-ministre et son parti. Il n'en reste que c'est la perspective d'une allégeance formelle et célébrée entre l'Université et un gouvernement indien d'extrême-droite, accusé d'attaques contre la liberté d'expression et de promotion de l'intolérance religieuse, ce qui a déclenché la mobilisation conjointe d'universitaires indiens basés à l'étranger.

Nommée *Let's Talk Modi*, la réunion publique est organisée par *Cambridge Action*[120] et est présentée sur sa page Facebook comme une « University-wide discussion on the attacks on academic freedom, privatisation of education and rising tide of intolerance in India ». Parmi ses intervenants, trois professeurs et une étudiante, membre du groupe South Asian Solidarity

[120] Sur sa page Facebook, *Cambridge Action* se présente comme « a project to bring together all people involved in left political campaigning and activism in Cambridge ».

Group, connu pour l'organisation de débats sur la liberté d'expression et l'égalité en Asie du Sud. L'objectif de la réunion, tel qu'annoncé par l'une des organisatrices, est est celui d'entamer une discussion sur la possibilité d'annuler l'invitation par des actions concrètes. Parmi les intervenants se trouvent des étudiants et des enseignants de l'université, tous Indiens, qui interviennent brièvement avant qu'un vif débat s'entame avec le public. Le débat, devenu général, se concentre autour de deux aspects fondamentaux: (a) le constat que le BJP, parti de Narendra Modi, et son mouvement social-religieux RSS, promeuvent la violence contre les groupes de confession non-hindoue, mais aussi contre les basses castes et d'autres groupes marginalisées en Inde ; et (b) le probable intérêt qu'aurait l'University of Cambridge de nourrir des liens étroits avec ce gouvernement, et ce en dépit du fait que le dirigeant politique a été le centre, dans un passé très récent, d'un imbroglio diplomatique entre ces deux pays.

En 2002, alors qu'il est gouverneur de l'État indien du Gujarati, Narendra Modi est accusé d'être de connivence avec une série d'émeutes communautaires qui ont causé la mort de plus de 1 000 musulmans. Fortement associé à une forme contemporaine de nationalisme promouvant l'amalgame entre « être Indien » et « être hindou », l'homme politique était alors largement accusé de ne pas avoir voulu mobiliser les forces policières qui auraient pu arrêter les attaques. De ce fait, le Royaume-Uni, l'Union Européenne et les États-Unis leur ont imposé une interdiction diplomatique qui ne sera levée qu'en 2012. Mais le temps a passé, et Modi est devenu le chef d'un État dont l'économie est l'une des plus dynamiques au sein du Commonwealth et dans le monde. Par ailleurs, il est dorénavant une figure politique extrêmement populaire non seulement parmi les citoyens Indiens, mais aussi, et surtout, parmi sa diaspora au Royaume-Uni. Sa visite officielle s'étale sur trois jours, et fait l'objet d'une couverture médiatique étendue. La Une de nombreux journaux britanniques est consacrée à Modi. Pendant que je passe devant une épicerie proche de la London School of Economics, mes yeux repèrent une photo grand format de Modi sur la première page du conservateur *The Dayly Telegraph* : on voit le premier ministre avec les mains jointes posées devant un visage manifestement placide. « All is forgiven, M. Modi », annonce La Une. Modi salue le Royaume-Uni. Sur BBC News, un flux continue d'images et discours rentre dans les foyers et occupe les espaces publics : la conférence de presse au Parlement, l'inspection de la *Guard of Honour*, les rendez-vous avec d'éminents hommes et femmes d'affaires et le déjeuner avec la Reine au Buckingham Palace sont largement diffusés durant son séjour.

The Daily Telegraph

Older people to be offered mortgages into their 80s

By Dan Hyde
CONSUMER AFFAIRS EDITOR

OLDER people could be offered mortgages that last into their 80s and 90s in a move that would enable them to help children and grandchildren on to the property ladder.

The Daily Telegraph understands that 30 building societies are reviewing the upper-age limit for mortgage borrowers, including large lenders such as the Nationwide and the Yorkshire.

Currently, most banks and building societies require home loans to be paid off by age 70 or 75.

In some cases, companies could completely discard their age limits and use other factors such as the customer's wealth to decide whether a pensioner can take on debt.

Dick Jenkins, the new chairman of the Building Societies Association trade body, said that discussions about the changes were about to begin at most building societies.

He revealed 30 companies had

All is forgiven, Mr Modi

Doctors issu first all-out strike threa

By Laura Donnelly HEALTH EDITOR

JUNIOR doctors are threatening the first "all-out" strike in the history of the NHS as unions escalate their war with ministers over new contracts.

Around 40,000 trainees are being balloted by the British Medical Association on industrial action to oppose changes proposed by the Health Secretary. Until now, the BMA has said it will recommend limiting industrial action in the first instance to providing "emergency care", the sort of skeleton service operated on Christmas Day.

But the union last night released its plan for action if the vote is in favour. It would involve "emergency care only"

waverers, only to rapid
full strike action midway
voting process.

The ballot closes next
unclear what proportio
have already voted. BMA
to all juniors before the
posal was put forward
proposing the emergenc
in the first instance, with
of adopting other forms
this (such as a withdraw
doctors' labour)."

The BMA announcen
new figures showed NHS
is already deteriorating
any winter pressures.
showed that the NHS m

Image 5 - « All is forgiven, M. Modi »

Image 6 - L'un des ModiBuses mises à disposition pour le transport au Wembley Stadium. Crédits : www.coastweek.com

Mais le plus impressionnant est à venir, lors du troisième jour : un discours dans le Wembley Stadium à un public de 60 000 indiens vivant en diaspora. Sur le site *ukwelcomesmodi.com*, spécialement conçu pour l'événement, on peut avoir une idée de la centralité de la sphère virtuelle dans la construction d'un nationalisme transnational. Le spectre de la nation indienne et son nationalisme, de plus en plus fondée sur une identité religieuse hindoue rendue officielle, est un projet multi-situé dans un monde globalisé. Des dizaines de milliers de citoyens indiens et de britanniques d'origine indienne, appartiennant à la nation indienne à titre de *Person of Indian Origin* (PIO) ou à titre de *Non-Resident Indians* (NRI), accueillent chaleureusement Modi dans un événement spectaculaire. Il s'agit, comme le répètent les presses européennes et indiennes à tout bout de champ, d'une réception sans précédent pour un leader étranger en Europe. Sur NDTV, chaîne indienne d'informations, l'image d'un chaleureux David Cameron louant Modi fait le tour du monde en *live stream* sur internet. David Cameron adresse à ces « British Indians »[121], venus assister à ce spectacle,

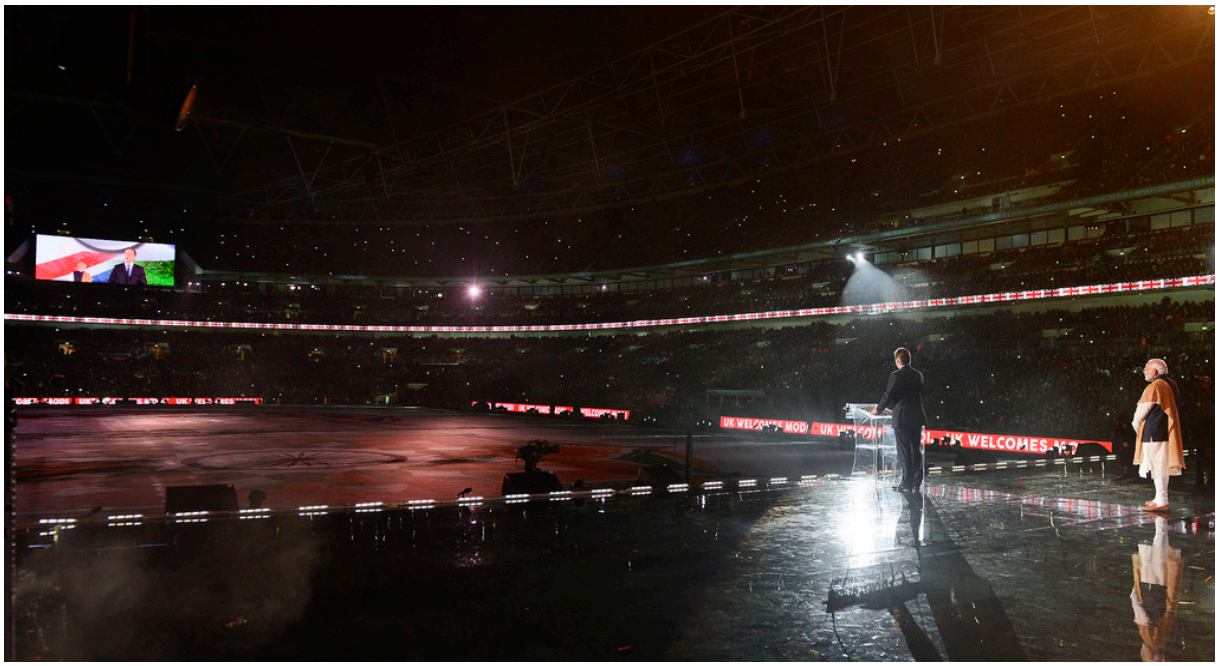


Image 7 - Le premier ministre britannique s'adresse à la diaspora indienne. Crédits : Capture d'écran de vidéo disponible sur YouTube

[121] L'importance de cette diaspora pour les politiques intérieures du Royaume-Uni est bien exprimée dans le discours de David Cameron, où il dit : « This year, we had an election. It wasn't quite on the scale of the one India had last year, but the British public did something momentous: they elected more members of Parliament of Indian origin that there have ever been before. With Rishi Sunak, Alok Sharma, Suellen Fernandez in Parliament, with Shailesh Vara in the Ministry of Justice, and with Priti Patel sat at my cabinet table I know one thing : it won't be long till there is an Indian Prime Minister in Downing Street. »

quelques mots en Hindi : « They said a chai wallah would never govern the world's larger democracy, but he proved them wrong ! He rightly said : "achhe din aane wala hai" [good days are coming]. But with his energy, with his vision, with his ambition, I would go one step further and say this : "achhe din zarooor ayega" [better ones are certainly coming]. »

Ce que l'on voit ici est l'actualisation d'une conjonction, qui n'a rien de bien nouveau, entre politique internationale, migration (diaspora), religion (hindouisme), identités et le rôle des intellectuels. Comme l'a montré John Zavos (2013), cette articulation remonte au moins à la fin du XIXe siècle, quand les premiers maharajas et savants indiens sont devenus, dans le cadre d'une complexe et changeante politique impériale de circulations, des acteurs actifs dans la diffusion de ce que Steven Vertovec (2000) appelle un « hindouisme officiel ». Cette notion homogène, textualiste et changeante de l'hindouisme était vendue comme un processus de modernisation de la religion et a été diffusée parmi les Indiens de diverses communautés diasporiques en Afrique, aux Caraïbes et plus tard en Europe. En outre, ce processus a récemment atteint un stade que Zavos et d'autres appellent un « hindouisme transnational », caractérisé par l'existence d'un réseau mondial prospère et dynamique de professionnels aisés et engagés dans des métiers de prestige engagés dans le financement de ce nationalisme hindou à l'échelle transnationalle. Ces créanciers nationalistes appartiennent souvent à des associations politiques. Or, ils occupent aussi la position d'idéologues, travaillant dans le domaine de l'enseignement supérieur et au sein d'instituts de recherche. Il s'agit bien du résultat de circulations multidirectionnelles entre l'Inde, l'Afrique, l'Europe, les Caraïbes et les États-Unis, que Zavos définit comme un ensemble de « multilocal connexions which link the politics of community in diasporic spaces with politics in India » (*Ibid.*, p. 313), et qui constitue ce qu'on appelle aujourd'hui la « diaspora indienne ».

Comme le rappelle Véronique Bénéï (1998), on ne peut comprendre complètement ce projet à vocation universelle qui est à la fois en plein essor et en pleine transformation depuis la fin du XIXe siècle, si l'on omet de s'interroger sur les relations qu'il entretient avec la globalisation et les nouveaux médias. Le succès que rencontre ce projet nationaliste hindou dans le monde est aussi dû à la possibilité de fabrication d'un espace virtuel unique de communication et qui est ancré dans les deux côtés du globe. Et l'Hindutva, en tant que projet à la fois religieux, politique et culturel, s'en approprie dans la mise en scène spectaculaire de ces discours.

Cependant, tout le monde n'est pas également impressionné par la persona charismatique de Modi. La « diaspora indienne » hautement associée au conservatisme politico-religieux hindou antimusulman, bon nombre de citoyens indiens résidents en Angleterre cherchent à se démarquer de ce qu'ils considèrent être des groupes chauvinistes. Pour certains, et c'est le cas pour l'ensemble de mes propres interlocuteurs, cela signifie refuser sans concession l'appartenance à une diaspora quelconque. « I am not part of any diaspora », répètent-ils tout en réclamant l'identité de « global citizens ». Il s'agit bien d'une multitude de groupes politiques et religieux qui, malgré leurs différences, se sont rassemblés afin de rappeler l'historique controversée de ce gouvernant, notamment vis-à-vis les droits de l'Homme, la liberté de parole et la diversité religieuse[122]. La présence de Modi ne fait donc pas l'unanimité : d'un côté les plus heureux, de l'autre, de plus sagaces.

Un grand nombre de manifestations sont alors organisées dans plusieurs villes britanniques, mais surtout à Londres. Sur le mur du Palace of Westminster, trônant au bord du Tamise juste au cœur de Londres, les passants ne peuvent manquer d'être interpellés par une projection, ne serait-ce que par son rouge vif et sa taille : ceux qui regardent le siège du Parlement voient, projetée sur le grand mur donnant sur la rivière, une immense image de Modi tenant une épée devant un fond rouge, sur lequel se trouve la représentation d'un Om. La forme de cette représentation rappelle la swastika nazie. Tout cela est encadré par le titre : « MODI NOT WELCOME ». Si l'exercice visait la controverse, et il n'y a aucun doute, cet assemblage s'intègre à perfection au paysage, puisqu'elle fait « compétition » avec la projection juste à côté, mise officiellement en place par le gouvernement britannique, sur l'une des façades du Big Ben. Des fleurs rouges [des coquelicots] décorent la grande horloge à l'occasion du Remembrance Day, jour de commémoration de la fin de la Première Guerre afin de rendre hommage aux soldats morts sur les fronts. L'intervention est l'œuvre d'Awaaz Networks, un groupe qui se présente comme indépendant et autofinancé, consacré à la promotion de « voices against the communal hatred and the intolerance in South Asia ». Plusieurs des organisations politiques engagées dans ces manifestations sont composées d'étudiants et de chercheurs indiens, y compris ceux qui étaient présents au débat que je décris au début de ce chapitre. Finalement, la visite de Modi à l'université sera annulée.

---

[122] Selon Awaaz Network, l'un des organisateurs des manifestations du 8 Novembre 2016 devant le Parlement, « [a] number of different organisations have joined the Awaaz Network to support the campaign against the Indian prime minister, including South Asia Solidarity Group, Sikh Federation UK, Southall Black Sisters, Dalit Solidarity Network UK, Indian Muslim Federation, Indian Workers Association, Muslim Parliament, and Voice of Dalit International ». Disponible sur : http://awaaz-uk.org/who-are-the-groups-protesting-against-narendra-modi-and-what-do-they-want/.

Image 8 - L'intervention d'Awaaz Network à la veille de l'arrivée de Modi. Crédit : Awaaz Network.

* *

En prenant comme point de départ ces événements, je cherche à comprendre comment ces domaines apparemment distincts, c'est-à-dire les affaires diplomatiques du gouvernement indien et la vie académique des chercheurs indiens au Royaume-Uni, sont profondément entrelacés. Et ceci non seulement en ce qui concerne la production d'une nouvelle géopolitique de la connaissance au sein de l'académie, mais aussi ce que cela implique au niveau des processus de formation de subjectivités, de trajectoires et des différents récits dans lesquels cette formation est enchâssée. Ce chapitre a pour vocation de montrer comment la politique officielle, l'engagement politique et les sentiments d'appartenance revêtent une dimension de plus en plus transnationale tout en jouant un rôle central dans la constitution de représentations de soi chez les chercheurs indiens basés en Europe. Envisagée d'un point de vue ethnographique, la question est ici celle de comprendre comment des chercheurs de différentes générations négocient des sentiments d'appartenance et d'engagement politique à l'intérieur d'un espace social transnational. Autrement dit, quels types de rapport subjectifs et politiques peut-on construire avec l'Inde depuis le Royaume-Uni ? Comme je le montre dans ce chapitre, la notion de « s'engager avec l'Inde depuis l'Europe » devient une notion-clé pour les générations plus jeunes s'identifiant comme « citoyens du monde » [*global citizens*], contrairement aux générations ayant fait leurs études à l'étranger jusqu'aux années 1980, voire

1990, dont l'engagement politique avec l'Inde était plus ordinairement associé à un récit du retour en Inde fondé sur le désir de contribuer à l'essor de l'Inde postindépendance.

Il est à peine besoin de mentionner que les désirs et projets de ces générations parties entre les années 1960 et 1990 étaient plus nuancées qu'un simple désir amplement partagé de rentrer. Évidemment, une partie considérable considérait aussi la possibilité de rester en Europe, en différentes mesures et sous certaines conditions. Cependant, d'un côté, ceci était à l'époque un projet moins envisageable qu'aujourd'hui, et de l'autre côté, il se montrait un projet plus ambigu qu'il n'est chez les chercheurs d'une génération actuelle qui sont, à leur tour, plus certains de vouloir rester ou partir.

En ce qui concerne l'argument avancé dans ce chapitre, plutôt que d'affirmer simplement que certaine notion d'engagement politique avec l'Inde est *une* dimension de la vie académique à l'étranger chez ces personnes, je voudrais proposer une compréhension relationnelle des deux comme étant mutuellement constitutifs l'un de l'autre, même si à différentes échelles. Cet exercice analytique mobilise les débats récents dédiés non seulement à l'ethnographie multi-site, mais aussi aux perspectives multi-scalaires, telles qu'elles sont avancées dans les travaux de Leticia Cesarino sur les coopérations Sud-Sud entre le Brésil et le continent africain pour les projets de développement agricole (Cesarino, 2014, 2017). Cesarino part d'une littérature bien connue sur la recherche multi-site (Ferguson, 1994 ; Marcus, 1995 ; Ong et Collier, 2005) pour argumenter que bien que la question de l'échelle soit déjà implicite comme question méthodologique dans ces textes fondateurs, c'est Marylin Strathern la première à avancer une réflexion approfondie sur la question de *l'échelle* et des *contextes* qui ne se restreigne pas au simple problème du *continuum micro-macro*. Plus précisément, Strathern aborde la possibilité de production d'une analyse complexe de nos données ethnographiques autant en termes de « changing the scale of observation » que de mouvement de « switching from one perspective on a phenomenon to another » (Strathern, 2004, p. xiv). Autrement dit, il ne s'agit pas simplement de penser « le politique » en différentes échelles – par exemple, politique gouvernementale et mouvements sociaux – ou deux phénomènes qui se croisent à une échelle donnée – par exemple, politique et vie académique au niveau local –, mais aussi d'être capable de penser des phénomènes différents à des échelles différentes – en l'occurrence, quel rapport entre affaires politiques de l'État indien et la vie académique localement vécue par des chercheurs basés au Royaume-Uni.

Pour Strathern, il est impératif de surmonter l'idée courante de l'échelle en anthropologie fondée sur le double principe de *magnification* (c'est-à-dire, l'identification de

niveaux, à leur tour bien représentés par le problème du continuum ou de la relation micro-macro, toujours très chère à l'anthropologie comparatiste) et *domaining* (c'est-à-dire, la délimitation de domaines qui nous permettent de naviguer entre différentes « entités », ou des institutions, des groupes et des relations, telles que l'économie, la parenté, les clans, la religion, les mythes etc., afin de comprendre les zones de connexion et le chevauchement entre eux). Strathern plaide ainsi pour une troisième perspective, plus fractale et qui résulte de l'« effet multiplicateur » des connexions possibles une fois qu'on réarrange des échelles de manière moins rigide :

> Perhaps it is the third, concomitant ability to perceive more than one scale at the same time, to move from individual actions to the rite, or from a comparison of several rituals to an exemplification of elements they have in common, or from individual institutions to a configuration, that indeed makes the relations between phenomena appear 'complex'. (*Ibid.*, p. xv)

Dans le cas de cette recherche, je me propose de privilégier un mouvement analytique articulant non seulement l'ordre du *domaining* (entre, disons, le politique et le travail académique), ou seulement la *magnification* (entre les expériences locales et transnationales d'engagement politique, ou encore la relation entre les récits personnels et des processus globaux de circulation), sinon un point de vue plutôt imbriqué qui navigue de manière productive, par exemple, entre les récits de l'autoreprésentation et politique transnationale ou entre la question de la localité et la question de la construction de *subjectivités politiques* (Krause et Schramm, 2011) dites cosmopolites. Ce qui reliera ces différentes sphères est la question de comment ces trajectoires académiques de chercheurs indiens en sciences sociales en Europe – et leur éventuel retour en Inde – sont vécues. Adopter tel principe consiste à reconnaître que, dans nos descriptions, nous ne sommes en mesure de rendre que des « connexions partielles » (Strathern, 2004, p. xv) ancrées dans un réarrangement continu entre domaines et échelles.

Dans un tel contexte construit à différentes échelles, la susmentionnée notion de *subjectivité politique*, telle qu'elle est définie par Kristine Krause et Katharina Schramm (2011), nous permet de comprendre non seulement une pluralisation croissante des acteurs politiques (qu'ils soient des institutions, des groupes ou des individus), mais surtout leurs relations avec les formes transnationales d'engagement politique.

> When we talk about political subjectivities, we have two things in mind. First, we want to draw attention to the practices through which political subject-positions come into being. These entail practices of inclusion or exclusion (as they are often emphasized in

> citizenship debates), but also dimensions of longing and desire (as they are expressed in belonging). Political subjectivity enables us to think these domains together. Secondly, we want to keep the distinction between citizenship-status and non-citizenship sharp because in the cases that we discuss (and in general), many social and legal distinctions proceed along the lines of formal state-membership. At the same time, we acknowledge that citizenship is not everything when it comes to inclusion, voice and rights. Other forms of incorporation may coexist with (or be in conflict with) citizenship regimes. The focus on political subjectivity also allows us to take these other forms into account. (*Ibid.*, p. 118-119)

C'est-à-dire que le concept englobe les pratiques politiques qui articulent autant des sentiments d'appartenance et désir que les dimensions proprement juridiques. Ces auteures soutiennent que dans un monde marqué par le discours de la déterritorialisation, les subjectivités sont plus que jamais conformées par des forces juridiques et socio-politiques qui cernent certaines catégories de mobilité et qui attirent l'attention aux spécificités locales. À partir de leurs recherches sur les diasporas africaines (ces dynamiques essentiellement postcoloniales et impliquant des enjeux autour du « développement » et d'accès aux ressources), elles affirment que la question des mobilités devient le locus par excellence d'articulation et de contestation des relations d'appartenance politique à présent : « Alongside the increasing experimentation with globally constituted social forms and regimes of governance that have a major impact on the organization of daily life in Africa, questions of belonging, inclusion and exclusion have gained a new momentum » (*Ibid.,* p. 177).

Par ailleurs, elles rappellent que non seulement le paysage de l'action politique se diversifie avec la constitution d'associations, ONGs, des organisations locales, nationales et transnationales et de nouvelles branches du secteur privé, mais surtout la notion même d'État est élargie. Celui-ci n'est pas une unité abstraite ou unifiée, mais plutôt une jonction d'institutions, sites, procédures, techniques et pratiques construites dans les rapports entre ces plusieurs acteurs et à plusieurs niveaux. Dans ce contexte, une analyse des disputes autour de l'action politique qui tient compte l'action de l'État, mais qui n'y est pas restreinte, a trait aussi à la production de subjectivités proprement politiques, c'est-à-dire « encompassing the relations 'between the personal, the political and the moral' (Werbner 2002: 3), which is simultaneously about subjection to power, experiencing new agency and gaining recognition. » (Krause et Schramm, 2011, p. 126).

En somme, les subjectivités politiques ont trait à la manière dont les gens se construisent à l'égard de l'action politique, ainsi que de ses autorités et institutions. Cela implique une

compréhension des stratégies de revendication d'une place, ou d'une voix socialement et historiquement située, soit face à l'État, soit face à d'autres groupes sociaux et politiques. Mais ce qui est le plus important pour cette thèse, c'est le fait que le terme nous rappelle que si toute subjectivité est politique, dans le cas de mon terrain cette dimension politique de la subjectivité est particulièrement mise en valeur. Et ceci dans un contexte de chevauchement des politiques de l'identité, des intérêt interétatiques et des politiques scientifiques, comme je le montre dans ce chapitre.

Scène 2 – « We can be much more critical sitting here, than we could be from there »

Installé dans son bureau, un poème de Rabindranath Tagore collé sur le mur derrière lui, Tridib, qui enseigne dans une université au nord du Royaume-Uni, parle avec passion de sa thèse en histoire soutenue à l'University of London. Un sujet très politique, en effet, voire controversé, qui exprime son engagement politique avec l'Inde. Tridib est marié avec une chercheuse en sciences naturelles rattachée à la même institution, avec qui il a deux enfants. Le récit de sa trajectoire académique était assez particulier, en comparaison avec mes autres interlocuteurs hommes, car il attribue ses choix de vie professionnels à son désir de suivre son épouse, qu'il désignait comme une chercheuse prodigieuse et grâce à qui il est finalement devenu un chercheur lui-même[123]. Tous deux ont quitté l'Inde avec une année d'écart pour leur doctorat en Angleterre, dans différentes villes, et pendant cette période il travaillait intensément tout au long de la semaine pour partir les weekends chez son épouse. Lorsqu'on discute de ses projets professionnels et familiaux pour les années à venir – veulent-ils rester au Royaume-Uni ou retourner en Inde ? –, une fois encore il regarde les questions politiques impliquées dans cette décision au prisme de son partenariat affectif et professionnel avec son épouse :

> But at least in my family I was the first person who married a non-Bengali, and her family too, the first person who married a non-Punjabi. So there was a rebellion going on there. [...] So those connexions remain, but the only tension that my wife and I now feel is that there is now a younger generation from the families willing to... that is coming up. That is actually quite right wing, it's very middle-class right-wing politics, where the politics of aspiration and ambition, these are now buzzwords for the current right-wing government. What we are very, very uncomfortable with because if it was just

[123] Il disait avec fierté qu'elle a publié un article dans *Nature* et un autre dans *Scientific American* en tant que chercheuse à peine diplômée. Par rapport au fait qu'il a toujours construit sa trajectoire, depuis son master en Inde, de manière à être aux côtés de son épouse, il mentionnait systématiquement *love* comme la raison de ses choix.

> aspirational perhaps it would have been okay, but this aspiration combined with blaming the other, or creating a very simplistic definition of what it is to be a Hindu, or what it is to be an Indian, that is now creating tensions for us. *But again we feel in our social media blogs, we feel that we can be much more critical sitting here, than we could be from there.* And I think it's certainly true that, I think, people notice what we're saying, our criticism from here, much more because what we do here, than if we had been teaching in a small undergraduate college in Delhi.

Tridib, à l'instar de beaucoup de mes interlocuteurs, évoque l'idée selon laquelle *être en Europe lui permet de s'engager politiquement, de manière critique et libre, avec la société indienne* dans un contexte de croissement des tensions politiques et religieuses promues par le gouvernement d'extrême-droite actuellement au pouvoir en Inde.

Il est important de souligner que celle-ci est aussi une position défensive, car elle répond à un certain nombre de critiques de la part de l'académie indienne s'adressant à ceux qui ont quitté l'Inde au profit d'une carrière dans le milieu universitaire européen – ou étatsunien. Des gens comme Tridib sont, selon les critiques, des intellectuels plus connectés à l'université « Occidentale » qu'à l'université indienne[124]. Pendant mon terrain en Inde, une chercheuse rattachée à la Jawaharlal Nehru University (JNU) me raconta, pendant un diner chez elle, le contexte de départ d'une proéminente chercheuse, alors rattachée à une institution de Delhi, vers une université étasunienne réputée dans les années 1990. Jouissant d'une reconnaissance internationale croissante, cette chercheuse avait eu une offre pour partir aux États-Unis. Son désir, cependant, était de partager son temps entre ce pays et l'Inde, sur une base de six mois par an dans chaque institution. La compréhension du corps enseignant de son département a pourtant été celle que la chercheuse partante voulait profiter de sa position à Delhi pour se faire une carrière aux États-Unis, puisqu'elle ne s'engageait pas entièrement avec la première – outre le fait que le règlement de l'université indienne ne permettait pas la double affiliation souhaitée.

---

[124] Ces accusations sont liées aussi au débat sur la « crise de la discipline », entre les années 1970 et 1990, que je mentionne dans le chapitre 3 de cette thèse. Dans ce contexte, à titre d'exemple, Veena Das publie en 1993 un article intitulé « Sociological Research in India. The State of Crisis » où, à l'époque rattachée à la University of Delhi, elle regrette l'« ignorance » des étudiants face à la littérature en sciences sociales, la « mauvaise foi » exprimée dans la pratique du plagiat fréquent et l'allocation peu rigoureuse de bourses et financements. En réponse à Das, Ananta Giri, professeur au Madras Institute of Development Studies, publie « Creating a Community of Discourse in Sociology in India », dans lequel il reconnaît l'état de crise de la discipline en même temps qu'il responsabilise les départements centraux, mieux financés, pour leur incapacité de contribuer au développement de la discipline ainsi que l'abîme existant entre ceux-ci et les départements régionaux. En plus, il reproche l'usage peu critique et décontextualisé de théories « occidentales » alors que des auteurs indiens, même les plus classiques, sont abandonnés. Finalement, il affirme que la véritable crise de la discipline est due à la persistance de son aspect « colonial et métropolitain », qui en l'occurrence « imprègne la vision et la pensée de Das », qui, affirme-t-il, est plus proche de l'académie étatsunienne que celle indienne (Giri, 1993, ma traduction). Voir aussi Spivak (1989, 1993), Appadurai (2003) et Chibber (2014).

Son fils résidant déjà aux États-Unis, son époux étant désireux de partir, à quoi se rajoutait le fait qu'elle se sentait peu soutenue par l'administration de l'université en termes de trouver une solution possible à l'impasse, elle finit par quitter l'institution indienne pour partir aux États-Unis. Cela ne s'accomplira pas, pourtant, sans un certain nombre d'accusations publiques, y compris publiées dans les périodiques académiques, et certains précédant son départ effectif. Ces discours accusatoires révèlent une sorte d'ambivalence sociale assez récurrente quand il s'agit du regard porté envers ces « intellectuels cosmopolites » originaires des sociétés postcoloniales, telles que l'Inde, le Vietnam (Bayly, 2007) ainsi que nombreux de pays africains (Gueye, 2002), où, « those who personify high-profile forms of modern "culturedness" can be themselves both exalted and vilified » (Bayly, 2007, p. 98).

Ainsi, le récit de Tridib rend explicite des discours très répandus à présent et qui constituent un espace de tensions entre différentes conceptions du politique. Cet engagement dont nous parle Tridib s'exprime non seulement par le biais de récits, mais aussi dans leur participation aux débats publics, leurs publications sur des sujets liés aux débats de société – tels que la politique et l'espace public en Inde et à l'étranger, les nouvelles formes de l'hindouisme et la migration – outre que des sujets directement liés à leur propre condition en tant que chercheurs à l'étranger – tel que le cosmopolitisme, les identités diasporiques et l'histoire intellectuelle.

Comme je l'ai mentionné dans le chapitre précédent, la quasi-totalité de mes interlocuteurs en Europe ne se considèrent pas comme étant partie d'une diaspora. En effet, pour eux, à part quelques exceptions, il est essentiel de souligner qu'être un intellectuel cosmopolite ou un citoyen du monde signifie se placer sur le côté opposé de toutes les valeurs que la diaspora indienne est censée incarner. Ce positionnement au regard de la diaspora remet en question l'usage contemporaine du terme lui-même, devenu aux yeux de chercheurs comme Rogers Brubaker (2005) et Khachig Tölölyam (2005) une catégorie fourre-tout dans laquelle rentrent les plus divers types de circulations, migrations et déplacements. Mais cette prise de position politique de mes interlocuteurs n'est pas seulement politique ; ou, pour le dire autrement, le politique ici est aussi façonné par la manière dont ces sujets vivent ces circulations. Ce serait bien limité de vouloir expliquer ces positionnements simplement par le fait que bon nombre de mes interlocuteurs sont nés au sein de familles dites libérales, souvent de gauche, ou devenus de gauche au cours de leurs études dans des institutions comme

Jawaharlal Nehru University[125], connue comme le Kremlin indien. En effet, il est fondamental de comprendre comment l'idée de faire partie d'une diaspora est également liée à des compréhensions très subjectives concernant leurs liens politiques à l'Inde, forgés à l'intérieur de processus de départ, installation à l'étranger et circulations continues entre les deux continents.

D'une part, leur positionnement est une prise de distance de la diaspora comme communauté essentialiste, casteiste et élitiste appartenant à ce qu'ils considèrent comme un nationalisme chauviniste transnational. D'autre part, cela relève aussi de leur propre compréhension positivée sur la connexion qu'ils gardent effectivement avec l'Inde. Quand l'un de mes interlocuteurs affirme « I do not see myself in diaspora. I left too late and I come back too often », ce qui est en question ici, ce n'est pas seulement leur (dés)engagement avec ladite diaspora indienne au Royaume-Uni, mais aussi ses connexions politiques avec l'Inde elle-même. On n'est pas partie de la diaspora parce qu'on ne s'identifie pas à ses configurations, mais aussi parce que cela contredit notre compréhension du type de relation subjective et politique qu'on entretien avec l'Inde. Ces deux dimensions parlent ensemble de modes très contemporains de circulations des personnes et des représentations : la migration, la politique, la religion, le travail académique et la subjectivité constituent ici un jeu multi scalaire des relations qui forgent ces sujets transnationaux. Ainsi, je voudrais montrer dans les prochaines pages comment ces subjectivités politiques s'expriment sur mon terrain précisément au travers d'un jeu d'échelles qui met en relation des récits sur soi, politiques scientifiques internationales et pratiques institutionnelles.

* * *

Un autre événement, tenu à la School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, à peine quelques jours après celle de Cambridge, s'avère une autre situation ethnographique qui en dit long sur ces rapports entre académie et engagement politique. Intitulé « Fighting caste discrimination and the Hindu Right in India and Britain », il a été organisé et présenté par South Asia Solidarity Group, CasteWatch UK and SOAS South Asian Diaspora Society. Ayant eu lieu dans un grand auditorium, l'un des principaux sujets de débat était la loi contre la discrimination de caste au Royaume-Uni. Dans la mesure où les cas de « casteisme » chez la communauté indienne se multiplient ces dernières années, ces groupes essaient de faire passer une législation de criminalisation de ces discriminations alors que des

[125] L'étude récente de Martelli et Ari (2018) corrobore mes données de terrain à l'égard de la centralité d'institutions comme JNU dans la fabrication d'une subjectivité politique militante et de gauche, souvent à rebours des positionnements politiques de la famille étendue.

organisations hindouistes influentes financent des campagnes pour contrer l'initiative à l'aide de, par exemple, la distribution de tracts invitant la diaspora indienne à voter pour les partis conservateurs soutenant leur cause.

Mais alors que les groupes conservateurs que ces chercheurs indiens critiquent se mobilisent, de leur côté, pour la distribution de tracts et à la politique parlementaire, pour la plupart de mes interlocuteurs la participation à ces discussions politiques au sein de l'université s'avère le mode d'engagement politique par excellence avec la société indienne. Ici, engagement politique est un « engagement avec la théorie » (1994), c'est-à-dire avec une analyse dense et conceptuelle capable d'intervenir dans les compréhensions possibles sur le monde social. En même temps, dans nos conversations, ils se montraient souvent conscients du fait qu'ils jouent un rôle institutionnel important, et que la position occupée leur accorde une visibilité et une influence publique et institutionnelle sur laquelle ils peuvent jouer. Ainsi, s'il peut paraître évident de dire que l'engagement politique est une dimension constitutive du travail académique, je voudrais montrer ici comment, plus que cela, ces connexions au politique constituent, à la fois, des subjectivités, des trajectoires et les politiques scientifiques, tant en Europe qu'au Royaume-Uni.

Pour ce faire, revenons à la réunion contre la visite de Modi, évoquée au début de ce chapitre, car elle met sur le même plan subjectivités, politiques scientifiques et pratiques institutionnelles. Comme il a été mentionné précédemment, l'une des principales questions de discussion a été les raisons de ce rapprochement entre le gouvernement indien et l'University of Cambridge. En effet, c'est un fait bien connu dans les milieux universitaires que, ces dernières années, de l'argent public et privé indien a été directement investi dans des universités britanniques pour la création de centres de recherche et chaires d'enseignement dans le cadre d'un ensemble de politiques bilatérales envisageant la coopération dans l'enseignement supérieur et de la science entre les deux pays.

À titre d'exemple, le Cambridge Centre for Indian Business et sa Jawaharlal Nehru Professorship ont été créés en 2008 suite à une subvention de £ 3,2 millions du gouvernement de l'Inde. Le Tagore Centre for Global Thought du King's India Institute a été fondé en 2013 en célébration du 150e anniversaire de Rabindranath Tagore avec un apport de £ 337,575 du Ministère de la Culture indien. L'Oxford India Centre for Sustainable Development, à son tour, a bénéficié d'un investissement qui s'élève à £ 3 millions de la part du gouvernement indien. Le fait que le centre, créé en 2013 par le gouvernement de Manmohan Singh du Congress Party (le parti de centre-gauche de Jawaharlal Nehru), a été initialement nommé

Indira Gandhi Centre for Sustainable Development, jusqu'en 2016, quand le High Commission of India in the UK a publié son *Educational Brief* détaillant une série de partenariats en éducation et recherche entre l'Inde et le Royaume-Uni et où la modification du nom du centre était suggérée, n'est pas anodin. Indira Gandhi a été une étudiante en Modern History en 1937 au Somerville College, institution à laquelle le centre est lié. La re-nomination a été l'objet de controverses autour d'une possible ingérence politique du gouvernement de Narendra Modi sur la nature de l'activité scientifique du centre[126]. Toutes ces initiatives sont précisées dans l'*Educationl Brief* mentionné ci-dessus, qui décrit en détail une série de programmes de mobilité et de bourses financées par les deux pays, ainsi que des forums ministériels et académiques permanents, pour ne pas mentionner une série de politiques stratégiques d'innovation et recherche mises en place entre les deux pays (High Commission of India, 2016).

Plutôt que de faire la science politique, mon objectif ici est de contextualiser à minima, à l'appui d'un certain nombre de données concrètes dans la matière, les relations via lesquelles politiques scientifiques se connectent, même si d'une manière parfois peu explicite, dans le domaine des politiques gouvernementales et, en même temps, dans le travail académique mené par mes interlocuteurs. En ce qui concerne spécifiquement mon terrain, je dirais que les centres de recherche auxquels j'ai été rattaché ont toujours échappé aux interférences gouvernementales, au moins en termes de ce qui y est produit, quoique le financement des centres dépend de leur proximité avec un certain nombre de thématiques considérées prioritaires (en l'occurrence, la pauvreté, l'éducation, les inégalités, la démocratie etc.) et qui sont privilégiées dans l'attribution de financements via de grands projets de recherche. Le CeMIS, de l'Université de Göttingen, par exemple, est financé autant par le gouvernement allemand que par la Volkswagen Foundation (liée à l'entreprise publique allemande homonyme), outre sa participation à des projets comme le *Metamorphosis of the Political - ICAS:MP* qui bénéficie en principe d'un financement germano-indien, quoique la partie attendue du côté indien n'ait jamais été versée (ICAS:MP, 2017, p. 52). Au CeMIS, ainsi que dans d'autres centres que j'ai connus de manière plus approfondie, l'ingérence des politiques gouvernementales n'a jamais été évoquée, quoique ses projets de recherche soient largement consacrés à des thématiques considérées prioritaires dans un contexte de consolidation des relations économiques et diplomatiques entre l'Allemagne et l'Inde.

---

[126] Prasun Sonwalkar, « Indira Gandhi's name dropped from Oxford centre », *Hindustan Times*, 15 juillet 2017.

Autrement dit, au niveau institutionnel, la sphère du politique apparaît dans le cadre de mon terrain plutôt par le biais d'une géopolitique de la connaissance, qui revêt un *soft power* propre à l'air du temps. Ceci veut dire, par exemple, qu'on pourrait s'interroger sur l'intérêt porté par Volkswagen Foundation à financer des études sur l'Inde moderne dans un contexte d'essor économique de l'Inde et de renforcement des liens politico-économiques entre ces deux régions du monde. C'est qui est certain, c'est que ces géopolitiques de la connaissance, qui ont été l'objet d'une vaste réflexion en sciences sociales tout au long du XXe siècle (Assayag et Bénéï, 2005 ; Bénéï, 2005 ; Hafner, 2010 ; Lardinois, 2013 ; Philips, 1967 ; Said, 1978, 1994), n'ont pas forcément signifié une ingérence politique directe qui pouvait étouffer les conceptions politiques en vogue dans les centres de recherche, ou avoir un effet direct sur le travail mené par leurs chercheurs. Et ceci d'autant plus que, comme je le montre dans le chapitre 2, ces chercheurs indiens ont été majoritairement des personnes de gauche inscrites dans un modèle de subjectivité des classes moyenne nehruviennes dominantes dans cet espace de circulations. Historiquement, cela a produit des champs académiques et bureaucratiques habités par des gens participant à une même philosophie politique, notamment celle liée à l'« intellectuel indien ».

Je tiens à souligner qu'il serait naïf de prétendre que la politique officielle, voire gouvernementale, n'avait droit de cité auparavant dans la construction d'un champ académique connecté entre l'Inde et l'Europe, ou que la géopolitique présidant les circulations historiquement consolidées était de l'ordre d'un *soft power* purement abstrait ou idéologique. En effet, la recherche sur l'Inde produite en Europe était en grande partie influencée par une vision du monde ancrée dans les classes moyennes indiennes nehruviennes, et cela avait ses liens avec la sphère de la politique indienne et britannique également. En atteste l'histoire, que je restitue dans le chapitre 1 de cette thèse, de la School of Oriental Studies, fondée à Londres dans les années 1910. Rappelons que non seulement l'histoire de cette institution se confond avec l'histoire d'un empire colonial en déclin et qui voit dans ces circulations académiques une stratégie de *soft power*, mais aussi que cette stratégie s'appuie sur une « élite intellectuelle » forgée dans le cadre d'institutions coloniales en Inde[127]. On est alors au cœur d'une géopolitique

[127] Je ne peux pas m'attarder ici sur le rapport historique que les études indianistes ont entretenu avec l'entreprise coloniale. Il suffit de citer Adam Kuper (1983) qui, dans sa contribution à l'étude de l'histoire de l'anthropologie britannique entre la fin du XIXe siècle et les années 1950, analyse les registres officiels des échanges entre les différents présidents du Royal Anthropological Institute (RAI) et le gouvernement britannique. Il montre, à l'appui de lettres et demandes de financement pour des enquêtes anthropologiques en Afrique et en Asie, comment les premiers essayent de convaincre les derniers de l'utilité de l'anthropologie à l'entreprise coloniale. Il est vrai que ces actions de la part de la RAI pouvaient s'avérer plutôt rhétoriques, ayant pour objectif l'attribution de

de la connaissance qui a toujours été imprégnée d'enjeux politiques à plusieurs niveaux – lecture qui est presque consensuelle à l'heure actuelle – et qui nous vaccine contre l'idée d'une nouveauté par rapport à la dépendance de l'académie d'intérêts géopolitiques.

Il s'agit plutôt ici de constater des nouvelles formes desdites articulations. Ce qu'on voit à présent est un double mouvement d'investissement dans la recherche produite en Europe sur l'Inde de la part d'une nouvelle force politique, bien représentée par l'extrême-droite indienne, et, d'ailleurs, le rapprochement entre cette nouvelle face des études indianistes en Europe et la diaspora indienne. Il est vrai que la plupart de mes interlocuteurs se situent à gauche, et que les centres auxquels j'ai été rattachés plus longtemps étaient des espaces éminemment anti-Modi, mais me semble significatif le fait qu'un certain nombre de chercheurs que j'ai contactés et qui étaient rattachés à ces centres créés dans le contexte des investissements du gouvernement actuel résistaient à participer à cette recherche. Il me semble que ceux alignés aux politiques de Narendra Modi étaient plus résistants à partager leurs pensées et trajectoires par réticence d'être jugés par un chercheur qui s'immisce dans un milieu censé être habité par des gens de gauche. L'un des chercheurs que j'ai interviewé à Oxford était l'un des seuls de mes interlocuteurs à critiquer la prépondérance des chercheurs de gauche dans le milieu des études sur l'Asie du Sud en Europe. Et bien que notre entretien ait duré une heure et demi environ, ce ne sera qu'après que l'enregistreur soit éteint qu'il passera à formuler sa critique de la dominance du Congress Party et d'autres partis de gauche dans les universités indiennes et en Europe. Mais même cet interlocuteur ne démontrait aucune sympathie prononcée par l'idéologie hindutva, se plaçant par son discours dans une position « progressiste » par rapport aux questions de caste, mais critique d'une certaine dominance politique de la gauche.

Mes échanges avec un interlocuteur d'origine indienne né et établi en Afrique du Sud et qui, à la différence des autres, réclamait son appartenance à la diaspora indienne, m'aida à mettre en perspective ces deux contextes académiques et discours politiques si différents. J'ai rencontré Salman pour la première fois en 2016 lors d'un congrès de l'International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) en Croatie, et le rencontrerai de nouveau

---

financements. Kuper soutient que, une fois sur place, plusieurs de ces antropologues étaient essentiellement intéressés à poursuivre leurs intérêts académiques et chercheait à contourner les demandes de l'administration coloniale. Néanmoins, il serait imprudent d'oublier qu'après tout l'anthropologie britannique était consciente de se dépendance à l'égard du gouvernement britannique et des intérêts géopolitiques de celui-ci, outre le fait que, malgré la résistance des chercheurs sur place, les demandes des administrateurs ont résulté dans « some applied work » (Kuper, 1983, p. 110). Pour ce qui est de l'institutionalisation de la discipline en Inde, Abhik Ghosh (2006) soutient que l'anthropologie en Inde a vu le jour avec la fondation de l'Asiatic Society en 1774 (qui sera appelée, à partir de 1784, Asiatic Society of Bengal), en associant, comme le font d'autres (Sarana et Sinha, 1976), l'institutionalisation de la discipline et la propre connaissance anthropologique au projet colonial.

en 2017 et 2018, période pendant laquelle nous avons gardé contact. À vrai dire, nous avons établi une relation à la fois de recherche (en tant que mon interlocuteur), de travail (car nous avons organisé des activités ensemble dans le cadre de ces colloques) et amicale. Salman est enseignant en Afrique un homme dans la soixantaine, fils de migrants indiens en Afrique du Sud appartenant à une caste ksatriya et qui a réussi économiquement grâce à une boucherie. Salman y a travaillé jusqu'à la vingtaine lui-même, en même temps qu'il faisait ses études à l'University of Durban-Westville (UDW). Il me parlait de son travail comme boucher avec beaucoup de fierté et m'expliquait toujours, à l'aide des gestes bien cadencés avec ses mains, comment découper un agneau. Je ne pourrai pas m'attarder ici sur son parcours, mais il suffit de dire qu'il était un hindou pratiquant, défenseur du gouvernement de Modi et, se consacrant lui-même aux études sur les migrations, avait un discours pour le moins ambigu concernant les migrations.

Lors de nos débats, dans le cadre de ces conférences auxquelles nous participions ensemble, il était évident qu'il employait un outillage conceptuel bien articulé afin d'associer, de manière toujours subtile et euphémisée, l'immigration au chômage et à d'autres « défis » pour les sociétés d'« accueil ». La conséquence était un refus de s'associer à Salman de la part d'autres chercheurs indiens basées en Europe et sud-africains sans aucune origine indienne mais qui connaissaient ses positions politiques. Il était clair qu'il était isolé dans le contexte de ces conférences, et je me suis souvent posé la question à quel point ma proximité avec lui affectait de possibles dialogues avec d'autres chercheurs indiens qui fréquentent ces congrès de l'IUAES. Comme je l'ai dit ci-dessus, mon objectif avec cette référence à Salman est de mettre en perspective le contexte européen des études indianistes avec d'autres, en l'occurrence celui de l'Afrique du Sud. Alors que le premier est clairement toujours dominé par des chercheurs contraires aux politiques gouvernementales actuelles et de dissocie de la diaspora, dans le cas sud-africain, les universitaires indiens, et qui travaillent sur l'Inde, sont plus souvent alignés avec l'idéologie hindutva incarnée par Modi.

En même temps, ce que les nouvelles politiques de partenariat scientifique entre l'Inde et l'Angleterre montrent est une possible actualisation de ce traditionnel modèle nehruvien vers une consolidation de groupes de droite au sein de l'université britannique, voire européenne. Dans ce contexte, mes interlocuteurs cherchent à répondre à un scénario changeant et qui articule la politique indienne, la politique britannique, l'académie indienne et l'académie britannique. Pour retourner aux événements mentionnés au début de ce chapitre, la directrice du Center of South Asian Studies (CSAS) de l'University of Cambridge, l'un des centres de

recherche sur l'Asie du Sud les plus anciens et réputés au monde, a été l'une des panélistes de la réunion contre la visite officielle de Narendra Modi à l'université. Le CSAS – ainsi que la SOAS University of London, lieu de l'autre débat mentionné ci-dessus – est le symbole d'une histoire d'intenses circulations académiques entre le Royaume-Uni et l'Inde au XXe siècle. La Fondation de ce centre a été le résultat de transformations historiques au cœur de la géopolitique de la connaissance dans le monde colonial dans la première moitié du siècle passé (Philips, 1967), exprimée dans la consolidation des études culturelles (*area studies*) et de nouvelles écoles de pensée (Bénéï, 2005) telles que la Cambridge History of India (1922-1937) – et, plus tard, la New Cambridge History of India (1987-1999). Parmi ses chercheurs, figurent les plus importants noms de l'histoire de l'Asie du Sud, évidemment projetés par le prestige de l'université en question, et qui, comme mes conversations avec certains d'entre eux en attestent, se positionnaient du côté d'un certain *eidos* nehruvien. Le centre dirigé par ladite directrice occupe ainsi une position de prestige dans ce scénario universitaire, mais aussi politique. Bien que les chercheurs associés à ce centre ne soient pas directement engagés dans des affaires politiques entre gouvernements, ils sont inévitablement, par la nature de leur travail et position, impliqués dans la politique au sens large du terme : académique, scientifique et de représentation.

Au cours de l'événement au King's College, la directrice mentionna une réunion avec l'administration de l'université dans laquelle elle l'avait alerté sur le « discrédit » *[disrepute]* qu'une telle invitation pourrait apporter à l'institution. Certes, l'annulation de la visite de Modi répondait à une mobilisation internationale, mais sa position à l'intérieur de l'Université joue ici un rôle central et résonne bien au-delà de ses murs. Le centre qu'elle dirige, étant associé à une institution hautement prestigieuse dans la société britannique, joue un rôle fondamental dans le débat public et peut fonctionner comme espace d'opposition aux politiques d'une certaine diaspora. Il en va de même pour les étudiants de Cambridge qui, pendant mon séjour là-bas, organisent de nombreuses manifestations et des débats de film, sans oublier de mentionner le fait que la plupart travaillent sur des sujets de recherche « progressistes ». Par exemple, à la fin d'une journée de travail dans la bibliothèque du CSAS, une fois que presque tous étaient partis, je pouvais jeter un coup d'œil sur les livres en consultation, disposés sur un petit chariot au milieu de la bibliothèque : histoire postcoloniale, les mouvements politiques et culturels musulmans en Asie du Sud, mouvements anti-castes, urbanisation et mouvements sociaux, et autres sujets similaires très politiques dominaient chez ses étudiants et chercheurs.

Vivre au Royaume-Uni ne signifie pas une entrave à l'engagement avec la société indienne, en particulier avec des sujets tels que la liberté d'expression, la diversité religieuse et l'égalité sociale. Et ceci d'autant plus que ces circulations produisent certes une diaspora en grande mesure conservatrice, mais aussi un univers politique composé d'une constellation de mouvements, associations et groupes intellectuels et politiques extrêmement actifs. Ils affirment, dans ce contexte, participer activement à la politique transnationale qui façonne les nouvelles formes et conceptions du nationalisme indien des deux côtés du globe. Si Modi fait de la politique au Royaume-Uni, alors les universitaires indiens font ce qu'on pourrait appeler *scholarly politics*. L'engagement avec la société indienne et sa politique s'avère ici une trace constitutive de l'idée même de l'académique cosmopolite critique.

Dans la section suivante, j'aborde les mêmes questions mais à partir du point de vue de ceux qui sont rentrés en Inde. Pour ce faire, je m'appuie sur mon terrain à Delhi pour construire quelques relations d'aller-retour qui peuvent être utiles dans une compréhension en miroir de ces dynamiques de construction de subjectivités politiques.

7.2. S'engager en Inde

Scène 3 – Politiques publiques, famille, familiarité

Alors que Sundar parle de ses expériences comme doctorant indien en Europe, étant issu d'une famille de classe populaire, sa voix devient inaudible en raison d'un hélicoptère militaire qui décolle à peine quelques mètres du bâtiment de l'université.

> Look, this for example, this is how things are in India. Today is the president, tomorrow it will be some urgent meeting. In Europe, I had an office to work, I knew that everything would be working and that I could spend my time only reading and writing.

Nous sommes à la O.P. Jindal Global University (JGU), dans la banlieue nord de Delhi. Sundar a été récemment embauché par cette nouvelle institution privée fondée par le milliardaire, magnat de l'acier, Naveen Jindal, juste après avoir obtenu son doctorat en cotutelle entre trois institutions européennes dans le cadre du programme Erasmus. Le paysage du campus est dominé par un immense bâtiment moderne et un gigantesque drapeau indien, outre un bloc de résidences abritant ses étudiants favorisés, et un ensemble de jolis édifices destinés à accueillir son corps très international d'enseignants. Tout ceci est décoré par des jardins

fleurissants et irrigués tout au long de la journée vu que la région est naturellement chaude et sèche. La machine de guerre volante qui a interrompu notre conversation, ainsi que des dizaines de soldats de l'armée déployés sur le site, préparent la venue du Président indien Pranab Mukherjee, qui a confirmé sa présence pour le discours d'ouverture d'un grand événement sur l'enseignement supérieur et l'innovation dans quelques jours[128]. Jindal le propriétaire de l'université et Mukherjee le président de l'Inde, se connaissent depuis longtemps, puisque le politicien invité appartient à l'Indian Congress Party, le parti d'opposition à Narendra Modi, et dont le propriétaire de l'université a été lui-même un membre pendant un mandat au Parlement[129].

Si Sundar semble contrarié à cause du bruit résultant de la présence particulière de cette machine, il se montre plutôt content en ce qui concerne son environnement de travail et ses fonctions à l'université. Il est l'un des nombreux chercheurs rentrés en Inde après avoir fait des études en Europe et que j'ai rencontrés au cours de mon travail de terrain en Inde. Mon séjour dans le pays était motivé, après une longue période au Royaume-Uni et en Allemagne, par le sentiment qu'il serait important de comprendre dans quel contexte et pour quelles raisons un bon nombre d'entre eux sont rentrés. Outre la raison la plus évidente à laquelle on peut penser, c'est-à-dire la concurrence accrue dans le milieu de la recherche, la réponse que Sundar m'a donnée à cette question était double. Premièrement, il était important pour lui de revenir à ses habitudes quotidiennes avec lesquelles il était familiarisé en Inde, et que lui manquaient durant son séjour en Europe. Il parlait avec mélancolie de ses sentiments à l'égard de l'Inde quand il habitait en Europe : la nourriture, l'espace public, la famille, les langues, les manières, les conduites. En somme, un lien subjectif profond avec un certain nombre de traits culturels et style de vie. Deuxièmement, il évoquait un sentiment d'engagement politique avec la société indienne.

Concernant le premier, il affirmait être inexorablement habitué par ce qu'il appelle une société plus « un-ruled » et « flexible », faisant valoir que, bien que les institutions européennes lui assurassent la structure et le calme nécessaires à une vie universitaire prolifique, ce même

---

[128] L'Inde étant une démocratie parlementaire, le chef d'État effectivement exerçant le pouvoir est le Premier Ministre, alors que le président occupe une place plutôt symbolique, rituelle, pouvant être, comme il est le cas ici, affilié à un parti de l'opposition.

[129] Il est utile de noter que jusqu'en 1995 la loi indienne était ambiguë quant à la possibilité pour un citoyen indien de hisser le drapeau national : l'interprétation dominante des textes juridiques était que seulement le gouvernement avait le droit de déployer le drapeau. Le changement est dû à une initiative de Naveen Jindal qui en 1992 entama un procès auprès de la High Court indienne pour que la loi autorise explicitement l'exhibition du drapeau par toute personne ou entité. Ce n'est pas par hasard que le drapeau hissé dans le campus de JGU, à 60 mètres du sol, est l'un des plus grands dans le pays.

calme et règles quotidiennes leur « bothered ». Ces belles conditions de travail ne remplaçaient pas, dit-il, un sentiment de manque par rapport à sa façon quotidienne de mener sa vie et son travail en Inde. À vrai dire, selon lui, il n'a jamais eu l'intention de rester en Europe. Bien qu'il ait eu de bonnes expériences académiques et sociales sur le continent, il a toujours prévu de revenir en Inde car, comme il a toujours souhaité travailler pour le développement de politiques publiques, il serait plus logique de le faire en Inde. Ses plans ont été informés par un certain sens de contribution à son pays et le désir de collaborer à l'élaboration des politiques publiques. Son discours en est résonance avec d'autres que j'ai entendus en Inde – et qui, en fait, sont normalement accompagnés d'un sens prononcé de proximité avec la famille, surtout ses parents et grands-parents.

Scène 4 – Doing « anti-national » politics

> There are many more academics, for instance, than existed before. But it seems that most prefer not to confront authority even if it obstructs the path of free thought.
>
> Romila Thapar, *The Public Intellectual in India*, 2015, p. 18

Une autre journée à Delhi, cette fois un après-midi passé au Centre for the Study of Developing Societies (CSDS) of, une des institutions plus prestigieuses pour la recherche en Sciences sociales en Inde. Le CSDS se trouve dans le quartier de Civil Lines, une partie chic de la ville originalement construite par l'administration coloniale dans les années 1930 pour loger ses activités et employés, et qui est devenu aujourd'hui un quartier de condominiums murés occupés par l'élite delhiite et certaines institutions publiques et privées. En effet, le passé colonial de ce site bucolique en pleine ville se révèle dans l'architecture du bungalow qui abrite aujourd'hui la bibliothèque du CSDS. J'y passe mon après-midi en rendez-vous avec un chercheur et je rentre vers 19:00. En allumant la télé sur NDTV, un des rares chaînes journalistiques non-alignées à la droite parmi des centaines, je vois un flux d'images de violents affrontements qui viennent d'avoir lieu au Ramjas College de l'University of Delhi, à quelques minutes en voiture du CSDS.

La veille, le 21 février 2017, les membres de l'Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (ABVP), une organisation étudiante affiliée à l'organisation politique hindoue Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), à son tour officieusement liée au parti de l'actuel gouvernement le BJP, ont entamé une attaque contre le séminaire *Culture of Protests*, organisé par l'All India Students Association (AISA), une organisation de gauche liée au Communist Party of India. L'ABVP s'opposait alors à la présence d'Umar Khalid, un des étudiants de JNU mis en procès sous l'accusation de « sédition » après avoir organisé, un an plus tôt, un rassemblement dans cette université à l'occasion de l'anniversaire de la mort d'Afzal Guru. Ce dernier avait été condamné à mort et exécuté en 2013 en raison de sa participation à une attaque au Parlement Indien en 2001, en tant que membre du groupe Jaish-e-Mohammed qui milite pour l'indépendance du Cashmere et son incorporation au Pakistan. Le groupe est classifié terroriste par le gouvernement indien, ce qui a permis à celui-ci d'accuser ces étudiants d'acte terroriste. Ainsi, l'ABVP demandait l'annulation d'un événement qui a été largement labélisé d'« *anti-national* », une catégorie devenue courante dans la société indienne pour désigner toute action, événement et parole critique au nationalisme hindou.

Selon les témoignages et registres, pour que le séminaire n'ait pas lieu, les membres de l'ABVP jetaient des pierres contre l'édifice, ce qui a provoqué des tensions et a résulté dans l'annulation du débat. En réponse, l'AISA organisa le lendemain une marche silencieuse, qui a été attaqué par une cinquantaine d'étudiants de l'ABVP une autre fois et qui a conduit à de violents affrontements. La police de Delhi, contrôlée par le gouvernement central, a été largement accusée d'avoir pris le parti de l'ABVP, voire d'avoir battu des membres de l'AISA et des journalistes.

En arrivant au campus de DU le lendemain, je repère de loin un grand nombre de policiers à l'entrée principale, celle qui donne accès direct à la bibliothèque centrale de l'université, garnie de robustes palissades qui déparent le portail du campus. Je me dirige vers le bureau d'un enseignant à qui je rendais visite fréquemment pendant mon séjour à Delhi, mais on n'en parle pas. Tout au long de la semaine, voire des semaines suivantes, ceci sera largement débattu dans tous les médias mais très peu parmi mes interlocuteurs, qui semblent éviter d'en parler ou le font de manière discrète. Les professeurs avec qui je parle sont indignés de ce qu'ils considèrent une croisade contre la liberté de parole dans les campus indiens et la dissémination de l'extrême-droite au niveau de l'administration de l'université. Des articles et lettres en défense de la liberté de manifestation et de parole sont publiées par des chercheurs installés en Inde et ailleurs, en même temps que de nouveaux événements portant sur les libertés civiles et

la démocratie sont systématiquement annulés par l'administration de DU sous l'argument de la « sécurité »[130]. La crainte de représailles est visible chez les enseignants avec qui je parle ; ils ne sentent pas libres pour s'exprimer de manière critique, quoiqu'ils le fassent toujours. En sortant du bureau d'un professeur de la DU, on voit un groupe de six étudiants hommes sur la cour en train de chanter des slogans associés au BJP : « bastards », dit mon interlocuteur qui me parle des violences verbales, voire physiques, commises en salle de cours par ces étudiants d'extrême-droite.

Si ceci est un sujet à la fois dominant dans les médias et évité chez mes interlocuteurs, c'est qu'il se situe à l'intérieur d'un processus progressif de répression politique au sein des campus des universités indiennes, mais surtout de JNU et DU. La première en est, depuis quelques années, une cible privilégiée puisqu'elle est souvent considérée comme un lieu de subversion politique et de production d'« anti-nationals ». De ce fait, des mesures de contrôle de la vie politique et scientifique de l'université, ainsi que de nouveaux formats d'examens pour l'entrée dans ses formations, ont été récemment adoptés[131]. Historiquement connue comme le « Kremlin on the Jumna » (une référence au principal fleuve de Dehli), JNU figure parmi les sites de production d'une gauche nehruvienne par excellence, le site d'où vient la majorité absolue de mes interlocuteurs, à côté de DU. Bien que la même dominance politique au niveau national dont a bénéficié la gauche depuis sa création en 1969 n'est plus la même à partir des années 1990, l'institution demeure le symbole d'une jeunesse et d'une intellectualité hautement politisée et libérale. Ce n'est pas par hasard que, grâce aux efforts concertés de l'extrême-droite, « the country was turned into a choric chamber in which the accusation of "anti-nationalism" was repeatedly echoed, a pejorative attribute which attached itself to the whole JNU community » (Nair, 2016, p. x.)[132].

---

[130] Towfeeq Wani, « DU Cancels Magazine Launch Event On 'Freedom Of Expression', Students Release It Anyway », *Youth Kiawaaz*, 1 août 2018.

[131] L'un des changements concerne, par exemple, le rôle joué par l'interview que tous les candidats doivent passer. Dorénavant, l'entretien a un poids plus important parmi les critères de sélection, ce qui est dénoncé par nombre d'enseignants comme une manière de recrutement d'étudiants alignés politiquement à la droite dans un contexte où les jurys et l'administration devient de plus en plus occupée par des membres du RSS.

[132] Cet extrait a été tiré du livre *What The Nation Really Needs To Know. The JNU Nationalism Lectures*, publié à la suite des événements mentionnés ci-dessus impliquant Umar Khalid et Afzal Guru. Il est nécessaire de mentionner aussi le suicide, quelques semaines auparavant, de Romit Vermula un doctorant *Dalit* et militant de l'Ambedkar Students' Association. Les raisons du suicide ont été largement attribuées à une série de persécutions institutionnelles en raison de sa participation à des groupes et manifestations anti-caste. Les *lectures* ont été une réaction à ces épisodes et rassemblaient des centaines d'étudiants et ont été conçues comme un acte de résistance de la part de la communauté académique opposée à ce qui était vu comme des actes de persécution politique. Le livre est un recueil de conférences prononcées par des enseignants de JNU devant l'*Administrative Block* de l'université. En tout, 24 conférences autour de la question du nationalisme ont été publiées dans le livre.

Dans ce contexte, plusieurs de mes interlocuteurs exprimaient leurs préoccupations à l'égard des possibles déploiements de telles tensions, mais aucun d'eux, même ceux bien connectés en Europe ou aux États-Unis, n'envisageait quitter l'Inde. Et si des groupes d'extrême-droite se sont beaucoup focalisé sur JNU au fil dernières années, d'autres institutions en Inde n'ont pas été à l'abri de ces actions. Dès lors, de grandes mobilisations politiques se sont converties en publications de plusieurs formats envisageant une compréhension critique de ce scénario changeant (Azad et al., 2016 ; Belliappa, 2018 ; Sharma, 2016 ; Thapar, 2015).

7.3. Du postcolonial au global : une lecture générationnelle des subjectivités politiques

Rencontrer des universitaires qui ont étudié au Royaume-Uni dans les années 50, 60 et 70 m'a aidé à comprendre un certain nombre de transformations qui relèvent plus précisément de l'engagement politique et son rapport à la construction de subjectivités à l'époque et à présent. Ces changements sont en phase avec un contexte historique, politique, culturel et économique en évolution et qui a eu une grande influence sur le répertoire à la fois matériel et symbolique disponible pour la construction de projets de vie et leur réalisation en trajectoires. En somme, ces évolutions peuvent être comprises en rapport à ces deux moments historiques que je soulève dans le chapitre 2 lors de ma discussion sur l'« intellectuel nehruvien » : (a) les années qui suivent l'indépendance en 1947 et (b) la période postérieure à la « libéralisation économique » des années 1990. Une analyse des discours et trajectoires de mes interlocuteurs va nous aider à comprendre cela.

La génération postindépendance et la grammaire postcoloniale

Quelques jours après les conflits ci-dessus mentionnés au Ramjas College entre l'ABVP et l'AISA, je me rends chez Richa. Cette interlocutrice est une historienne indienne très reconnue, déjà retraitée, et qui réside dans une banlieue de classe moyenne supérieure de Delhi. Pendant que nous buvons du thé, confortablement installés dans le grand salon de sa maison, Richa me relate son déplaisir à naviguer sur une série de sites et blogs, où elle est journellement attaquée pour ses écrits et entretiens contre le gouvernement actuel. Même si elle ne craint pas un acte de persécution de la part du gouvernement, car elle est consciente de sa position en tant que personnalité publique, elle décrit une violence verbale quotidienne sur les

médias sociaux et l'internet. « Well, you can take a look on internet, the kind of things people write about me. I am constantly offended as a woman. I sincerely think these men have some unsolved problems », dit-elle sur un ton sarcastique.

Fille d'un médecin de l'armée indienne et d'une femme au foyer, elle a eu une jeunesse partagée dans plusieurs parties du pays. Dès la fin de ses études en Littérature en Inde, vers la fin des années 1950, elle part au Royaume-Uni. Elle fait partie d'une génération qui a témoigné de la période postindépendance indienne en Inde et au Royaume-Uni, et qui retournera après son doctorat pour bâtir une carrière dans la nation nouvellement indépendante. De même que pour Sundar, une des raisons évoquées pour ce retour était un certain désir de contribuer à un projet national en tant qu'« intellectuel ». Toutefois, je voudrais suggérer que le fait que tous deux ont décidé de retourner, elle dans les années 1950 et lui dans les années 2010, renseigne moins sur les similitudes que sur les différences entre les trajectoires de deux générations si éloignées. Et c'est précisément ces différences générationnelles, qui incarnent ici des transformations historiques fondamentales pour la compréhension de ces circulations académiques, que j'aimerais explorer dans cette section.

Richa appartient à une génération d'étudiants indiens qui a participé à des schémas assez traditionnels de circulations intellectuelles entre l'Inde et le Royaume-Uni au XXe siècle, dans lesquels des étudiants indiens des classes aisées et des hautes castes, souvent les fils de fonctionnaires et des professionnels libéraux, partaient pour réaliser leurs études dans des institutions comme Oxford, Cambridge et SOAS (Philips, 1967). Richa est partie de l'Inde dans les années 1950 pour ses études doctorales à Londres pour ensuite revenir en Inde où elle construira une carrière académique dans les institutions les plus prestigieuses. À l'instar de tous mes interlocuteurs qui ont fait des études en Europe jusqu'aux années 1980, faire une carrière académique en Europe n'était pas une option disponible à l'époque. Un grand nombre d'étudiants qui rejoignaient ces institutions anglaises, et surtout la SOAS, n'étaient pas censés rester.

Vivek, l'un de mes interlocuteurs à Calcutta, a apporté un témoignage semblable sur son expérience en Europe. Historien à la retraite, il a fait ses études secondaires et supérieures au Royaume-Uni entre les années 1960 et 1970. Bien que sa trajectoire soit relativement particulière, son récit apporte une perspective assez englobante de sa génération. Sa mère était femme au foyer et son père un chercheur en sciences dures diplômé du Massachusetts Institute of Technology (MIT, États-Unis). À peine diplômé, le père de Vivek retourne en Inde avec le projet de contribuer à la construction de nouveaux instituts de recherche dans un pays qui était

en train de se faire. Cependant, ses efforts dans la construction de laboratoires « from the raw » n'étaient pas accompagnés de la légitimité nécessaire, associée à l'expérience et séniorité, pour se faire valoir auprès des autorités du pays. Il profite, alors, d'une opportunité pour partir au Royaume-Uni où il fera de la recherche et enseignera pendant quelques années. C'est dans ce contexte que la famille de Vivek y part et reste pendant dix ans. Il est intéressant de noter que, selon Vivek, son père n'a jamais voulu y rester définitivement et essayera sans succès pendant dix ans de retourner en Inde :

> So we grew up there and found that Indian institutions would not take him back. So he applied to institutions. He essentially began in the UK about 1959-1960 and certainly for 10 years he attempted to return to India, but they would not take him back. He found very, very difficult to come back because there was a growing profile of local hierarchy within all the Indian institutions that began to develop, during the post-independence. Also whether it would be the IITs, the old colleges of Engineering or other kinds of institutions. They normally, unless you were part of a particular group, which is already there, they don't want you back.

En même temps que son père n'était pas accepté par aucune institution indienne, il lui était impossible de se procurer un emploi permanent au Royaume-Uni :

> At the time I was there, we were just coming to the end of the 1970s. In the 1960s it was more difficult. In the 1960s my father had to face... he had been trained at MIT [Massachusetts Institute of Technology], and in his case, at the university where he was working [in Britain], they said in a very straightforward manner that "we can only keep you on contract, permanent jobs are only meant primarily to go to Englishmen. Beyond that, we are committed to sending as many Indians, as well as people from those countries, back to the country". There was a government commitment, so it was very difficult to justify the... But this was less and less true by the time I was in England.

Vivek décrit son père comme un :

> [...] unconscious nationalist, alright? And he had very few doubts in his mind that he wished to return to India to retire. He was committed to return to India to retire. Even though if I did not have very much acquaintance with the Indian academic milieu, I also was committed to return. So, the first point would be concerning background; secondly, though the decision to come to India was probably deeply shaped by both ideological, on the one level, and personal reasons, I used to be very close to Indians in the United Kingdom. I was in fact president of the Cambridge Indian Society, so I had a very deep sense of the everyday politics of the subcontinent. I used to keep in touch with those issues almost in a regular basis.

Vivek relie ici la trajectoire et le positionnement de son père au sien dans la construction d'un projet professionnel et de vie. Ici, des sentiments d'appartenance et de contribution à l'Inde vont de pair avec un certain sens de réalisme face aux difficultés pour un chercheur indien de se procurer une position au Royaume-Uni des années 1970. Il parle aussi du destin de ses collègues indiens de Cambridge :

> Vivek - I must take for the record that actually almost 50% of the people who were with me in the United Kingdom from India returned. They didn't stay there. They did very well, but they didn't stay there. The other 50% stayed there. I mean, there was a very large... but therefore somewhere, in terms of time frame, in the 1970s, it was not abnormal to make the choice of returning to India.
>
> Moi – Are you talking about all disciplines?
>
> Vivek – Primarily, I am talking only about the Social Sciences, right, those who wanted to come back. There are very few scientists [in hard sciences] that I know who came back. Amongst the Social Scientist that I knew, a large number came back.
>
> Moi – And how about those who stayed? Did they get a job in the UK universities?
>
> Vivek – All held jobs in the UK universities for brief periods of time. They could've continued but they decided... they were asked in certain cases whether they wanted to continue, but they didn't want to continue, they came back. Those who stayed for perhaps one or two years they came back.
>
> Moi – Why?
>
> Vivek – I noticed that in all cases, reasons which held good for me held good for them. For family reasons, a series of connexions in India, almost all of them tended to be of the middle class... there were very few people who were very poor who came on scholarships.

Le retour de Vivek, et de sa génération, est ainsi signifié par une négociation entre les possibilités concrètes d'y rester et un sens de liaison personnelle et politique avec l'Inde. Et je voudrais suggérer ici que la deuxième dimension est renforcée par la première, c'est-à-dire bien que Vivek ait fait la plupart de ses études en Angleterre, qu'il était « primarily shaped by the British Social Sciences », le constat que les postes disponibles étaient rarement occupés par des chercheurs indiens renforçait le désir de retour et les liens subjectifs avec ce pays en essor. Il parle aussi d'une sorte de double prisme propre à la formation en sciences sociales : d'une part, les différences entre les sciences sociales indiennes et européennes ; et, d'autre part, d'une sorte d'*eidos* propre au chercheur en sciences sociales par rapport à celui des sciences dures. Selon

lui, les sciences sociales forgent un chercheur pour qui la recherche n'est pas une question purement technique, mais surtout éthique et épistémologique. :

> There was also something else that I just mentioned: there was a very distinct notion, that I got from different people, of a clear domain of Social Sciences research and interests in India, quite distinct of the domain of the Social Sciences, in its perspectives and goals, in Europe. So I would say an ideological choice. In my father's case it is a choice because he was a scientist. In my case, there was a sense that there was a project to do, meaning that I would be doing one thing if I was in Europe and, I think, if I was in England. That was very clear in my mind at that time. So there are two edges to what I call the "ideological issue", and I think I chose the ideological issue over the private issue, because my parents were settled abroad. If, say, for instance, I had finally settled in the United Kingdom, they may even have come and stayed with me, ok? I don't know what would have happened. My father would not be very happy with it, but he may have gone. But also I have a sense from all the Indians with whom I have mixed that there was a challenge in the Social Sciences in India, that there were things happening, that they were in a process of construction. And to be frank with you, I found that normally people adhered to that perspective, in the 70s and early 80s, alright? So, whether in Economics, whether in Sociology, in all these there was a sense of an Indian agenda. This Indian agenda was of such a great importance, I noticed, that frequently Indian institutions were very reluctant to employ those who had been trained in the West, unless those people had been sent for very specific periods of time as part of a training program. So, they would go on national scholarships, state government scholarships then, and they had already been shaped by Indian institutions. This was fine. But otherwise, there have been cases that I know of people who were trained, for instance, in prestigious institutions and who never got an employment in Indian universities because they faced tremendous resistance when they came back. So, certainly there was a kind of son-of-the-soil issue here, but it wasn't just that. That the perspective that was generated in India was very different from the perspective that was generated in the West.

Comme son récit évoque un ensemble très riche de questions personnelles, institutionnelles et historiques que je ne pourrai pas analyser en détail ici, je me concentrerai sur sa manière de parler de ladite « ideological choice » dans le cadre d'une « Indian agenda ». Il me disait, par exemple, qu'au fil du temps, comme il était au courant des débats de sociétés en Inde, il comprendra que sa manière de se poser des questions dans ses recherches, et d'y proposer des réponses, ne sont absolument pas les mêmes que celle de ses collègues en Europe. Il réalisera progressivement que le langage des sciences sociales qu'il doit employer en Europe n'est pas celui qui se consolide dans son travail, et qui se rapproche beaucoup plus

d'une certaine démarche caractéristique des sciences sociales indiennes malgré sa formation britannique. Qui plus est, il se sentira non seulement isolé dans son travail, mais aussi marginalisé puisque ses recherches portent sur l'Europe, ce qui était inhabituel pour un chercheur indien – pas plus qu'aujourd'hui, à vrai dire. À cet égard, il cite un certain nombre d'auteurs indiens qui n'ont eu une véritable reconnaissance qu'après avoir publié sur l'Inde, même si leurs travaux sur l'Europe étaient également excellents – il se référait notamment à Sunil Khilnani, rattaché au King's College London, connu essentiellement pour son livre *The Idea of India* (1993), alors que ses travaux précédents sur l'Europe sont très peu cités[133].

Un autre chercheur retraité, que j'ai rencontré à Delhi lors d'un diner avec des enseignants à JNU, me racontait ses années à Oxford pendant les années 1970. Militant naxaliste qui sera plus tard persécuté par le gouvernement Indira Gandhi, il me répond quand je lui demande s'il désirait rester en Europe : « I only would stay if I got a good position in a good college, and I knew that that never would happen. So I preferred coming back so that I could work and engage here. » Dans tous les cas, la notion d'engagement politique avec le projet national, d'un jeune pays avec des institutions qui étaient à peine fondées ou à être créées – certains de mes interlocuteurs ont participé à la fondation de JNU en 1969, par exemple, apparaissait à côté d'une position marginale qui leur était attribuée dans l'académie britannique de l'époque. On peut repérer, ainsi, à travers ces parcours, l'occurrence d'un ensemble de valeurs constitutives de ces trajectoires propres à certains groupes à une époque où partir en Europe pour les études était une possibilité, rester était peu plausible et rentrer devenait un projet professionnel, personnel et politique.

Richa et Vivek représentent une génération postindépendance d'académiques qui incorporaient un modèle intellectuel et moral labélisé « nehruvien » qui a été, comme je le montre dans le chapitre 2, le dominant pendant plusieurs décennies à l'intérieur de ces circulations. Il n'est pas besoin de revenir longuement sur la définition de cette catégorie, sinon de rappeler que ce projet nehruvien de la nation et du sujet moderne qui lui était propre était englobant de tous les domaines de la vie sociale et privée : politique, économie, État, religion, culture, famille, éducation, rapports entre les sexes – si on estime que ce serait anachronique de parler de rapports de genre – entre autres. Certes, le concept nehruvien de la société indienne est souvent associé à des traits fondamentaux au niveau de l'État (une nation laïque,

[133] À l'instar d'un nombre important de chercheurs indiens de sa génération, Sunil Khilnani a été formé au Royaume-Uni pour ensuite partir enseigner aux États-Unis avant de finalement retourner au Royaume-Uni pour prendre un poste plus élevé.

démocratique, bureaucratisée, de l'État-providence), de l'économie (un état investisseur ancré dans un modèle propre de *soft socialism*) et des mœurs (une société libérale et culturellement et religieusement diverse). Mais plus qu'un modèle économique, il a à voir avec un ensemble englobant de valeurs formant un certain mode de vie et de sociabilité, dans lequel des projets de vie sont ancrés avant tout dans la collectivité de la nation. Susan Bayly parle d'une *socialist ecumene*, même s'il s'agissait d'un socialisme à basse intensité en comparaison à sa mise en place dans les pays soviétiques.

Néanmoins, comme je le suggère plus tôt dans cette thèse, ce que l'on trouve aujourd'hui est une actualisation en cours du modèle nehruvien dans la mesure où de nouvelles conditions historiques de production de subjectivités et de discours moraux émergents. Si des valeurs comme une laïcité qui n'est pas antireligieuse et un certain engagement avec un projet national indien sont encore proéminents pour mes interlocuteurs, un nouveau scénario géopolitique produit un terrain fertile à l'essor de sciences sociales plus liées à l'extrême-droite à l'intérieur de ces circulations académiques. Par ailleurs, même parmi les chercheurs qui s'opposent à l'extrême-droite, une subjectivité « cosmopolite » et « transnationale » post-libéralisation économique de l'Inde se superpose à ces *ethos* classiques du « chercheur indien moderne ». Cela produit de nouveaux rapports entre l'académique et le politique, ainsi que de nouvelles conceptions de l'engagement politique avec la société indienne. Par ailleurs, cette nouvelle génération construit des projets dans un contexte de « globalisation » des sciences sociales et de la recherche, de privatisation directe et indirecte des institutions d'enseignement et recherche et, par conséquent, de nouvelles formes de vie dans un monde de mobilité. Ce sont précisément ces transformations que je voudrais discuter ci-dessous.

La génération post-libéralisation et la grammaire transnationale

Sundar, que j'ai décrit ci-dessus aux prises avec les préparatifs militaires pour le discours du Président dans son université, est un jeune chercheur élevé et éduqué dans un contexte très différent de celui de Risha et Vivek. Né dans une famille de basse classe, il intègre ces récits, de plus en plus répandus, de la mobilité sociale par le biais de l'éducation. Comme le très peu de mes interlocuteurs qui venaient de basses castes et classes, il exposait sa trajectoire en termes de stratégies très résolues pragmatiques, attentives à des conditions concrètes et parfois imprévisibles, contrairement à ce que j'ai trouvé parmi certains de mes interlocuteurs élevés dans des familles plus aisées. Et dans ce contexte, la « libéralisation » des années 1990 est

souvent prise comme une ouverture à l'international et la création d'opportunités aux classes moins privilégiées. À la différence de Risha et Vivek, Sundar n'a pas étudié en Angleterre, mais plutôt dans trois universités dans le cadre d'un programme européen Erasmus Mundus[134]. Sundar, dans sa formation interuniversitaire entre trois pays, a été formé dans un nouveau modèle de circulation académique, dans lequel la notion de mobilité comme jargon des politiques scientifiques contemporaines est portée plus loin.

Mettant terme à une période de près de cinq décennies de *soft socialism*, le processus de « libéralisation économique » a constitué un tournant historique vers une économie de libre marché, marqué par la privatisation, l'arrivée en masse du capital international, l'émergence d'une nouvelle la classe moyenne urbaine et le consumérisme. En ce qui concerne l'enseignement et la recherche, plus précisément, cela signifie une précarisation des départements en sciences sociales et une perte de prestige du métier académique face à d'autres carrières[135] et une augmentation significative d'étudiants indiens et des chercheurs à l'étranger, notamment au Royaume-Uni dans la mesure où des accords bilatéraux et des politiques communes ont été adoptées. Toutefois, cet ensemble de transformations vont bien au-delà de la sphère de l'économie, même si nous incluons le marché universitaire dans ce domaine. Ils ont une incidence sur la manière dont des vies sont vécues et signifiées, et dans le cas de mes interlocuteurs, il est clair qu'avec ces transformations il y a une nouvelle forme de vie qui s'impose. Cette nouvelle grammaire de vie, non seulement vis-à-vis de sa sémantique (de l'« indépendance » à la « mondialisation », par exemple), mais aussi des moralités et subjectivités.

Alors que les récits d'une génération précédente mobilisent une grammaire postcoloniale, où des termes comme « impérial », « indépendance » et « national » sont centraux dans leurs discours, une génération plus récente, élevée et éduquée dans le contexte de la libéralisation, interprète leurs trajectoires et projets en faisant usage d'un certain nombre de mots d'ordre contemporains tels que « transnational, global, innovation, excellence et réseaux ». Plus qu'un changement du lexique qui reflète le déclin autant du *soft socialism*

---

[134] Erasmus Mundus Joint Doctorate (EMJDs) était un programme financé par la Commission Européenne jusqu'à 2013. Il attribuait un certain nombre bourses doctorales pour des formations conjointes entre trois institutions européennes partenaires. Parmi les objectifs annoncés du programme, figurent les suivants : susciter la mobilité d'étudiants et personnel scientifique ; attirer les meilleurs talents en Europe ; et promouvoir l'enseignement supérieur européen au niveau global.

[135] Partha Chatterjee, dans un rapport publié en 2002 sur la structure de recherche en sciences sociales dans plusieurs pays de l'Asie du Sud constate que : « It is probably also true that the attractiveness of teaching as a profession – even in once glamorous institutions like the DES – has declined relative to the media, the IT sector and perhaps even the corporate sector » (Chatterjee, 2002, p. 7).

comme projet sociétal que de l'intellectuel nehruvien comme modèle de subjectivité académique en bénéfice d'un type transnational de « citoyen du monde cosmopolite ». Je voudrais suggérer que c'est dans ce contexte que les conceptions d'engagement politique avec l'Inde se sont transformées. Toutefois, il est important de souligner que ce « changement » ne signifie pas nécessairement une « nouveauté » en tant que formule radicalement différente de ce qui existait auparavant, mais plutôt une actualisation des logiques existantes. Prenons comme exemple l'idée de mobilité, qui est au cœur des politiques contemporaines d'internationalisation de la science, comme caractéristique par excellence du sujet cosmopolite moderne et de son mode de vie. Si cette mobilité comme signe de cosmopolitisme n'est pas nouvelle chez les universitaires indiens, car l'image de l'intellectuel mobile est une marque forte du XXe siècle en Asie du Sud à l'intérieur du modèle nehruvien mais aussi au-delà, il faut considérer que l'échelle et l'expérience liée à ces mobilités ont radicalement changé.

D'une part, au niveau de l'échelle, la mobilité intellectuelle dans le modèle nehruvien est beaucoup plus régionale, dans une moindre mesure connectée au Royaume-Uni. Même si ces circulations n'étaient pas toujours fondées sur des choix professionnels, étant très souvent le résultat d'événements historiques comme la « Partition » de l'Inde ou autres conflits à grande échelle, ces événements historiques sont jusqu'à présent évoqués comme un symbole de la nature éminemment cosmopolite de la société indienne et sa capacité d'adaptation aux différents contextes culturels et sociaux propres à la diversité culturelle du sous-continent. Cette représentation de la mobilité est corroborée aussi par mes interlocuteurs, qui partageaient ces mêmes discours, ainsi que par d'autres auteurs comme Susan Bayly (2007, p. 104.) dans son étude sur les intellectuels vietnamiens, et par des idées reçues largement répandues parmi les professeurs européens qui affirment souvent que « les indiens sont très mobiles ». La vie mobile est donc réactualisée au niveau mondial comme un atout en rapport à de nouvelles conditions historiques, économiques et académiques.

D'autre part, en ce qui concerne la façon dont ces mobilités sont vécues, je tiens à souligner les transformations structurelles concernant la signification symbolique et les conditions matérielles pour ces circulations. Tout d'abord, alors qu'auparavant partir en Europe était justifiée par une notion très répandue de recevoir une éducation « occidentale », il semble exister aujourd'hui en Inde un marché académique plus consolidé, surtout d'institutions privées, qui cherchent à recruter un personnel enseignant diplômé à l'étranger de manière à

construire une sorte d'actif dans le milieu académique « internationalisé »[136]. Mais quelle est la relation entre cela et le sujet principal de ce chapitre, c'est-à-dire le politique ?

Le sentiment partagé qu'on doit livrer bataille pour trouver un emploi et construire un CV « d'excellence », exprimé par un grand nombre de mes interlocuteurs, a poussé nombre de chercheurs – pas toujours si jeunes – à une carrière de post-doctorats ou d'autres formes de postes temporaires dans différents pays. Comme certains auteurs l'ont suggéré (Strathern, 2000 ; Wright, 2016), ces logiques précaires du travail académique impliquent, outre une vie précaire, l'impossibilité de construire des réseaux pérennes de réflexion et d'action. Et ceci tant en termes d'un « activisme politique » proprement, auprès des mouvements sociaux locaux mais aussi de syndicats professionnels, tant en termes d'une « politique intellectuelle » (Mitchell, 2014), c'est-à-dire d'un engagement avec un plus grand public et l'université comme un espace de production de théorie engagée (Connell, 2012 ; Bhabha, 1994). Pour le dire autrement, l'engagement sur le long terme avec le politique dans ses formes locales devient moins viable, d'autant plus que la vie académique devient bureaucratisée et consacrée à la production d'articles en série.

Ce que je suggère peut sembler aller à l'encontre de ce qui est décrit dans ce chapitre, notamment concernant l'existence d'une vie politique vibrante dans laquelle ces chercheurs sont pleinement engagés. À cet égard, il faut souligner qu'elle n'est pas une réalité urbi et orbi. Certains contextes institutionnels permettent plus que d'autres la réalisation de ces désirs d'engagement politique qui constituent, effectivement, un ressort des vies de mes interlocuteurs. La précarisation académique signifie aussi vivre une expérience académique institutionnelle donnée comme un moment en suspens, ayant une date de clôture prédéfinie, et pendant laquelle il faut produire, construire des réseaux et travailler stratégiquement pour construire un CV qui permettra d'avoir un autre poste temporaire ou, peut-être, un poste permanent. Le politique, au-delà de l'engagement par la théorie, devient ici une activité chronophage et déconnectée du local. Je consacre le chapitre suivant à l'analyse de la précarité dans ses dimensions institutionnelles, subjectives, politiques et émotionnelles.

[136] Beaucoup de départements, autant des universités centrales que des universités régionales indiennes, sont historiquement composés d'enseignants formés en Inde, très souvent dans le même département. Une exception semble être la Delhi School of Economics (DSE)

8. FUTURS MOUVANTS : PRÉCARITÉ ET MOBILITÉ ACADÉMIQUE

8.1. « It's mobility for precarity »

Dialogue 1 : la valeur de la mobilité

> Interlocutrice – Mobility is extremely important, and the Indian researchers are incredibly mobile. This is something we really value.

Dans son ample bureau baigné de lumière naturelle, la directrice de département d'une prestigieuse et cossue institution européenne formule sa perspective quant aux circulations de chercheurs sud-asiatiques en sciences sociales en Europe. L'institution à laquelle elle est rattachée constitue elle-même un pôle de telles circulations puisque son corps enseignant est aussi globalisé qu'on pourrait attendre d'une institution « cosmopolite » et ses étudiants appartiennent à une élite transnationale qui fera carrière quelque part dans le monde. À travers les murs de verre qui laissent voir le couloir, je repère des étudiants qui travaillent dans un confortable espace conçu pour assurer les conditions idéales de travail et socialité académique. La conversation avec la directrice se passe de manière fluide et je décide de progressivement approcher des questions d'ordre plus pragmatique sur le fonctionnement institutionnel de ces circulations, et que j'avais toujours hésité de poser à mes interlocuteurs, auxquelles elle répondra pourtant de manière considérée et détaillée : quelles sont, concrètement, les critères adoptés par l'institution dans le recrutement d'un chercheur parmi les 150 candidats qui s'y présentent normalement ? En même temps qu'elle développe un discours très répandu sur l'originalité du projet de recherche, publications, expérience d'enseignement et intégration dans des réseaux en tant qu'éléments clés pour leur décision finale, je la vois produire une liste où ces critères sont soigneusement énumérés en ordre d'importance. Figurant en haut on peut lire *publications*, ensuite *exposure* et *mobility*. Ayant le souci d'être aussi précise que possible dans son exposition, mon interlocutrice souligne « mobilité » en même temps qu'elle déclare : « Mobility is extremely important, and the Indian researchers are incredibly mobile. This is something we really value. »

Cette rencontre, qui a eu lieu en 2015, a été particulièrement fructueuse parce qu'elle m'a permis d'avancer dans ma compréhension de quelques dynamiques qui jouent un rôle central dans la reformulation des politiques scientifiques contemporaines. Plus précisément, sa manière détaillée et réfléchie de présenter quelques-unes des méthodes, critères et

représentations présidant aux pratiques de ces dites *top institutions* laisse voir la centralité de la mobilité comme un atout à être capitalisé en relation avec ce qu'on appelle « exposure » : la visibilité des recherches menées grâce à des publications dans les revues « à haut facteur d'impact », les conférences plus prestigieuses, la participation à des réseaux de chercheurs connus outre que la projection dans les médias et, dans certains cas, l'articulation avec de grands projets gouvernementaux ou de fondations. Dans un contexte où la mobilité est vue comme un « asset », dans le double sens d'un atout estimé et d'un capital précieux, j'ai pu entendre à plusieurs reprises, autant de chercheurs européens que de chercheurs indiens eux-mêmes, que « Indian scholars are highly mobile ».

Toutefois, on ne peut comprendre anthropologiquement le sens même de l'idée de mobilité, si l'on omet de regarder du côté de ceux que la vivent. Ceci nous invite nécessairement à un chassé-croisé entre les différents points de vue constitués à partir des différents positionalités de ces mobilités, en l'occurrence les représentations avancées par ceux qui gèrent ces mobilités et les significations qui y sont attribuées par ceux qui les vivent. C'est précisément cette mise en perspective que je réalise dans la suite.

Dialogue 2 : mobilité pour la précarité

Me – Can you project some kind of...

Interlocutor – Future...

Me – Future. For retirement, for example...

Interlocutor – No, and I think this is the key thing we'll have to accept, my generation. You're not allowed to plan a future.

Ceci est le récit de l'un des post-doctorants que j'ai rencontrés en Allemagne, Suryesh, et qui a exprimé un point de vue assez différent vis-à-vis du discours sur la « mobilité ». Rattaché à une prestigieuse et prospère institution de recherche allemande, ce postdoctorant m'accorde un récit assez généreux sur sa trajectoire, ses perspectives concernant le travail académique et les implications concrètes de devoir se faire *une vie en mobilité indéfinie*. Ayant construit une trajectoire entre l'Asie du Sud, l'Angleterre et l'Allemagne, où il a étudié, fait de la recherche et enseigné, cet homme aspire, dans sa trentaine, à un travail permanent en tant que chercheur. Ce qu'il trouve, cependant, dans un contexte de prolifération des postes temporaires au détriment de postes stables d'enseignement et recherche, ce sont des contrats temporaires de recherche sous les titres les plus divers : post-

doctorat, *visiting scholar*, *teaching fellow*, etc. Et cette forme de vie professionnelle n'est pas seulement une question de métier, mais de vie dans toutes ses dimensions : parenté, conjugalité, sécurité financière, santé mentale, affectivité, pour n'en mentionner que quelques-unes. En ce sens, il évoque avec morosité le fait que sa fille et son ex-épouse vivent ailleurs dans le monde, alors qu'il tente de conduire ses recherches en Allemagne, en évitant de penser à quoi ressemblera sa vie dans deux ans.

Le récit de la mobilité, on s'en rend compte, peut être un enjeu plus compliqué qu'on n'imagine : voyager le monde, être une personne cosmopolite et faire de la recherche dans les meilleures librairies et fonds d'archive constituent, sans aucun doute, des expériences auxquelles beaucoup de jeunes chercheurs aspirent, outre qu'appréciées par lesdites *top-institutions*. Cependant, le récit de Suryesh illustre, à l'instar d'autres que j'ai entendus en Allemagne, ce qu'un certain nombre de mes interlocuteurs considèrent une récupération de cet imaginaire de la mobilité cosmopolite par des institutions et agences de recherche afin de construire un champ académique fondé sur des contrats temporaires, c'est-à-dire des emplois précarisés.

> Yes, I would say we should be careful to say this, because academics like travelling, they are intellectual people, they like to be in different spaces and... let's be clear, there are different kinds of mobility, right? [...] Having said that, ultimately, I do think we are the precariat, I do think. The people who have permanent jobs now, they are an aristocracy. [...] Mobility, mobility, mobility... it's mobility for precarity, they have to be this kind of detached mobile work force, without any future, right? It doesn't even lead to any future anyway. This doesn't actually lead anywhere.

Famille, retraite, stabilité, santé, amour et, évidemment, travail étaient des sujets de conversation très présents le jour de notre rencontre, ainsi que lors de mes rencontres avec bien d'autres interlocuteurs. Il est intéressant de noter que la manière dont ces sphères fondamentales de la vie sont vécues et élaborées par plusieurs de ces chercheurs contestent des idées romantisées assez courantes concernant la vie d'universitaires rattachés à des institutions prestigieuses et bien financées. L'architecture bucolique des anciens bâtiments, les calendriers de colloques et interventions passionnantes sont certes des couches de vernis à être grattées quand on cherche à penser aux conditions de travail et de vie de ces chercheurs « en mobilité ». Des bibliothèques bien garnies, des financements généreux pour le travail de terrain, des traditions intellectuelles, des sites internet attractifs, ainsi que de grands mots (innovateur, excellence, cosmopolite, global, etc.) composent un paysage sémantique fort attractif pour ces « jeunes » chercheurs à la recherche d'« opportunités ».

*

Les deux dialogues transcrits ci-dessus laissent voir des manières très différentes de signifier ces circulations académiques, même si ces deux interlocuteurs n'occupent pas des positions antagoniques ou de conflit d'intérêts ; bien au contraire, ils se situent dans un même continuum de vie. Le premier récit, livré par un chercheur senior qui exerce une influence considérable dans le recrutement et les pratiques institutionnelles plus générales au sein de son département, est l'incarnation de discours contemporains largement répandus à propos de la dénommée « internationalisation de la science » dans un contexte de « globalisation des sciences sociales ». En même temps que, au fil des dernières deux décennies, la mobilité a été transformée en mot d'ordre d'une académie prétendument « globale », on a vu l'essor d'un grand nombre de centres de recherche et fondations, soit nouvellement créés soit renouvelés, spécialisés non seulement dans les aires culturelles mais aussi dans la gestion de ces circulations transnationales (Bénéï, 2005). Ces institutions sont précisément celles qui sont devenues les centres de recrutement par excellence de ces chercheurs d'origine étrangère, y compris sud-asiatique. De ce fait, politiques scientifiques et politiques culturelles deviennent les deux faces d'un même médaillon dans la mesure où l'idée de « cosmopolitisme intellectuel » en vient à représenter pour les politiques scientifiques ce que la « diversité culturelle » représente pour les politiques culturelles : l'implication logique de cet amalgame opéré au niveau des pratiques institutionnelles est la production d'un certain imaginaire, puissamment attractif, autour de telles circulations globales. En ce contexte, le récit de la directrice de département est un exemple parlant de la manière dont le futur dans l'académie globalisée est déjà un futur mobile – autant dans le sens d'un futur comme projet qui est annoncé et prôné, que le futur en tant que projet de vie investi par ces nouveaux-arrivants du métier.

Inversement, le second récit illustre le fait que pour plusieurs chercheurs que j'ai rencontrés pendant mon travail de terrain l'image de « la mobilité comme le futur de la recherche » peut avoir un sens significativement distinct : une partie importante de mes interlocuteurs dépeignaient un futur de mobilité comme un futur qu'on est incapable de saisir ou de s'y projeter. Tout se passe comme si à force de courir après un présent mouvant, on se retrouvait mené à délaisser, en suspens, des relations les plus constitutives de la personne, dans le sens anthropologique du terme : conjugalité, parenté, sexualité, affectivité, sentiments d'appartenance, et même des projets de vie. En somme, non seulement un sentiment profond d'aliénation semble se dégager de cette condition de mobilité indéfinie, mais aussi une conscience de la nature générationnelle de telle condition de *précariat* : « this is the key thing

we'll have to accept, my generation. » Anxiété[137] et fatigue deviennent ici des sentiments englobants de leurs récits, quoiqu'ils n'impliquent pas forcément une posture de résignation vu que des formes variées de réappropriations, négociations, résilience et contestations peuvent être identifiées dans leurs trajectoires, comme je le montrerai dans ce chapitre.

Il est important de souligner que ce qui est en question ici n'est pas la valeur d'une académie internationalisée, car aucun de mes interlocuteurs ne remet en cause la valeur de ce projet – même si le mot « internationalisée » mériterait lui-même une déconstruction positive afin d'aller au-delà de sa naturalisation comme pratique d'homogénéisation à partir des locaux qui se veulent globaux – ou bien d'une « diversification » des corps enseignants en termes d'origines nationales – même si cette diversification nationale n'implique pas forcément une pluralité de perspectives ou de savoir-faire. Il s'agit plutôt d'aborder à rebours la nature de telles dynamiques au miroir d'un contexte historique, économique, politique et (inter)culturel spécifique. Les trajectoires abordées dans ce chapitre ne sont pas celles – auxquelles on pense souvent quand j'annonce travailler sur des chercheurs indiens installés en Europe – de chercheurs bien placés qui, en possédant une filiation institutionnelle, circulent dans le cadre d'un poste de professeur invité. Elles ne sont pas non plus celles de ces chercheurs internationaux « de succès » (« successful » était un terme très récurrent parmi mes interlocuteurs : « I know I am not a successful case » étant un exemple). A contrario, ce chapitre s'attaque aux conditions d'une masse considérable et grandissante de « jeunes chercheurs » (quelques-uns de ces « jeunes » ayant déjà achevé leur quarantaine) qui circulent à la recherche d'« opportunités » (autre expression courante sur les sites internet, pages des réseaux sociaux et appels à candidature des centres de recherche).

Mon intention dans ce chapitre est ainsi de réfléchir sur la notion de mobilité académique ayant comme ancrage une combinaison entre les discours prônés par les politiques scientifiques, les pratiques institutionnelles et les expériences vécues de mes interlocuteurs.

---

[137] *Anxiété* n'est pas employé ici dans son sens psychologique ou pathologique, mais plutôt dans la manière dont le mot est défini par l'Oxford English Dictionary: « Worry over the future or about something with an uncertain outcome; uneasy concern about a person, situation, etc.; a troubled state of mind arising from such worry or concern. » Le même dictionnaire restitue l'origine du mot en faisant référence à une forme mixte d'expressions françaises et latines : « i) Middle French *anxiété* worry, disquiet (late 12th cent. in Old French; French *anxiété*), and its etymon (ii) classical Latin *anxietāt-*, *anxietās* worry, solicitude, extreme care, over-carefulness, in post-classical Latin also discomfort in the chest (1559 or earlier). » L'Etymological Dictionary of Latin (de Van 2008) définie *anxiety* comme une dérivation de l'expression *angō*, qui suggère à son tour une expérience viscérale : « to strangle, choke ». Selon le Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine (Ernout et Meillet 2001) *angō* signifie « éteindre, oppresser, serrer (la gorge) », autant dans le sens physique que moral, alors que son dérivé *anxius* présente une connotation essentiellement morale.

Autrement dit, à contre-courant du discours officiel et des imaginaires les plus naturalisés autour de la mobilité, ce chapitre s'intéresse à la manière dont ladite mobilité académique est vécue par ces chercheurs d'origine sud-asiatique d'un point de vue anthropologique. Et par ceci je me réfère à la manière dont ces personnes construisent non seulement une *carrière* mais surtout une *vie* « sur la route » en toute ses dimensions proprement anthropologiques : familiale, économique, affective, professionnelle, sentiments d'appartenance, entre autres. Si je mets en valeur la distinction entre une approche centrée sur la *carrière* et celle centrée sur la *vie* c'est pour rappeler que quoiqu'on puisse voir dans le métier choisi par mes interlocuteurs une dimension holistique dans laquelle leur vie est inscrite, car déterminant une partie de leurs choix, il serait limité d'aborder ces trajectoires intellectuelles d'un point de vue éminemment professionnel. Comme l'a bien montré la critique féministe de la science (Schiebinger, 1999), celle-ci ne peut pas être pensée dans sa complexité à moins qu'on l'aborde en relation avec les dimensions les plus concrètes de la vie de ceux qui l'incarnent.

Par ailleurs, je tiens à me distinguer d'une certaine sociologie des mobilités scientifiques entièrement intéressée aux chiffres, tendances et « bénéfices » des telles « mobilités » sans pour autant questionner le sens même du terme. Telle approche, préoccupée des considérations autour des « atouts de la compétitivité du Sud » (Meyer, 2004), est bien représentée par le concept de *brain drain* (Oommen, 1989) qui voit dans ces circulations non pas de personnes à part entière, mais des cerveaux – ou : non pas des personnes en circulation, mais des connaissances. Ce type de perspective sociologique, même quand reconnaissant « l'essor des réseaux des diasporas intellectuelles » (Meyer, Kaplan et Charum, 2001), reste cloué dans l'analyse des dimensions strictement « scientifiques » des projets de recherche internationaux, échanges d'étudiants et financement, sans examiner les aspects plus anthropologiques de ces milieux scientifiques.

Finalement, je récupère le concept de *vie* comme objet de la réflexion anthropologique. En quelque mesure, ce mouvement heuristique s'associe aux réflexions de Didier Fassin (2018) sur la vie comme concept anthropologique. L'anthropologue rappelle que quoique la discipline a traditionnellement été concernée par « l'observation de la vie des gens », la vie a historiquement servi comme une *plateforme* de réflexion sans jamais avoir été un *objet* de réflexion : alors qu'on étudiait la religion, la parenté ou la guerre, la vie est toujours restée un simple medium. Qu'on soit d'accord avec lui ou non par rapport à ce constat, voire son usage à mon sens parfois peu consistant de la philosophie, je considère pertinent son plaidoyer pour une approche plus centrée sur les subjectivités, liée à une anthropologie des émotions et

concernée avec la notion d'expérience. Certes, la définition de qu'est-ce que la *vie*, et par conséquent qu'est-ce que la vie comme objet de réflexion anthropologique, est complexe mais loin d'être inabordable. En ce sens, je voudrais m'appuyer sur l'œuvre de Veena Das afin de penser la vie par son aspect ordinaire, quotidien et infiniment négocié : la vie comme vécu ordinaire : « my engagement with the survivors of riots also showed me that life was recovered not through some grand gestures in the realm of the transcendent but through a descent into the ordinary » (Das, 2007, p. 7).

Ainsi, plus qu'une réflexion sur la manière dont l'expérience de la mobilité est vécue, il s'agira dans ce chapitre de s'interroger sur *les modes de vie expérimentés par ces chercheurs d'origine sud-asiatique en situation de mobilité indéfinie en Europe.* Autrement dit, ce chapitre est axé sur l'articulation entre le discours de la mobilité et la précarisation de la recherche. Cela impliquera une réflexion sur, par exemple, certaine notion de *mobilité indéfinie* est-elle signifiée et vécue par ces chercheurs. En somme, je soutiendrai que la précarisation galopante du travail académique, en résonance avec *certaine* représentation de mobilité, a engendré un mode particulier de précarisation du travail académique mais aussi de la vie de ces chercheurs qui s'inscrivent eux dans une longue histoire de circulations entre l'Europe et l'Asie du Sud. Plutôt qu'une approche sociologique de la précarité à l'université, je propose une réflexion anthropologique sur des vies précaires et perspectives sur le futur.

8.2. La précarité, un objet pour les sciences sociales

Quoique l'usage du terme *précarité* comme catégorie analytique soit relativement récent en sciences sociales, force est de reconnaître qu'une vaste littérature constitue aujourd'hui un champ de discussion en même temps fleurissant et peu consensuel sur ses sens et usages, comme l'affirme Cyprien Tasset (2017). Dans un article devenu référence pour ce débat en Europe, Jean-Claude Barbier (2005) rappelle l'origine d'abord politique du terme, qu'il fait remonter à la France des années 1980, avant que celui-ci ne fasse son entrée dans le débat académique via la sociologie de la famille, pour ensuite être approprié par une sociologie du travail et finalement devenir une catégorie englobante de dynamiques sociétales les plus diverses et interdépendantes[138]. Ce dernier déploiement de la précarité peut être vérifié dans la manière

[138] L'Europe n'est cependant pas le seul contexte académique à avoir recours au terme. Au Brésil, le terme est souvent employé pour désigner une classe émergente, produite par une "formalité précaire" qui brise la division entre travail formel et informel. Voir Souza (2012).

dont la littérature contemporaine en sciences sociales fait dialoguer la précarité au travail (Arabandi, 2011 ; Bureau, 2016 ; Standing, 2011), les politiques carcérales racialisées de l'État (Wacquant, 2012a), les corps abjects et des pratiques affective-sexuelles non-hétéronormées (Butler et Athanasiou, 2013), les affects (Berlant, 2011), le travail académique (Ergül et Coşar, 2017 ; Gill, 2013 ; Hantke, 2007; Peacock, 2016a), outre le néo-libéralisme (Bourcier, 2016 ; Bourdieu, 1998 Ergül et Coşar, 2017; Wacquant, 2012b), pour ne citer que quelques domaines de recherche.

Tasset et Barbier, ainsi que la plupart des auteurs mentionnés ci-dessus, semblent pourtant avoir manqué une référence majeure quand il s'agit des conditions de travail à l'ère moderne. En 1848, Karl Marx et Friedrich Engels écrivaient ainsi dans le *Manifeste du Parti Communiste* :

> La concurrence croissante des bourgeois entre eux et les crises commerciales qui en résultent, rendent les salaires des travailleurs de plus en plus instables ; le perfectionnement constant et toujours plus rapide de la machine rend la condition de l'ouvrier de plus en plus *précaire* ; les heurts individuels entre l'ouvrier et le bourgeois prennent de plus en plus un caractère de heurts *entre deux classes*. (Marx, 1962 [1848], p. 28, c'est l'auteur qui souligne)

L'usage que Marx et Engels font du terme s'inscrit dans leur analyse sur les conditions historiques d'émergence de la bourgeoisie et du prolétariat. Je n'ai aucune intention d'entamer une démarche proprement marxiste ici, sinon de signaler une mention à la précarité comme condition de vie dans l'un des auteurs classiques des sciences sociales, quoique le mot ne soit pas développé davantage comme concept-clé du système de pensée marxiste. L'important ici est de pointer que chez Marx et Engels, la précarité désignait déjà une condition de la vie qui résulte de transformations accélérées et globales dans le monde économique (au niveau de l'infrastructure), mais aussi moral, religieux et politique (au niveau de la superstructure). Et tout cela dans le contexte d'un marché qui se « mondialise » sur la base de l'« exploitation » de « la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares » (*ibid.*, p. 24). Reste que le terme n'a jamais été élevé à un statut heuristique comparable à celui dont il est question chez plusieurs auteurs contemporains.

Depuis le début des années 2000, on a vu le concept de *précarité* en venir à désigner la vie contemporaine dans son ensemble, au-delà des relations de travail seulement. À partir de ce point de vue, le moment historique présent serait marqué par une globalisation productrice de *vies précaires* (Agier, 2013 ; Butler, 2004 ; Khosravi, 2017) non seulement dans tous les

domaines de l'existence mais aussi dans tous les niveaux de stratification sociale. De ce fait, la précarité se transforme en espèce de *fait social total* maussien, c'est-à-dire, un fait qui met « en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions » (Mauss, 1950. p. 275). C'est en s'inscrivant dans droite lignée de ces débats que Lauren Berlant affirme que :

> [...] a spreading precarity provides the dominant structure and experience of the present moment, cutting across class and localities? There is broad agreement on the emergence of this situation, but descriptions of the affected populations veer wildly from workers in regimes of immaterial labor and the historical working class to the global managerial class; neobohemians who go to university, live off part- time or temporary jobs, and sometimes the dole while making art; and, well, everyone whose bodies and lives are saturated by capitalist forces and rhythms. (Berlant, 2011, p. 192)

Le mérite du travail de Berlant est celui d'articuler la précarité avec la sphère des *émotions* et, à la fois, de l'*espace public* afin de réfléchir sur les nouveaux « affective components of citizenship and the public sphere » (*Ibid.*, p. 3). En s'intéressant aux conséquences de la rupture, à partir des années 1980, de la promesse sociale-démocrate du post-guerre au profit de politiques néolibérales, son travail retrace « the emergence of a precarious public sphere, an intimate public of subjects who circulate scenarios of economic and intimate contingency and trade paradigms for how best to live on » (*Ibid.*). Cet usage du mot précaire désigne un monde en crise prolongée, où les crises « s'empilent les unes sur les autres », et les gens doivent développer sans cesse des stratégies économiques, politiques et émotionnelles pour, comme l'auteure le dit à plusieurs reprises, « s'en sortir » *[live on]*.

Par ailleurs, la précarité est ici non seulement une condition structurelle caractéristique du contemporain dans toutes ses formes – politiques, économiques, esthétiques, subjectives, entre autres – mais aussi une relation affective envers ce monde. Quelle relation construit-on avec le présent et le futur, ou avec l'espace dans lequel la vie se réalise ? Quels sentiments nous relient à nos désirs et possibilités concrètes de leur réalisation ? Quelles actions et pensées marquent notre rapport au politique, au marché, au travail et à l'intimité ? C'est précisément ce déploiement holistique du terme qui nous intéressera dans cet article.

Quant à l'origine du mot, Berlant rappelle que « [a]t root, precarity is a condition of dependency – as a legal term, precarious describes the situation wherein your tenancy on your land is in someone else's hands » (*Ibid.*, p. 192). Du latin *prex, prec-* 'prière, supplication' + *-ous*, ce qui est « obtenu par prière », « donné par complaisance » (Gaffiot, 1934, p. 1234) ou

encore « obtenu par supplication ». Selon l'Encyclopédie Universelle[139], précaire définissait déjà au VIIIe siècle un système juridique mise en place en France par Pépin Le Bref dans lequel des terres spoliées de l'Église par le père de celui-là ont été rendues à celle-ci sans pour autant les reprendre aux fidèles ou vassaux. Retournées à l'Église, ces terres ont été de nouveau destinées aux sujets du roi en forme de *précaires* cette fois-ci. En 1336 *précoire* désigne un lien juridique entre propriétaire et locataire de la terre « qui ne s'exerce que grâce à une autorisation révocable », c'est-à-dire un usufruit « au gré de son propriétaire » sans sécurité juridique assurée sinon sa guise ou plaisir. En 1618, *précaire* se référera à un contrat « dont l'avenir, la durée, ne sont pas assurés » (d'Aubigné, 1886 [1616], p. 346) et fera ensuite long feu dans le monde juridique, mais aussi philosophique et littéraire, où il sera souvent employé pour parler de l'absence de droits ou de conditions dignes de vie[140]. Son sens contemporain est résultant de ces transformations linguistiques et juridiques[141].

La reconstitution étymologique et historique du terme est importante dans la mesure où ce qui est en question ici est précisément sa pertinence pour l'analyse d'un certain nombre de transformations sociétales actuellement en cours. S'il est vrai qu'il faut en éviter tout usage anachronique – tel que dire que l'histoire du mot atteste du fait que la précarité existe depuis des siècles –, telle restitution étymologique nous permet de comprendre la relation historique entre un mot et des transformations sociales permanentes. Berlant va dans ce sens en associant cette condition précaire – dans le double sens du mot – à des dynamiques contemporaines propres au stage néolibéral du capitalisme. Précarité est définie ici comme une sorte de *dépendance structurelle* » potentialisée par un contexte d'instabilité financière constante et institutionnalisée, par l'affaiblissement de l'État providence, par une dite « flexibilisation » des relations du travail ainsi que le développement de politiques humanitaires de gestion de la pauvreté et de la survie. Certes, l'auteure reconnaît que l'instabilité économique n'est pas nouvelle dans l'histoire, surtout celle du capitalisme, mais elle s'inscrit dans les perspectives avancés par David Harvey (2007) qui soutient que le néolibéralisme mobilise telle relation d'instabilité productrice de précarité de manières et intensité inédites.

---

[139] Disponible sur : http://encyclopedie_universelle.fracademic.com/17035/PR%C3%89CAIRE. Consultée le 18 avril 2018.

[140] « Par la nature du climat et du terrain, le peuple chinois a une vie précaire ; on n'y est assuré de sa vie qu'à force d'industrie et de travail » (Montesquieu, 1758, livre XIX, p.20).

[141] Pour la définition contemporaine, voir le Dictionnaire Petit Larousse Illustré (2000) : « 1. Qui n'a rien de stable, d'assuré ; incertain, provisoire, fragile. Santé précaire. Travail précaire. 2. Qui existe par autorisation révocable. Poste précaire. »

Les relations macrosociologiques que Berlant établit entre tel héritage sémantique et son sens contemporain – spécialement le rapport avec le néolibéralisme – sont en quelque sorte inversées par Vita Peacock. Intéressée par le lien entre hiérarchie (d'un point de vue dumontien) et précarité académique, l'ethnographe critique les continuités historiques proposées par Berlant entre moyen âge et néo-libéralisme : « Instead of joining Berlant on this cosmic leap I'd like to keep the argument chthonic » (Peacock, 2016a, p. 97). Elle rappelle ensuite, et à juste titre, que la question *anthropologique* doit demeurer centrée sur le fait que cette dépendance structurelle est avant tout, et comme l'étymologie du mot précaire le démontre, une *relation sociale* entre deux ou plusieurs personnes : « If a precarious existence is one side of a reciprocal dynamic in which one lives at the will or pleasure of another person, then the first question that follows is – precisely who is this person? » (*Ibid.*). Ainsi, Peacock met en relief le fait que la précarité, plutôt qu'une relation de domination surplombante, se réalise comme une relation de traversée de négociations et stratégies qui doivent être étudiées ethnographiquement.

En s'inscrivant dans ces débats, Régis Pierret vise à nuancer les différentes formes contemporaines de ce phénomène à l'aide d'une distinction entre les *protégés*, les *précarisés* et les *précarisables* (Pierret, 2013). Dans la mesure où Pierret s'accorde avec la littérature mentionnée ci-dessus sur le fait que la précarité d'aujourd'hui est celle qui en vient à toucher ceux qui ont toujours été les protégés, le sociologue soutient que ceux-ci constituent une élite minoritaire à l'heure actuelle, alors que les précarisables sont cette génération qui vit la transition entre ces deux catégories. Les chercheurs dont je parle dans ce chapitre rentrent, de manière générale, précisément dans cette catégorie, comme je le montre plus loin par le biais de la notion de *downwards mobility*.

8.3. Short-term lives : vies précaires

> Quand je pense à ce que j'ai déjà vécu, j'ai le sentiment d'avoir égaré mes corps sur le chemin.
>
> Clarice Lispector, Eau vive, 1973, p. 78, *ma traduction*[142].

Que l'enseignement et la recherche en Europe sont de plus en plus assurés par des contrats de durée déterminée, soit sous la forme de contrats postdoctoraux soit sous la forme de postes d'enseignement, est un fait bien connu des milieux académiques, voire du grand public comme l'attestent les articles de presse (O'Hara, 2015 ; Fazackerley, 2013 ; Le Monde, 2016), les bulletins académiques (Langenberg, 2001 ; Wiarda, 2016), les manifestes (P.é.c.r.e.s, 2011), outre les publications en sciences sociales (Galaz-Fontes et al. 2016 ; Giroux, 2014 ; Granger 2015 ; Strathern 2000). Les rapports disponibles en la matière montrent que cette situation est encore plus prééminente dans certains pays, comme la France (Ministère de l'Education Nationale de l'Enseignement et de la Recherche, 2015), le Royaume-Uni (Higher Education Statics Agency, 2016 ; University and College Union, 2015 et 2016) et l'Allemagne (Hochschulrektorenkonferenz / German Rectors' Conference, 2015). Selon Höhle et Teichler (2016), 82% du corps enseignant des universités allemandes sont recrutés sur la base de contrats temporaires, ce qui place ce pays à côté du Canada (87%), de la Finlande (84%), du Portugal (82%) et de la Norvège (78%) – pour ne pas mentionner des pays d'autres continents, tels que les États-Unis, le Canada, l'Australie et le Japon (Höhle et Teichler, 2016). Pour ce qui est du cas indien, les *ad hoc teachers* constituent une masse d'employés précaires même au sein des dites « premier institutions », comme l'University of Delhi où en 2016 cette catégorie représentait 50% de ses 9.000 enseignants (Delhi University Teachers Association, 2016), s'élevant à 60% dans certains *colleges*[143].

Concernant le cas allemand, où cette question était spécialement présente parmi mes interlocuteurs, une étude récente d'Ester Ava Höhle et Ulrich Teichler met en relief le

[142] L'original, en portugais : « Quando penso no que já vivi me parece que fui deixando meus corpos pelo caminho ».

[143] Plusieurs manifestations contre cette situation ont eu lieu dans les dernières années. Elles mettent souvent en avant la rémunération des enseignants ad hoc (souvent autour de 1.000 roupies indiennes par séance, mais aussi l'insécurité juridique due au fait que ces chercheurs peuvent être librement licenciés, comme cela s'est récemment passé au prestigieux Miranda House College. Voir The Times of India (2014), The Telegraph of India (2016a, 2016b) et Heena Kausar (2014).

prononcé « contrast between a long period of uncertain employment and limits of independent academic work on the part of junior academics on the one hand and on the other hand the secure and powerful position of university professors » (Höhle et Teichler, 2016, p. 242). Ces auteurs font référence non seulement au fait que, comme mentionné ci-dessus, 82% de l'enseignement dispensé à l'université allemande est réalisé par des chercheurs ayant signé un contrat temporaire – majoritairement assurés par des doctorants, vu qu'en Allemagne autour de la moitié des doctorants bénéficient d'un statut équivalent au doctorant contractuel en France. À cela s'ajoute une particularité juridique allemande concernant les parcours académiques. La loi allemande détermine qu'aucune institution académique, université ou centre de recherche, ne peut embaucher un chercheur/enseignant pour une période supérieure à cinq ans en régime de contrat temporaire. À partir de cette durée, l'université est obligée d'offrir un poste permanent au chercheur en question. Il en résulte que, étant donné la rareté des postes, ces chercheurs construisent une carrière par l'enchainement de postes temporaires dans différentes institutions. En 2002, une nouvelle loi a rajouté à ce principe une limite globale d'employabilité sous contrats temporaires : un chercheur pouvait dorénavant occuper un poste temporaire pour un maximum de six ans jusqu'à l'obtention de son doctorat, et pendant six ans suplémentaires après la conclusion de ses études. C'est-à-dire qu'après ces douze ans, la seule possibilité de construire une carrière dans le monde de la recherche pour ceux qui ne parviennent pas à trouver un poste permanent est de se rattacher à un centre de recherche qui les financera à l'aide de ressources extérieures (normalement venant de fondations ou de projets de recherche internationaux)

Quoique la situation de précarité allemande ne soit pas unique dans le contexte européen, elle présente certes des particularités quand il s'agit des circulations qui font l'objet de cette thèse. L'analyse des trajectoires des chercheurs que j'ai recontrés en Allemagne font la lumière sur le fait que le pays devient progressivement, et de manière particulièrement poussée, une espèce d'escale, ou de halte, par où il faut passer avant de partir en Angleterre, aux États-Unis ou même d'autres pays européens qu'on puisse considérer plus prometteurs, mais aussi vers les nouvelles destinations comme le Moyen-Orient ou l'Asie du Sud-Est où il y a plus d'opportunités avec la fondation d'universités réputées « globales » qui offrent des salaires attractifs. L'Allemagne, pour plusieurs de mes interlocuteurs, est normalement depuis le début de leur recherche pour une « opportunité » une deuxième, voire troisième option ; et cela se confirme une fois qu'ils sont sur place, puisqu'ils comprennent rapidement que le départ est inévitable.

Mais si le problème de la précarité touche tout le monde, étrangers et nationaux, y a-t-il une spécificité quelconque à la situation de précarité de ces chercheurs indiens ? Certes, l'insuffisance de postes permanents face au nombre de docteurs formés n'est pas un problème nouveau, de même que cela s'avère un aspect structural de la recherche allemande et européenne. Cependant, parler de la précarité ne signifie pas parler uniquement du manque de postes en relation au nombre de docteurs (une difficulté dont beaucoup de chercheurs diplômés dans les années 1980 témoignent aussi), car on peut avoir un taux de 100% de postes permanents qui pourtant ne sont toujours pas suffisants pour employer tous les docteurs formés. La précarité se caractérise, pour revenir à la conceptualisation avancée ci-dessus, par la nature même des conditions institutionnelles changeantes et qui transforment les logiques de construction d'une carrière à présent. Plus précisément, cela se traduit, à partir de mes observations, en deux axes : l'un d'ordre institutionnel, l'autre d'ordre subjectif.

Premièrement, il faut savoir que les dix dernières années ont témoigné d'une transformation significative dans l'organisation de la recherche, de ses investissements, politiques scientifiques et stratégies. Alors que l'argument de l'insuffisance de ressources pour le recrutement dans de meilleures conditions est courant entre plusieurs des chercheurs établis que j'ai rencontrés, on a vu durant cette période en Allemagne la création de nouveaux et l'expansion d'anciens centres de recherche spécialisés en Asie du Sud et en Inde. Ce qui est important ici est la constitution de ces centres et la place qu'ils occupent à l'intérieur d'un univers scientifique allemand globalisé. Ces centres et départements, installés dans plusieurs villes, sont essentiellement, ou deviennent progressivement, anglophones, adhérents d'un modèle scientifique inspiré de l'académie américaine, attentifs aux classements internationaux d'universités, alignés aux sciences sociales étasuniennes et, surtout, conçus comme des espaces d'attraction de chercheurs diplômés dans les universités les plus prestigieuses du monde et, dans le cas des centres de recherche sur l'Asie du Sud, de l'Inde. En ce sens, les chercheurs indiens que j'ai rencontrés dans ces centres étaient majoritairement originaires de DU et JNU, dans le cas des doctorants, et des universités de l'Ivy League, Oxford et Cambridge, dans le cas des post-doctorants. De mes interlocuteurs, j'ai entendu à plusieurs reprises, et j'ai pu voir de mes propres yeux, que leur période en Allemagne, même quand ils y passent trois ou quatre ans, n'est pas marquée par une intégration au système universitaire allemand. Même si ces circulations sont prônées comme les modèles d'une nouvelle internationalisation des sciences sociales, censées promouvoir des dialogues de traditions et modèles de formation, mon terrain a été marqué par des récits qui mettaient ces discours d'accueil cosmopolite en cause :

> I would say we were in Germany, but we were completely engaging... we were publishing in the US journals, we were speaking the language of American Social Sciences, and we were not really becoming part of the German academia. [...] There is a tendency among us mobile academics to treat Germany as immobile and lacking opportunities. So, there is a kind of ethnic conflict that emerges within the academic structure, and Germans who do their PhD all alone in the German system will be saying "why are these foreigners being hired, and we are not having any postdocs?". On the other hand, the people who come from outside, the mobile academics, they think of the German academics as nearly provincial, they are doing some kind of thing which has little value. They are not producing top quality international publications, for example. So, I think there is a real structural question between the incomers and the people who are already there. And I think that this problem is only going to get worse, at least in Germany because of the scarcity of jobs, and the juniors are not kind of assistant professors at all. I think the problem is going to get very serious; mostly because there are so many people coming for postdocs from outside. And I don't think they have a future in Germany. Very few of the postdocs actually stayed on to become a faculty, full professor or something like that. I don't think there is any kind of accommodation between these two groups of people.

Diplômé d'un doctorat aux États-Unis, Suryesh, dans la trentaine, vit aujourd'hui au Qatar après avoir passé deux ans en Allemagne. Il fait partie d'une nouvelle génération qui part au Moyen Orient pour enseigner dans les universités étatsuniennes qui s'y installent depuis quelques années. Ces institutions, souligne-t-il, offrent d'excellentes conditions de travail et des salaires très attractifs associés à une *tenure-track position*. Comme lui, je pourrais citer d'autres qui répétaient leur sentiment de faire face à une architecture institutionnelle qui, d'un côté, est conçue pour attirer des chercheurs diplômés des plus prestigieuses universités étatsuniennes et européennes et, de l'autre côté, fonctionne de manière à ne pas intégrer ces nouveaux-arrivants au système académique allemand plus général, au-delà de ces centres anglophones qui fonctionnent essentiellement sur des contrats temporaires de recherche. Il ne s'agit pas ici de prendre ces perceptions pour argent comptant, puisqu'il faut mettre en perspective cette non-intégration aussi, surtout par le biais du rôle joué par la langue dans cela : rares sont ceux qui se sont proposés à effectivement apprendre l'allemand, en considérant que, comme je l'ai entendu plusieurs fois, « these people are not that international ». L'idée de l'internationalisation comme synonyme d'anglophonie mais aussi d'un certain *genre* de sciences sociales était fort présente. Toutefois, force est d'aller au-delà d'une vision volontariste de ces trajectoires afin de comprendre que l'architecture institutionnelle qui se construit progressivement – et probablement en rapport à des tels présupposés tacites, comme le fait que l'anglais construit

des circuits académiques à part – produit chez ces personnes le sentiment qu'ils ne sont pas censés y rester.

Évidemment, du moment où ils comprennent que rester en Allemagne n'est pas un projet envisageable, ces chercheurs investissent des stratégies conçues de manière contingente. De même que le départ en Allemagne a été pour plusieurs un mouvement non-planifié dans leur vie – moins que n'était celui de partir au Royaume-Uni ou aux États-Unis, par exemple –, l'entendement que demeurer en Allemagne est une option inviable se construit aussi sur place et au travers d'une prise de conscience progressive et parfois décevante. Les projets de vie, comme le rappelle Gilberto Velho (Velho, 1992), sont des projections constamment réévaluées selon un *champ de possibles* qui se donne à voir à chaque moment, et en articulation avec de nouvelles conditions et possibilités qui émergent de manière incessante et inattendue. Je reviendrai ci-dessous sur les questions conceptuelles autour des *projets de vie* ; il est question ici à peine de souligner que malgré cette susmentionnée architecture institutionnelle en évolution, ces chercheurs conçoivent de nouvelles possibilités et stratégies à l'intérieur de cette académie globalisée, ayant toujours en tête non seulement leurs carrières mais aussi des aspects assez pragmatiques de leur vie familiale : pour certains, partir en Asie du Sud-Est comme enseignants au sein de ces « liberal institutions » qui voient un essor remarquable dans la région est une possibilité de demeurer proches de leur famille en Inde – et j'ai entendu le même argument à plusieurs reprises de la part de ceux qui ont préféré le Royaume-Uni aux États-Unis, car depuis le premier « I am one flight distance from India ». Dans ce contexte, l'Allemagne est aperçue comme un point de passage où ils peuvent avoir un financement temporaire qui leur permet de rendre leur CV plus « compétitif », de publier dans les revues mieux évaluées et participer à des réseaux, en même temps qu'ils recherchent un autre poste ailleurs.

Une littérature récente consacrée à l'analyse sociologique des transformations à l'université dans le contexte de la globalisation se propose à comprendre les possibles relations entre cette internationalisation des sciences sociales – et sa tendance à homogénéiser, sous l'argument de la construction de pratiques d'échange, la discipline à travers les plus différents contextes nationaux et régionaux – et certains modèles institutionnels, économiques et financiers qui viennent habiter le cœur des institutions académiques contemporaines. Susan Wright (Wright, 2016), dans ses travaux sociologiques sur les politiques scientifiques contemporaines, nomme *knowledge economy* un ensemble de pratiques responsables de la reformulation du *modus operandi* des universités européennes sous l'égide de modèles organisationnels selon lesquels celles-ci deviennent les symboles d'une économie globale de la

connaissance suivant des standards de rentabilité et efficacité similaires à toute entreprise économique. Dans cette optique, les institutions scientifiques doivent rendre comptes au marché et aux investisseurs.

Ces principes sont explicités dans plusieurs documents officiels portant sur les politiques scientifiques et éducationnelles adoptées en Europe au fil des dernières années. En atteste, par exemple, le rapport publié par l'European University Association dans le contexte des discussions autour du Processus de Bologne entre 2001 et 2009, qui nous permet de voir comment des demandes d'ordre économique déterminent les contours du monde de la recherche. Conçu pour définir des pratiques institutionnelles et bases de formation communes entre la plupart des pays européens, le Processus de Bologne est devenu l'une des plus importantes instances pour la consolidation autant de l'European Higher Education Area (EHEA) que de l'European Research Area (ERA). Le Séminaire de Bologne, qui a eu lieu à Salzburg en 2005, a été spécialement important dans la définition des principes à être appliqués de manière plus ou moins standardisée par les formations doctorales dans plusieurs pays européens. Dans ce document, sont tracés les dix principes fondamentaux pour l'accomplissement de la Société Européenne de la Connaissance : dans son ensemble, ce texte prône une formation doctorale tournée vers la professionnalisation selon les besoins du marché du travail, dans laquelle les doctorants ne sont plus d'étudiants mais plutôt de jeunes professionnels (le doctorat étant une première expérience professionnelle), et doivent être formés pour un contexte de croissante mobilité (European University Association, 2005).

C'est précisément dans ce contexte qu'un certain nombre de chercheurs intéressés par ces questions suggèrent l'existence de ce qu'il a été convenu appeler une *knowledge economy* associée à des pratiques néolibérales (Arabandi, 2011 ; Giroux, 2014 ; Hyatt, Reiners, 2014 ; Shear et Wright, 2015 ; Slaughter et Rhoades, 2000), avec une attention spéciale envers les « flexible forms of employment » (Maroudas et Nikolaidis, 2013). En outre, depuis que l'anthropologie s'est engagée dans une réflexion plus systématique sur le néolibéralisme en tant que modèle sociétal caractéristique du monde contemporain (Harvey, 2005), des débats importants ont été entamés autour de la compréhension d'un agenda néo-libéral au sein de la discipline elle-même (J. P. Mitchell, 2014 ; Hall et Sanders 2015 ; Knowles et Burrows, 2014 ; Mitchell et Dyck, 2014 ; Strathern, 2000). Ce constat ne se réfère pas seulement à la précarité en tant qu'une forme de dépendance structurale des relations de travail promouvant l'instabilité et l'imprévisibilité, mais aussi à une importance grandissante qui est attribuée à la productivité et aux pratiques d'*accountability* (Strathern, 2000). Par ailleurs, un certain nombre de travaux

voués au *précariat* dans tous les secteurs économiques reconnaissent que la précarité touche aussi à l'université. Guy Standing, l'une des références les plus citées dans ce débat, fait remarquer qu'est symptomatique le fait que « iTunes portal offers lectures from Berkeley, Oxford and elsewhere » (Standing, 2011, p. 69).

Précisément à propos de cette articulation entre ce que j'ai nommé ici *short-term lives* (allusion au fait que ces vies académiques sont de plus en plus conçues autour de contrats de courte-durée) et les carrières académiques, force est mentionner l'essai remarquable de Vita Peacock sur les relations de hiérarchie et dépendance au sein du Max Planck Society en Allemagne (Peacock, 2016a). L'ethnographe nous rappelle que les 83 Max Planck Institutes installés dans les plus diverses villes allemandes doivent leur élevée production scientifique à un corps massif de chercheurs qui travaillent sur la base de contrats temporaires qui ne dépassent jamais la période cinq ans, en même temps qu'un nombre extrêmement restreint de postes permanents, normalement destinés aux très peu de directeurs de chacun de ces instituts, renforce des rapports de hiérarchie historiques et assez particuliers au système académique allemand. Dans sa thèse, fondée sur une ethnographie de quatre Max Planck Institutes qui composent cette espèce de royaume scientifique allemand – quasi-empire serait peut-être un terme plus approprié pour désigner le pouvoir économique et symbolique de cette institution, mais je suis ici d'accord avec l'auteure dans l'association qu'elle fait entre l'histoire de l'institution et les valeurs de royauté propres à la discussion anthropologique classique –, affirme que « [t]he Society's post-PhD staff thus offered an excellent example of precarious living » (Peacock, 2016a, p. 96).

Par le biais d'une analyse ethnographique riche, Vita Peacock démontre comment précarité et dépendance structurelle sont non seulement reproduites quotidiennement dans les relations interpersonnelles entre ainsi-dits les « jeunes chercheurs » et les puissants directeurs, mais aussi comment telles dynamiques peuvent être défendues, même si de manière ambiguë, sous l'argument de supposées « reciprocal obligations ». Sa contribution fait la lumière sur une sorte d'institutionnalisation quotidienne, si je peux me permettre l'expression, d'un modèle incorporé, voire naturalisé, de précarisation de la vie académique, ainsi que ses effets sur les émotions, leurs projections d'un futur ou encore leur rapport au travail. L'article de Peacock aborde des aspects fondamentalement ethnographiques d'une question qui semble être jusqu'à aujourd'hui entourée de silence parmi les chercheurs, y compris en anthropologie, notamment les notions de réciprocité, autonomie, excellence, sentiments d'appartenance, conditions de travail et styles de vie. Il en va de même pour les commentaires à son article (Bilaud, 2016 ;

Shore, 2016 ; Brumann, 2016 ; Peacock, 2016b), rédigés par des personnes initiées à la vie de ces instituts, et qui dans certains cas y apportent de nouvelles dimensions telles que les moralités engagées dans ces relations de précarité, affectivités, modes de gouvernabilité, ainsi que les rapports de genre qui en sont constitutifs. En somme, le projet théorique entrepris par Peacock propose une analyse ethnographique des processus de précarisation engendrés par des contrats de courte-durée. Le mérite de sa lecture, et dans laquelle je m'inscris, est de montrer l'amalgamation entre mobilité, hiérarchie et précarité, quoiqu'elle associe ces dynamiques plutôt à des hiérarchies historiques propres à l'académie allemande qu'au néo-libéralisme.

Mon prisme d'analyse dans ce chapitre est pourtant légèrement différent de celui de Peacock. Alors qu'elle explore les rapports de dépendance et hiérarchie au sein d'une institution spécifique – et quoiqu'elle situe ce cas particulier à l'intérieur d'un contexte sociologique plus vaste –, je concentre mon propos plutôt dans la relation même entre politiques scientifiques et production de subjectivités. Autrement dit, il m'intéresse de comprendre comment on construit une vie en mobilité indéfinie, surtout quand cette vie péripatétique dérive d'un projet de vie qui ne se réalise pas dans la forme attendue. Dans ce sens, toujours ancré dans mes interlocutions et situations de terrain, je me concentre davantage sur les logiques institutionnelles et politiques qui nourrissent ces circulations. Pour ce faire, j'emprunte la notion de *politiques de la survie* de Marc Abélès (2012), que je considère utile pour penser la place que ces vies précarisées occupent dans un contexte sociétal plus vaste. Bien que les constats de Peacock et les miens soient essentiellement convergents, les questions que nous posons, notre démarche et notre cadre théorique ne le sont pas entièrement. Et c'est précisément dans cette brèche que réside la richesse de ce dialogue.

8.4. Projets de vie et émotions

> On sait l'importance des affects qui animent les minoritaires à l'université mais c'est aussi que le travail universitaire à l'ère néo-libérale a lui aussi subi une redéfinition qui doit être prise en compte.
>
> Marie-Hélène/Sam Bourcier, « Le Nouveau Conflit des facultés », 2016.

L'un des interlocuteurs de Peacock est Benjamin, qu'elle décrit comme un homme dans la quarantaine venu d'Espagne (Peacock, 2016a, p. 108). Benjamin, ainsi que mes interlocuteurs, est un chercheur étranger qui cherche à construire une carrière – ou une partie d'elle – en Europe. Même si l'anthropologue ne discute pas davantage la condition d'étranger de Benjamin – à l'instar de ses deux autres interlocuteurs : Faris, « from a war-torn nation in the Middle East », et Axel, venant d'une ville germanophone –, Peacock restitue de manière sensible l'anxiété de Benjamin concernant son futur :

> Benjamin now realized the director was never going to permit him to pursue his "fascinating questions" by awarding him a group leader position; thus the only option that remained to him was to exit the organization entirely. I inquired about possible next steps, but Benjamin was recalcitrant. He resisted discussing the future and warned me away from such a "pungent topic." After a couple of hours I left his apartment beset by some anxiety I could not name. [...] Everything Benjamin said points to his experience of dependence as a mode of inaction. His word choices alone reveal much: the MPS is a place one gets "stuck"; its social structure is compared to an army; the question of his next move is nothing less than effluvial. (Peacock, 2016a, p. 109)

L'état d'anxiété évoqué par Benjamin est semblable à celui de plusieurs de mes interlocuteurs. Le chercheur que j'ai cité initialement dans ce chapitre, celui qui affirme « it's mobility for precarity », explicite son sentiment d'aliénation dû à une condition de mobilité indéfinie. Ces sentiments sont souvent associés à des projets familiaux difficiles à tenir ou aux possibilités d'entretenir des relations intimes sérieuses ou casuelles. À l'égard de ce dernier, spécialement en ce qui concerne l'exercice d'une vie amoureuse ou sexuelle, l'une de mes interlocutrices évoquait de manière plutôt laconique et allusive, sans rentrer dans les détails, les difficultés pour une « brown woman » d'entretenir des relations affectives ou sexuelles dans le contexte d'une petite ville européenne, par exemple. Pour ce qui concerne la constitution d'une famille en déplacement, il est important de souligner que la plupart de mes interlocuteurs en situation de précarité sont dans la trentaine ou quarantaine, et qu'un nombre significatif est marié et a des enfants. Une famille construite en mobilité. Pour revenir à mon interlocuteur du début de ce chapitre, alors qu'on discute du fait que sa fille et son ex-épouse – qui est aussi chercheuse – vivent sur un autre continent, dans une situation qu'il décrit comme « a complicated geography », il dit :

> But, what is in common to all these places is that I am not rooted, deeply, in any of them anymore; that I am, actually, totally detached from all of them and it really nearly drove me mad the last year or two. I've never gone to therapy in my life anywhere, and

> here I was very close to going. That kind of level of detachment is really unhealthy. [...] The happiest man is the man that stays still.

Le ton mélancolique de mon interlocuteur évoque autant son sentiment d'« échec » dans ses projets – il répétait que « mine is not a successful case » – que l'absence d'un attachement primaire. Pour retourner à une analyse fondée sur l'anthropologie des émotions avancée dans la deuxième partie de cette thèse, David Le Breton nous rappelle que des notions comme *reconnaissance* (Le Breton, 2007a, chapitre 2) et *excellence* (Le Breton, 2007b) sont au cœur du *lien social*. Les émotions, dit-il, ne sont pas l'opposé de la raison, puisqu'« il y a une intelligibilité de l'émotion, une logique qu'elle poursuit, et une affectivité de la pensée même la plus rigoureuse, une émotion qui la conditionne » (Le Breton, 2001, p. 92). En plus, Le Breton constate qu'alors que les émotions peuvent être comprises comme un *refuge de l'individualité*, l'anthropologue doit y repérer « l'émanation d'un milieu humain donné et d'un univers social de valeurs », la « scansion morale de l'événement » (*Ibid.*, p. 92-93). C'est-à-dire que ces récits « émotionnels » doivent être interprétés à travers le prisme d'une intelligibilité propre. Ici, cette vie affective péripatéticienne n'est pas seulement « une pensée en mouvement qui n'épuise pas le *cogito* » – doublement en mouvement, puisqu'une pensée (a) en mouvement, en train de se faire, et (b) qui se constitue par le mouvement, par le déplacement –, elle est aussi « la résonance propre d'un événement passé, présent ou à venir, réel ou imaginaire, dans le rapport au monde de l'individu » (*Ibid.*). Autrement dit, il y a une temporalité dans laquelle ces individus se projettent, un passé (ces projets échoués, autrefois forces motrices), un présent (son manque d'attachement et éloignement de sa fille) et un futur (l'incertitude), à l'intérieur duquel ces émotions sont construites et nourries.

Il est crucial de revenir brièvement ici à la définition anthropologique de l'émotion afin de la situer en rapport à ces récits précis de mélancolie et d'anxiété face au futur. Et ceci d'autant plus que dans les milieux académiques, comme je l'ai entendu maintes fois sur mon terrain, parfois de manière voilée, ces processus de souffrance sont souvent vus comme étant de l'ordre de la pure idiosyncrasie ou de la faiblesse de personnes qui « ne sont pas faites pour la recherche ». Inversement, je soutiens que ces processus de souffrance doivent être compris anthropologiquement et en rapport aux structures institutionnelles et intersubjectives qui constituent le quotidien de la vie académique dans ses aspects les plus quotidiens et pragmatiques. Et je dis bien structures institutionnelles et intersubjectives parce que ces rapports de précarité relèvent non seulement des politiques scientifiques et des pratiques économiques qui président aux institutions, mais aussi des formes de hiérarchie académique responsables de

la concentration de pouvoir au sein de départements et centres de recherche. Durant mon terrain, quelques-uns de mes interlocuteurs exprimaient de manière plus ou moins voilée leur mécontentement face au sentiment de dépendre d'un nombre réduit de personnes pour avoir une position dans l'année suivante. La précarité implique une dépendance élargie dans le temps par rapport à ceux qui gèrent les ressources : elle n'est pas seulement économique et affective, mais aussi subjective dans le sens où ces personnes se sentent sous tutelle.

Une anthropologie des émotions consacrée à l'étude de la précarité peut nous aider à réfléchir, par exemple, sur ce que j'ai pu constater sur mon terrain comme une espèce d'aporie. D'une part, la centralité de l'individu s'impose comme marque de la contemporanéité, ce qui se reflète dans le désir de reconnaissance d'une trajectoire et d'une œuvre, mais aussi dans la revendication du droit à avoir un projet personnel englobant famille, politique, vie sexuelle, affects, etc. D'autre part, ces projets de vie sont rendus possibles ou non, rendus légitimes ou discrédités, selon leur adaptabilité à des projets scientifiques de mobilité, leur productivité et leur capacité d'en rendre compte par le biais de rapports. Je me réfère ici au fait que l'accomplissement des projets de vie de mes interlocuteurs dépend de plus en plus de leur conformité avec des logiques de flexibilité et de *managerial accountability* qui sont progressivement adoptées par les administrations universitaires et mobilisés dans la rédaction de projets de recherche dont dépendent leur projet de vie. Autrement dit, dans un contexte où les discours du *self-management*, de la productivité et de la flexibilité arrivent à l'université sous la forme d'imaginaires cosmopolites et d'excellence, des projets de vie conçus autour de la stabilité, des liens locaux qui peuvent être scientifiques et politiques, du désir de sécurité et, pourquoi pas, de plaisir, sont de plus en plus difficiles à achever.

Dans ses travaux sur les projets de vie et les émotions dans les sociétés contemporaines, Gilberto Velho s'interroge sur le rôle joué par la classe dans la manière dont les émotions sont *ressenties* et *exprimées*. Parmi les classes moyennes urbaines éduquées, dit-il, on peut identifier une valorisation de l'expression de sentiments qui valorisent l'individualité. La conséquence logique de ce fait serait qu'une grande importance est attribuée à des aspects tels que la *performance individuelle* et le *projet individuel*.

> We can now ask to what degree individual projects are recognized in various social settings as legitimate and "natural." In the intellectualized perspective of the middle class, nothing is more "natural" than the idea that each individual has a combination of unique potentialities which constitute an identifying mark, and of which the person's history (biography) is the more or less successful actualization. (Velho, 1992, p. 11)

C'est précisément dans la relation entre un sens d'individualité et reconnaissance sociale que des *projets de vie* se construisent. Le mérite de l'approche avancée par Gilberto Velho sur le concept de *projet* repose sur deux principes. Premièrement, il démontre comment les projets de vie résultent à la fois d'une *vision du monde* (eidos), dans laquelle la notion d'écriture d'une biographie s'avère fondamentale, et d'un *style de vie* (ethos) en tant qu'*organisation des émotions* (manière de s'exprimer, mais aussi de s'affecter et certaine sensibilité politique envers le monde) dans laquelle l'expérience individuelle, la manière dont chaque individu expérimente et s'approprie le monde, devient la question sociale centrale. Deuxièmement, l'auteur souligne que ces projets individuels ne sont pas « a purely internal, subjective phenomenon », mais plutôt continuellement (re)formulé et mis en place selon un *champ des possibles* en constante évolution. En employant ce concept, Velho vise à mettre en relief non seulement le fait que des projets individuels, du point de vue d'une anthropologie des émotions, sont l'expression de conditions historiques et culturelles données à l'intérieur desquels ils sont forgés ; mais aussi qu'ils sont en transformation constante et ressignifiés selon les conditions et possiblités qui les sont aussi.

Ce qui est à souligner ici, et que je considère être la question clé pour comprendre les transformations qui touchent les trajectoires de mes interlocuteurs, est le fait que ces champ des possibles – dans leur tension entre dyamisme et prévisiblité – ont historiquement assuré un certain sens de sécurité concernant les débouchés de ces projets. Rappelons-nous de l'interlocuteur que j'évoque dans le chapitre 2, Naranappa. Quand il avoue que « I didn't do super brilliantly, but I didn't ever doubt that I would get into St. Stephen's College », il exprime un certain sens de futur et de réussite qui était le sien à l'époque, de manière à marquer les différences par rapport à la situation vécue par les générations actuelles. Ainsi, ce qui semble être nouveau pour une génération d'interlocuteurs formée surtout à partir des années 2000, est une sorte de dépossession de leur futur, interprétée comme le résultat d'insécurité structurelle et de déterritorialisation. L'idée même d'un *projet* semble être remise en cause, et cette génération fait face à un moment de refondation dificile et peu évident de ce que peut être un projet.

Le fait que mes interlocuteurs ont un profil assez homogène en termes d'origine sociale est un composant important de l'analyse. Autour de la moitié de ces personnes sont des enfants de fonctionnaires, médecins, diplomates, professeurs, commerçants ou cadres bien placés dans le secteur privé. Il s'agit d'une génération née dans un cadre familial de stabilité financière et professionnelle, et leurs projets en sont aussi le réflexe. Plusieurs de mes interlocuteurs sont

enfants de professeurs d'université qui ont fait une carrière dans un contexte de relative stabilité du milieu académique indien et de prévalence de l'État providence pré-libéralisation de l'Inde. Ce que j'essaie de montrer ici est l'existence d'un contexte en mutation, en termes historiques et politiques, dans lequel non seulement des institutions sont en évolution, mais aussi, et surtout, des projets de vie le sont.

La néo-libéralisation économique a été la responsable de transformations profondes en Europe et, surtout à partir des années 1990, en Inde – pour ne pas citer d'autres parties du monde, évidemment – et a pris par surprise une génération dont mes interlocuteurs font partie. Ce qu'on voit à présent est un nouveau contexte sociétal que Marc Abélès définit par le terme *politique de la survie* (Abélès, 2012). Selon l'anthropologue, l'espace public, en tant qu'espace possible de construction de vies ordinaires, est profondément redéfini, voire déplacé : on témoigne, dit-il, la fin d'une période où la relation à la sphère du politique était présidée par ce qu'il appelle la *convivance*, c'est-à-dire la question du vivre-ensemble, vers un nouveau moment marqué par la préoccupation avec la *survivance*, où la vie sociale et individuelle devient prise par des problèmes élémentaires de la survie individuelle et humaine. Dans ce contexte, le débat politique est accaparé par des questions comme le réchauffement climatique et les catastrophes, le terrorisme et la sécurité, la crise et l'austérité, le chômage et le coût du travail, la migration et l'instabilité, entre autres amalgames aux dépens des débats sur le bien vivre. Qui plus est, la conséquence d'un tel processus est l'évacuation de l'horizon politique des aspects les plus fondamentaux regardant l'exercice de la citoyenneté, les mouvements sociaux, la vie juste, entre autres. Tout cela devient secondaire, voire un luxe utopique, face à l'urgence des problèmes de survie d'une humanité qui devrait se confronter à des scénarios catastrophiques.

Abélès s'intéresse aux processus de contraction de l'État comme garant de la sécurité sociale et du futur dans une période d'expansion d'une constellation d'institutions transnationales – ONGs, entreprises, fondations, associations, organisations, etc. – qui consolident une gouvernabilité basée sur un modèle flou de territorialité :

> Ce qui disparaît à la fin du XXe siècle, c'est "cette capacité de *maîtriser l'avenir*" qui a caractérisé le triomphe de l'État social durant les années de croissance économique qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale avec comme corrélat l'espérance du progrès social. (Abélès, 2012, p. 170)

En somme, l'anthropologue français dévoile les fondements d'une époque prise par ces sentiments d'impuissance, incertitude et précarité. De ce fait, dans un moment historique où des conceptions néolibérales de la vie priment, ces carrières académiques « cosmopolites » ne

sont pas à l'abri de nouvelles formes de vie et formes du politique. Celles-ci sont diffusées aussi par un certain nombre d'institutions transnationales, telles que le Fond Monétaire International, la Banque Mondiale, les fondations, les ONGs, les entreprises globales et, pourquoi pas, les universités. Il est question, selon Abélès, de ce qu'il appelle une nouvelle « vision du réel » fondée sur la notion d'auto-responsabilisation :

> Les gens doivent se prendre en charge, se responsabiliser, devenir des acteurs sociaux à part entière. Par opposition aux routines de l'État-providence s'impose une approche néolibérale qui privilégie l'individu et qui est cohérente avec les injonctions des politiques d'ajustement structural qui font elles aussi appel à la "responsabilité" (des États en développement). (*Ibid.*, p. 177)

Dans le cas des parcours académiques abordés dans cette thèse, ces principes d'auto-responsabilisation s'expriment, par exemple, par la notion d'échec, à l'instar de mon interlocuteur qui affirme que son parcours personnel « is not a successful case ». Mais nous ne pouvons pas comprendre complètement les sentiments mélancoliques face à la mobilité sans cesse et la précarité, si l'on omet de s'interroger sur les relations qu'ils entretiennent avec des projets politiques et sociaux plus vastes. Ces chercheurs en sciences sociales sont souvent désireux d'articuler leurs projets individuels avec des projets de transformation sociale. Ces *subjectivités politiques*, c'est-à-dire ces façons de construire pour soi une identité politique dans un monde social plus ou moins circonscrit, sont bâties dans un espace où des projets individuels et politiques se superposent. Construire un projet de vie basé sur l'appartenance à un espace académique qui devient progressivement influencé par, voire engagé dans, les discours de l'austérité semble représenter une position difficile pour mes interlocuteurs qui adoptent souvent un ton critique envers le système académique dans lequel ils essaient de se faire une vie. Dans cette vie, des projets sont soumis à des représentations hégémoniques autour d'une vie intellectuelle cosmopolite qui doit être détachée, flexible et *self-accountable*.

Pour ceux dépendant de visas et de politiques migratoires influencées par des élections et changements de gouvernements, la précarité s'avère encore plus pesante : l'un de mes interlocuteurs, un postdoctorant en Allemagne, m'expliquera qu'après deux ans comme enseignant dans une institution britannique, il perdra son poste permanent en raison d'une erreur bureaucratique commise par l'administration de l'université. Bien qu'ils soient des *migrants privilégiés* (Croucher, 2012), précarité et insécurité sont pour eux aussi une question qui exige un travail intime et politique journalier. Et c'est précisément la notion d'une *précarité privilégiée* que je voudrais explorer ensuite.

8.5. « Au plus haut de la précarité »

Mardi, 3 octobre 2018. Sonali et moi discutons autour d'une tasse de thé confortablement installés dans la cour intérieure d'un café d'une petite ville britannique. Il fait frais, mais le soleil doux et satiné nous invite à nous mettre à l'extérieur. Née aux États-Unis, elle se considère comme chercheuse d'origine indienne, du fait de ses liens familiaux, puisque ses deux parents sont nés en Andhra Pradesh, sud de l'Inde, avant de déménager aux États-Unis. Similairement à d'autres cas que j'ai rencontrés, ses parents font partie d'une vague de médecins indiens qui, dans le tournant des années 1980, ont su profiter d'une importante demande de professionnels de la santé dans ce pays, mais aussi en Angleterre. Ayant fait des études en sciences sociales à Yale et Chicago, Sonali est maintenant en dernière année de bourse postdoctorale dans une université britannique réputée. Elle vit dans cette ville bucolique avec son époux, également en dernière année de post-doctorat, et leur fils âgé de cinq ans, né alors qu'elle enseignait de manière temporaire aux États-Unis à la suite de son doctorat.

Âgée d'une trentaine d'années, Sonali ne connait pas son futur et celui de sa famille pour l'année prochaine. Un an plus tôt, quand nous nous étions rencontrés pour la première fois, elle ne le connaissait pas non plus. À l'époque, elle attendait toujours une réponse quant à la demande d'extension de sa bourse pour une année, ce qui lui a été accordé ; aujourd'hui, la seule chose dont elle certaine c'est que cette possibilité n'existe plus. Au début de notre conversation, son rapport au futur est marqué par un sentiment mitigé d'*anxiété* par rapport au long terme – « I feel a little anxious… » – combiné avec une certaine résignation pondérée quant au futur proche – « I'm not worried about », « I feel pretty okay with that » – dans la mesure où elle est consciente du fait que sa formation académique lui permettra de trouver une « rubbishy position » temporaire pour survivre. Je lui demande comment elle réagit à l'incertitude de son avenir :

> Hum… I feel pretty okay with that. You should ask me in a year time, or possibly six months' time, because I think the closer one gets to the deadline certainly my feelings will change about it… […] Yeah, I'm sure that once the clock starts to take down, and you can feel the end, that can be a pretty challenging place to be, but right now it feels fine. That overtime I have… you know, one of the things about this career is that it does not often introduce the kind of relationship with your future self that other career paths sometimes do. […] And this feels like this career track has made me very kind of present oriented and much less future oriented because the future is not that predictable to begin with.

En l'écoutant, je ne peux pas m'empêcher d'être étonné de sa tranquillité, et ceci d'autant plus que cela contraste avec d'autres récits que j'ai recueillis, marqués à leur tour par des sentiments plus sombres, voire de souffrance, vis-à-vis de cette incertitude. Ses propos sont énoncés de manière toujours bien posée et réfléchie, nourris d'une tranquillité assimilable à des réflexions qui se construisent en amont dans la vie quotidienne.

Pourtant, dans la mesure où nous avançons dans la discussion, son discours prend progressivement un ton plus critique et pessimiste. Je remarque l'emploi à plusieurs reprises d'expressions d'anxiété quant à l'avenir et la difficulté de trouver un poste stable qui lui permettrait de s'installer quelque part. Au fur et à mesure, des « opportunités » se transforment en « dead-end jobs » [emplois sans aucun avenir]. Le mot « précarité » devient prégnant dans son récit, puisque « that colours all kinds of plans and possibilities ». Malgré son parcours prestigieux dans les universités les plus réputées au monde, non seulement le *travail* académique, mais plus largement la *vie* académique, devient source d'anxiété et de crainte pour son futur. Confrontée à une perspective où « precarity is everywhere », renoncer à la vie académique devient une possibilité éminente :

> It would be difficult to leave but I think it would not suck as much as, you know, kind of the really poor career options that I've seen people have to negotiate that seem terrible. That said, I mean, there is certainly a lot of... It's a weird thing about being in the kind of *the highest end of the precariat*, is that I've been in jobs that are completely dead-end jobs, because when they end there is no... no one is making kind of long-term commitment, there is a sense that that position... the person in it is entirely disposable.

Le discours de Sonali rejoint celui de plusieurs de mes interlocuteurs. Il décrit un contexte où la mobilité devient un leitmotiv des politiques scientifiques internationales en même temps que la présence de chercheurs étrangers devient un atout pour les départements « internationalisés » et des postes sous un régime de contrats temporaires deviennent le modèle hégémonique d'emploi académique. En ce contexte académique nouveau, basé sur une sorte de *mobilité indéfinie*, les politiques scientifiques et pratiques institutionnelles ancrées dans un processus de mobilité et précarisation de la vie académique s'expriment en production de nouvelles formes de subjectivités.

En évoquant d'autres trajectoires, notamment celles marquées par l'« échec » de certains de ses anciens collègues, Sonali exprime son malaise face au sentiment que faire un vie académique devient synonyme d'être « broyée », « exploitée » et « remplaçable ». En même temps, elle affirme occuper une position de précarité « privilégiée ».

> *So, I think about precarity all the time, and I experience it all the time.* On the other hand, I also know that I have been very lucky. And it is often how inequality in the workplace actually operate, which is to say that at any given moment you think of yourself as... "well this is not my ideal position, but at least I'm lucky to have it", and so much of the positions I had are very much along those lines, that actually in many ways *the best of the precarious positions*

Sa condition sociale de classe moyenne aisée indo-américaine, élevée par des parents médecins et ayant réalisé des études prestigieuses, est aussi mise en perspective : « In India, the middle class is often very very anxious about *being settled* and it's a word that they use in English, no matter what language they spoke in the home » Qui plus est, il s'agit à son sens d'un type d'anxiété que « you could not be middle class in South Asia and then not kind of experience, in some extent ». En effet, l'inquiétude de leurs familles vis-à-vis de leur avenir était un élément très présent dans les récits de tous mes interlocuteurs. Et ceci d'autant plus qu'ils ont un profil de classe moyenne historiquement privilégiée en termes d'accès à des métiers stables, de bon statut social et bien payés. Cependant, appartenir à cette classe moyenne indienne, ou indo-américaine, ne lui procure plus la stabilité qui lui a été promise : « because basically there is a way in which one lives in constant fear of a kind of downward mobility ».

Sonali illustre ses craintes en évoquant des cas concrets : une ancienne collègue qui, en dépit d'avoir reçu un important prix pour son livre n'a toujours pas trouvé un poste et va abandonner la carrière académique afin de pouvoir survivre ; ou une autre connaissance, qui après des années de travail auprès d'une institution d'enseignement aux États-Unis s'est vue refuser sa *tenure* et a été démise de ses fonctions. Elle parle finalement, mais sans citer des cas précis, du fait que des chercheurs disposant d'une formation de prestige peuvent, en raison des modalités d'emploi et paiement existants, « teach full-time the whole year around and still live below the poverty line ».

À partir d'un moment, Sonali adopte un ton légèrement nerveux qui se donne à voir par des rires qui précèdent ses réponses et des longues pauses d'hésitation au milieu de ses formulations. Il est question ici d'une expression corporelle, en consonance avec ce qui est verbalisé, qui renseigne sur une manière propre de signification de ces expériences et perspectives. Et moi, ethnographe, je me vois d'autant plus intéressé pour ses expressions de subjectivation d'une vie précaire que la précarité me concerne aussi, en tant que jeune chercheur. Précarité qui est certes économique, mais aussi juridique, subjective et émotionnelle : des interlocuteurs comme Sonali doivent construire une sorte de *short-term life*, comme les contrats qu'ils signent. Je conduis l'entretien de manière à essayer de comprendre sa façon de

non seulement signifier ces expériences, mais aussi d'en prendre acte : quoique je suis conscient du fait que sa condition de classe privilégiée, ainsi que son capital social et culturel, jouent un rôle important, je me demande toujours : comment peut-on construire un projet de vie quand le futur est tellement insaisissable ? Et comment comprendre ethnographiquement la différence de posture entre ceux qui sont pris par la lassitude de cette condition et ceux qui se montrent plus paisibles, tel qu'il est le cas pour Sonali ? Comment est-il possible de rendre compte, d'un point de vue anthropologique, de ces émotions et des types de subjectivités qui en émergent ?

> *So, I thought a strategy to myself*: it has been important to me to recognise that is what the majority of academia looks like [...] But also to kind of, in some way, shelter my own kind of psyche from such a thing. If that makes any sense, which is to say that I have developed a much deeper skin over the course [...] If you're interested in the formation of subjectivity, it is a mechanism to in some way kind of cope with it, right. But cope with it in a way that is not, that to me doesn't feel deranging or debilitating, or doesn't... I mean, because basically there is a way in which *one lives in constant fear of a kind of downwards mobility*[144].

Écouter Sonali, qui répond longuement à chacune de mes questions et qui semble vouloir s'exprimer de la manière la plus nuancée et précise possible, provoque en moi un sentiment de découragement, voire même de lassitude, mais aussi d'indignation. Ceci ne découle pas seulement des craintes d'ordre personnel – d'autant plus que je suis conscient du fait de ne pas avoir le même capital social et qualifications que mon interlocutrice –, mais aussi de mon engagement politique et éthique envers un projet de connaissance non-utilitariste et distancée des pratiques managériales mises en œuvre à l'université. Doctorant étranger en France, je me demande à quel point je suis adapté, par ma formation, aux « opportunités » dans ce pays, quelles conditions juridiques sont réservées pour moi si je décide d'y rester, ou encore à quel point je suis prêt à me soumettre à la précarisation galopante de l'université française et européenne, ainsi que les rapports de pouvoirs interpersonnels qui en découlent. Je pense à des

---

[144] Pour revenir à Marx et Engels, cités au début de ce chapitre, dans le *Manifeste du Parti Communiste*, ils parlent aussi du déclin des « petites classes moyennes » face à l'essor de « la bourgeoisie » et une sorte de prolétarisation de la population : « Une fois que l'ouvrier a subi l'exploitation du fabricant et qu'on lui a compté son salaire, il devient la proie d'autres membres de la bourgeoisie : propriétaire, boutiquier, usurier, etc. Les petites classes moyennes d'autrefois, petits industriels, marchands et rentiers, artisans et paysans, tombent dans le prolétariat, d'une part, parce que leurs faibles capitaux ne leur permettent pas d'employer les procédés de la grande industrie et ils succombent dans leur concurrence avec les grands capitalistes – d'autre part, parce que leur habileté technique est dépréciée par les méthodes nouvelles de productions. Ainsi le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population » (Marx et Engels, 1962 [1848], p. 24). Ils continuent plus loin : « Les classes moyennes, le petit industriels, le petit marchand, l'artisan, le paysan, tous combattent la bourgeoisie pour sauver du déclin leur existence de classe moyenne. Elles ne sont pas révolutionnaires, mais conservatrices. Bien plus, elles sont réactionnaires, elles cherchent à faire tourner la roue de l'Histoire » (*ibid.*, p. 26).

collègues venant de milieux moins privilégiés que le sien – ou que le mien – et pour qui la précarité est encore plus frappante. Je me vois également plus poussé à m'inscrire dans une anthropologie politique du contemporain, critique et engagée. En même temps, je me demande de quelle manière ces ressentis personnels sont utiles d'un point de vue anthropologique : quel potentiel herméneutique peut-on attribuer à des affects comme l'indignation et la crainte pour le futur ?

Pris par ces pensées, installé dans cette cour bucolique, ce sera le tour de mon interlocutrice de me poser une question : « Et qu'en est-il du cas français ? Qu'est-ce qu'il se passera avec vous et vos collègues quand vous finirez votre doctorat ? » Certes, une bonne question.

8.6. Du postcolonial au global : quelques pistes de réflexion pour penser des destinations mouvantes

Compte tenu que mon intention n'est pas celle de faire une anthropologie de la survie, si je me permets le jeu de mots avec le susmentionné concept d'Abélès, c'est-à-dire une anthropologie pour laquelle l'étude de nos sociétés devient un récit d'annonciation de la fin du monde, il est important de mettre en avant le fait que mes interlocuteurs ne sont pas des objets passifs face à ce paysage de précarité. Tout d'abord, il est nécessaire de souligner que cette perspective critique envers les institutions est un élément présent dans le récit de mes interlocuteurs qui, de manière plus ou moins ambiguë et parfois non-dite, adoptent un ton ironique pour parler de ces institutions qui leur accordent une « opportunité ».

Masood, par exemple, que j'évoque dans le chapitre 3, a enseigné en Angleterre pendant deux ans après son doctorat, pour ensuite partir aux États-Unis et puis revenir en Angleterre. Et en parlant de son futur, il se montre prêt à partir ailleurs si de meilleures opportunités se présentent à lui : la *mobilité* devient une stratégie clé dans un contexte où ladite l'internationalisation prend toute sa place dans le jargon scientifique actuel. Comme plusieurs de mes interlocuteurs, Masood sait que la participation à des réseaux transnationaux signifie non seulement une participation systématique à des colloques internationaux et des projets de recherche intégrant plusieurs institutions du monde – comme ceux que je décris dans le premier chapitre de ma thèse –, mais aussi une forte disposition à partir ailleurs pour construire un réseau et accumuler de l'expérience qui lui permettront dans quelques années de postuler pour des postes en Europe ou aux États-Unis. En résulte une nouvelle vague vers des

destinations peu traditionnelles, mais qui deviennent fort représentatives de la nouvelle face des circulations académiques contemporaines : le Moyen Orient (spécialement le Qatar), l'Asie du Sud-Est (particulièrement Singapour) et la Chine (surtout Shanghai et Taiwan) figurent parmi les destinations plus communes en raison de nouvelles universités anglophones qui y sont créées ou des campus d'universités américaines qui s'y installent

En ce sens, les circulations ne sont pas uniquement de contraintes, elles sont aussi activement appropriées comme stratégies. Concrètement, cela signifie qu'un certain nombre de mes interlocuteurs transforment une dynamique d'enchainement de postes temporaires en une stratégie qui consiste à accepter des offres de postes stables, sous un régime de *tenure-track* ailleurs en gardant la perspective du retour. Pendant mon terrain, j'ai appris que deux de mes interlocuteurs, avec qui j'ai entretenu des échanges par mail, ont accepté une offre de travail respectivement dans le campus d'une université américaine au Qatar et dans une université locale de grande taille à Singapour. Par ailleurs, deux interlocuteurs ont fini par retourner en Inde, dans l'un des nombreux *Insititutes of Technology* et *Management* qui fleurissent en Inde et qui sont à la recherche de jeunes chercheurs ayant fait des études prestigieuses. Pendant mon terrain en Inde, j'en ai rencontré au moins trois qui avaient toujours le projet de s'installer en Europe ou aux États-Unis et pour qui l'Inde était une opportunité d'avoir une vie stable et confortable en même temps que des réseaux sont tissés par le biais de projets internationaux dont ils font partie.

Rappelons-nous que même Indira, avec qui j'ouvre le chapitre 2, qui a grandi au cœur de réseaux très prestigieux, doit faire le compromis d'enseigner dans une université canadienne alors que sa vie quotidienne, et même académique, se déroule en grande partie aux États-Unis. Plusieurs de mes interlocuteurs conçoivent ces filiations académiques comme un pas nécessaire pour l'obtention d'un poste dans une institution de leur choix. Par ailleurs, Masood prend acte de manière active de l'intérêt croissant que les universités du Nord Global manifestent envers des chercheurs du Sud Global, surtout depuis le début des années 2000. Dans nos conversations, il était clair que mes interlocuteurs sont conscients du fait qu'ils incorporent un capital culturel, symbolique, voire financier du moment où ils se montrent capables de mobiliser leur capital académique et symbolique pour amener des financements internationaux pour la recherche sur le Sud global. Mais aussi parce qu'ils fonctionnent comme les médiateurs des politiques scientifiques de coopération entre pays et universités, comme ceux que je mentionne dans le chapitre précédent entre l'Inde et le Royaume-Uni, et qui peut apporter des ressources conséquentes aux institutions.

C'est dire s'il faut aller au-delà d'une conception unidirectionnelle des circulations et rigide des projets de vie. Il faut aussi dépasser une vision territorialiste des mouvements, ancrée dans le nationalisme méthodologique qui pourrait voir dans le « retour » en Inde quelqu'un qui « rentre à la maison ». Si on pense en termes d'un espace qui, comme je le propose dans l'introduction de cette thèse, est constitué de circulations et relations plutôt que de frontières nationales, alors « retourner en Inde » s'inscrit dans un projet qui, à l'instar de tout projet de vie, se refait au fur et à mesure. Cependant, cela ne veut pas dire que des frontières n'existent pas, ou que la globalisation représente l'abolition des frontières pour ces chercheurs. Bien au contraire, elles sont bien réelles et imposent des contraintes symboliques (comme le fait d'être un étranger) et matérielles (comme la bureaucratie nécessaire pour y rester ou y travailler). Et ceci d'autant plus que les politiques scientifiques contemporaines actualisent une histoire postcoloniale des circulations en ré-signifiant ses asymétries géopolitiques. C'est pourquoi cette ère des circulations ne devrait être interprétée, comme il est souvent le cas, comme une « démocratisation » de l'enseignement supérieur.

Par le biais de récits et situations ethnographiques, ce chapitre a cherché à avancer deux arguments qui en réalité forment un seul et qui ont trait aux dites évolutions. Tout d'abord, je soutiens que ces transformations articulent des dimensions à la fois institutionnelles et subjectives, en s'appropriant un imaginaire postcolonial dans lequel certaine classe sud-asiatique éduquée et Anglophone est profondément ancrée. Si la précarité touche tout le monde, chercheurs locaux et les étrangers, il le fait de manière différente. Ce n'est pas anodin que nous voyons la création de politiques scientifiques spécifiquement conçues pour attirer ces chercheurs sud-asiatiques, en profitant de certains imaginaires et réseaux historiquement établis. Par ailleurs, la façon dont les différentes générations signifient leurs trajectoires, par exemple, au moyen de différents lexiques est expressif du passage d'un discours postcolonial à un discours global ou transnational. Alors que ceux qui sont partis au Royaume-Uni entre les années 50 et les années 80 employaient une grammaire remarquablement postcoloniale (l'indépendance, projet national, le retour en Inde), ceux qui sont partis depuis les années 90 se considèrent comme faisant partie d'une génération « transnationale ». Alors que les premiers se considèrent comme sujets postcoloniaux, le dernier en date s'identifient comme « citoyens du monde ». La mobilité indéfinie précaire devient une sorte de preuve de cosmopolitisme, une nouvelle façon d'inscrire à soi-même dans ces circulations intellectuelles historiques qui se rénovent.

Il n'est pas par hasard que ces transformations ont commencé dans les années 90, ce qui est aussi la période de la « néo-libéralisation » de l'Inde, marquée par la privatisation massive, la réduction des investissements publics dans l'enseignement supérieur et la précarisation du monde universitaire indien aussi. C'est précisément ce moment qui inaugure une nouvelle dynamique des relations universitaires entre ces deux régions du monde : aujourd'hui, non seulement l'Europe investit de grandes sommes d'argent dans l'expansion des centres sur l'Asie du Sud, mais aussi le gouvernement indien lui-même investit des millions de pounds dans les institutions britanniques les plus prestigieuses pour la mise en place des centres et chaires spécialisées sur la société indienne. À l'ère d'une profitable *économie de la connaissance* dont font partie les universités (Wright 2016), les nouveaux circuits de circulation de ce capital financier doivent être analysés dans leurs rapports aux nouvelles circulations du capital humain qui représente ces chercheurs. Comme je le montre dans le chapitre précédent, les nouvelles logiques d'investissement et le renouvellement de l'intérêt envers l'Asie du Sud n'est pas disjoint d'enjeux géopolitiques d'ordre économique, électorale et politique.

Par-là, et je voudrais insister sur l'importance de ce point, je n'ai aucune intention d'impliquer automatiquement les directeurs de départements et centres de recherche que j'ai rencontrés dans ces logiques de précarisation – et encore moins dans les alliances politiques avec le gouvernement indien. D'après mon travail de terrain, pendant lequel j'ai mené des conversations avec un nombre conséquent de chercheurs, je suis convaincu qu'il y a des visions à la fois scientifiques et idéologiques très différentes en jeu, et qu'alors qu'un certain nombre de ces chercheurs bénéficient des logiques de hiérarchie propres à la concentration de ressources financières et symboliques (je pense surtout au cas allemand), pour la plupart de ceux que j'ai pu rencontrer la précarisation de la recherche est un processus qui les dépassent. Ainsi, il ne s'agit surtout pas d'affirmer que, par le désir de construction d'un corps cosmopolite de chercheurs, ces départements et centres de recherche participent délibérément ou de manière opportune à la précarisation de la recherche. Il me semble que le discours du cosmopolitisme et de la circulation ample d'étudiants et chercheurs se fonde effectivement sur un projet d'échanges collaboratifs et de dialogues renoués entre ces différentes parties du monde. Mon argument consiste à montrer que ce projet est accaparé par les politiques scientifiques actuelles de néo-libéralisation de l'université. Quelle est la nature ethnographique des liaisons entre ces dimensions micro (de la gestion locale des institutions) et macro (de la conception et mise en place de politiques scientifiques de portée internationale) reste une question à laquelle je ne serai pas en mesure de répondre. Il n'empêche que, à ce stade de mes recherches, je suis

persuadé non seulement du rapport entre ces deux processus, mais également que, ensemble, ils récupèrent une histoire postcoloniale dans la construction d'un monde universitaire au goût des politiques néolibérales.

Quant à celles et ceux qui se situent à l'intérieur de ces dynamiques mouvantes, ils doivent s'impliquer dans un travail quotidien et délicat de réinvention de soi en relation avec ces imaginaires, projets familiaux et la place qu'on attribue à soi-même à l'intérieur de ce paysage postcolonial-transnational. Une partie de mes interlocuteurs finissent, par exemple, à retourner en Inde, où un marché croissant de l'enseignement privé assure des emplois bien rémunérés, y compris à des chercheurs étrangers qui y partent pour enseigner les élites indiennes qui ne partent pas en Europe. Une autre partie rejoint une vague associée au nouveau front d'expansion du capitalisme universitaire, à savoir vers les universités (souvent étasuniennes) nouvellement fondées en Moyen-Orient, Singapour et Shanghai. Dans le contexte de cette nouvelle géopolitique de la connaissance, cette actualisation des relations postcoloniales, qui finance en partie ces mobilités académiques précaires, une partie de mes interlocuteurs en viennent à adopter des stratégies de circulation intermédiaire qui visent à une carrière plus tardive en Europe ou aux Etats-Unis tout en évitant la situation de précarité.

8.7. Postface au chapitre 6 : #HAUTalk

À l'ère du *#HAUTalk*, les coulisses de la discipline en viennent, bien que de manière timide, à occuper la scène des débats publics sur la constitution de la discipline. Les pratiques de harcèlement moral et sexuel, patrimonialisme académique, relations hiérarchiques d'exploitation, carriérisme, productivisme et incorporation du langage managérial sont non seulement dénoncées, mais aussi interprétées à la lumière d'une pensée anthropologique qui devrait orienter nos pratiques professionnelles quotidiennes. Constater que les sciences sociales sont un espace social constitué par des relations inégales de pouvoir, genre, classe, race, capacités physiques et migratoires n'est plus un tabou bien que ce soit loin d'être devenu le truisme qu'il devrait l'être depuis longtemps maintenant. Mais que l'anthropologie soit devenue une simple carrière pour un certain nombre de chercheurs, une manière comme n'importe laquelle de jouir d'une vie de prestige et privilèges, n'est pas aussi étonnant que le fait que cela soit tacitement ou cyniquement accepté par ceux qui tiennent à une véritable déontologie professionnelle.

De même que Nayanika Mathur, *Associate Professor* à l'University of Oxford, je décris ma réaction à ces « révélations » impliquant HAU comme « Shocked, not surprised » (Mathur 2018). Et ceci parce que, comme le débat qui a suivi l'a montré, « on le savait tous » dans une certaine mesure, et si non dans le cas précis de HAU, dans plusieurs autres cas autour de nous. Mais #HAUTalk montre aussi le conservatisme du milieu anthropologique face à des pratiques précises abondamment dénoncées et par un nombre non-négligeable de chercheurs à tous les niveaux de leur carrière. À l'occasion d'une table ronde consacrée à cette controverse dans le cadre du Congrès de l'Association Européenne d'Anthropologie Sociale, en 2018, à Stockholm, un chercheur senior dirait que « we have to understand that Giovani was under a lot of pressure » comme quelqu'un que le connaît de près. Une autre chercheuse, qui faisait étalage du fait que son article vient d'être accepté pour un numéro de HAU, méprisait les dénonciations comme « une grande exagération ».

Cette position de *double-bind* de la part de chercheurs établis ne peut être négligée, vu qu'une bonne partie de ces anthropologues seraient certainement prêts à prendre parti si les mêmes genres de dénonciations, dans les mêmes termes et avec la même sorte de preuves, avaient eu lieu dans le monde « des natifs ». L'*Editorial Board* de HAU, de son côté, a publié une lettre pour le moins ambiguë où ils « wish to state our utmost condemnation of such practices and underscore our full support for anyone who has been affected » en même temps qu'on lit : « These are serious accusations, which must be thoroughly investigated. To the extent that they are verified, those responsible must be called to account. »

La question qui demeure est de savoir quelle sorte d'investigation est nécessaire et possible dans un tel cas, et combien de preuves il faut au-delà de ce qui a déjà été rendu public ? La réaction *de l'Editorial Board* de HAU est plus qu'un exemple bien accompli du conservatisme d'une catégorie soudée : il est l'expression de nouvelles formes raffinées de reproduction de relations asymétriques de pouvoir dans la recherche à l'ère de sa néo-libéralisation et bureaucratisation – et il ne faut oublier, biaisées en termes de genre, classe, caste, origine, handicaps, entre autres. Quand il a recours à un langage bureaucratique pour aborder un fait qui est éminemment politique – ou quand il demande du vérifiable alors qu'on parle de pratiques qui, on le sait, ne laissent pas de traces autres que l'empreinte sur la trajectoire d'un nombre de chercheurs qui vocalisent en chœur ces faits –, *l'Editorial Board* crée l'impression que les évidences, voire les preuves, nécessaires n'existent toujours pas alors qu'elles abondent. Qui plus est, on finit par suggérer que le seul langage légitime d'évaluation est celui des instances institutionnelles bureaucratisées.

Cela s'inscrit dans de nouvelles formes de rapports de pouvoir dans la recherche dans la mesure où on s'appuie sur un légalisme bureaucratisé qui semble caractériser de plus en plus la vie de l'université managériale. À cet égard, l'argument de Mathur fait mouche quand elle rappelle que Marylin Strathern, l'une des signataires de la lettre, est l'une des anthropologues à critiquer précisément ces dynamiques dans son livre *Audit Cultures* – que je cite dans ma thèse, d'ailleurs. Strathern dit ainsi, à propos de l'université managériale : « Only certain social practices take a form which will convince, one which will persuade those to whom accountability is to be rendered – whether it is "the government" or the taxpayer/public – that accountability has indeed been rendered. Only certain operations will count » (Strathern, 2000, p. 1-2). Or, ce que la lettre fait, c'est justement de déplacer un sujet éminemment politique, c'est-à-dire propre au débat public de la communauté professionnelle et de responsabilité de l'*Editorial Board* parmi d'autres instances de la revue, vers le giron de d'un corps supposément technique qui doit décider de la légitimité de ces récits.

Tout cela me rappelle aussi la critique de James Ferguson, qui dans son *The Anti-Politics Machine* (Ferguson, 1994) analyse certains « projets de développement » en Afrique pour montrer comment les discours de développement formulés par des experts finissent par dépolitiser des questions liées à l'accès à des ressources fondamentales à la vie sociale (comme l'eau et la terre) en même temps qu'il renforce le pouvoir bureaucratique qui est celui directement lié au pouvoir. Les expectatives, connaissances, expériences et demandes de la société civile dans son ensemble sont dorénavant sous la tutelle de la bureaucratie technique. Dans le cas du #HAUTalk, une décision qui est non seulement politique mais aussi déontologique est sous-traitée. On tergiverse sur des faits qui ont été systématiquement dénoncés. De même quant au silence face à une certaine économie morale qui semble remporter dans ce cas – et dans combien d'autres ? – selon laquelle ceux qui dénoncent sont faibles, ne sont pas préparés pour la vie académique, sont immatures, enfin, « don't have what it takes ». Cela concerne une économie morale dans le sens où tout se passe comme si la position de dénonciation ne pouvait pas être liée à un engagement éthique face à l'acceptation de ce qu'on considère inacceptable, tout en étant conscient du prix qu'on paie pour le faire. Heureusement, le *Board of Trustees* a pris une posture plus claire et conforme avec la gravité de ce qui a été rendu public, tout en étant soucieux de ne pas se lancer dans une chasse aux sorcières. Non seulement ses communiqués, mais aussi la décision annoncée de remplacement de l'éditeur, semblent prendre le cas plus au sérieux.

D'une certaine manière, #HAUTalk sert à faire avancer d'un pas la tâche nécessaire de désacraliser notre milieu ; mais non en termes d'un désenchantement de la discipline, de la remise en cause d'une magie propre au travail critique et imaginatif de l'anthropologie, et qui doit demeurer l'élan de la discipline, mais plutôt en termes des mystifications aveuglantes des rapports de pouvoir qu'aucune magie ne doit justifier. D'autant plus que ces pratiques d'appropriation abusive de telle magie pour l'exercice du pouvoir sont précisément celles qui ont l'effet d'affaiblir la croyance des néophytes dans la sacralité qu'on doit défendre. Si on veut pousser l'analogie avec cette nature magique de l'anthropologie plus loin, disons qu'il est crucial de lire la magie qui anime l'anthropologie de la même manière qu'E. E. Evans-Pritchard (Evans-Pritchard, 1976) l'a fait chez les Azandés, c'est-à-dire en montrant que son symbolisme n'est pas étranger aux positions d'autorité et de logiques de pouvoir.

Et si je mets le mot « révélations » entre guillemets c'est bien parce que ce qui est révélé n'est qu'en réalité une sorte d'évidence qui est dévoilée, si je peux me permettre le paradoxe. Il s'agit tout simplement de ce qu'on appelle désormais *open secrets*, ou « secret de Polichinelle ». Ce qui est révélé ici n'est pas l'existence de certaines pratiques et valeurs, mais plutôt qui sont les traîtres prêts à « vendre la mèche » (Bourdieu, 1984, p. 15) afin de rompre avec les logiques de silence qui fondent la reproduction du statu quo. Nous sommes toujours mal-à-l'aise à critiquer à la maison ce qu'on critique volontiers chez les autres. En partie, cette thèse porte sur une série d'*open secrets* de la vie académique aussi. Il s'agit d'une tentative de lire critiquement non seulement notre propre milieu, mais aussi notre propre formation, vu qu'une partie considérable de celle-ci consiste à apprendre à concilier la critique engagée des autres avec la naturalisation rationalisée de notre propre communauté. Et je dirais que cette seconde dimension est peut-être celle à laquelle on se dédie le plus, en y mettant une grande quantité d'effort refoulé, précisément parce que cela exige un exercice complexe de naturalisation en même temps qu'on prône *ad infinitum* l'autoréflexivité par rapport à ce qu'on fait. Voici un exercice mental demandant un grand investissement.

En ce sens, la difficulté de mettre au grand jour les accusations impliquant la Revue HAU, ou de la présente recherche, réside justement dans le fait qu'on parle de dynamiques qui sont excessivement évidentes et familières à la communauté scientifique. Par ailleurs, en tant que personnes ordinaires que nous sommes, nous dépendons de ressorts qui nous relient au monde et qui sont inévitablement signifiés par le biais de valeurs et pratiques naturalisées dans le rapport au travail qui est le nôtre. Si j'ai décidé de consacrer quatre ans de recherche doctorale à une réflexion systématique sur la discipline qui est la mienne, à travers le prisme de

cette même discipline, c'est bien parce que je me disais que le plus difficile est toujours de démontrer anthropologiquement ce qui nous est évident, justement parce qu'à priori on en sait déjà tout. Et c'est précisément par-là que je consolide progressivement en moi la certitude que celui-ci doit rester le rôle central de la discipline.

CONCLUSION DE LA PARTIE III

Si la *Partie I* de cette thèse s'est concentrée sur les transformations en termes des sujets et représentations qui constituent le milieu étudié, et sa *Partie II* s'est intéressée aux émotions et au corps, la *Partie III* a été consacrée aux trois sphères majeures et englobantes de la *vie académique* contemporaine, à savoir : (a) la signification de projets et trajectoires à travers le prisme de la théorie, (b) les discours sur l'engagement politiquement *avec* ou *en* Inde, et (c) la précarité. Ainsi, cette troisième partie a avancé dans le sens de penser des formes plus contemporaines d'articulation entre histoire, politique, épistémè, institutions et émotions. C'est la question de la vie académique, des manières dont une vie en mobilité peut être vécue dans un tel contexte social et institutionnel, qui s'est posée de manière plus directe. Et à l'instar de la première partie, j'ai travaillé dans le tissage d'un argument construit à partir de différentes méthodes d'analyse et points de vue.

Dans le chapitre 6, les notions d'appartenance sont interrogées à partir d'une sphère fondamentale de la vie académique, qui est précisément le travail d'écriture et de théorisation. Mais plutôt qu'une approche exégétique, textualiste, j'ai cherché à démontrer comment le texte peut être dans le cadre d'une enquête sur des chercheurs en sciences sociales, analysé comme donnée ethnographique : le texte est aussi un artefact qui exprime des valeurs et un rapport subjectif au monde et qui peut être interprété anthropologiquement. Plus qu'un mode de production de sentiments d'appartenance, ces inscriptions marquent aussi des positions politiques (par rapport à la diaspora, par exemple), ce qui ouvre des volets qui sont repris dans le chapitre suivant. Le chapitre 7 explore le rapport entre le travail académique et politique. Mais au lieu de penser vie et théorie, en montrant comment ce lien est traversé par le politique, dans le septième chapitre on examine le rapport entre vie et politique afin de faire apparaître leurs incidences sur la théorie. Ici, récit et situations de terrain sont mis en dialogue pour voir comment non seulement des subjectivités sont forgées dans leur rapport au politique, mais aussi la place des politiques scientifiques et pratiques institutionnelles dans ces enjeux. Finalement, le chapitre 8 fait converger le débat sur la *mobilité et la précarité* afin d'essayer de comprendre les enchevêtrements entre *politiques scientifiques et émotions*. Quelle vie académique est-elle possible, quelles stratégies professionnelles et émotionnelles sont-elles nécessaires, quels projets de vie sont-ils envisageables quand la précarité parvient à nous toucher tous ?

La *Partie III* s'est donc proposé d'avancer dans le cheminement argumentaire de cette thèse concernant la récupération de circulations postcoloniales par des politiques et pratiques de la dénommée « globalisation des sciences sociales ». Cela est le cas au niveau théorique, vu que si les études postcoloniales demeurent un champ privilégié de recherche pour les universitaires issus du Sud global, comme je le montre dans le chapitre 6, ils sont progressivement incorporés par de nouveaux courants comme les études globales, l'histoire globale, outre un champ conceptuel qui remplace le lexique postcolonial par celui du cosmopolitisme et du transnational. C'est aussi le cas au niveau des engagements politiques de mes interlocuteurs, qui ne voient plus leur attachement politique comme un projet postcolonial (c'est-à-dire, d'un pays qui vient de conquérir son indépendance) mais comme un projet transnational. Il en va de même pour les mobilités et projets de vie du moment que ces imaginaires de circulations historiques fournissent l'élan de la résilience face à une précarisation qui profite de ces *libido sciendis* qui ont trait à la postcolonialité. Si la question de la précarité clôt cette thèse, c'est bien parce qu'il me semble que, quoiqu'elle les affecte tous, la manière spécifique dont elle touche mes interlocuteurs fait qu'elle est l'aboutissement contemporain de cette transition d'un postcolonial vers un moment transnational diversifié culturellement et supposément plus symétrique au niveau des relations institutionnelles et théoriques. En somme, la *Partie III* a traité essentiellement de modes de construction de la vie dans un contexte épistémique, politique et institutionnel donné.

9. CONCLUSION GÉNÉRALE – DU POSTCOLONIAL AU GLOBAL

Cette thèse a examiné la circulation des chercheurs indiens en sciences sociales qui bâtissent une carrière en Europe, surtout au Royaume-Uni et en Angleterre. À partir d'une recherche ethnographique d'un espace de circulations composé d'institutions, réseaux et événements précis, j'ai proposé une analyse centrée sur les enjeux constitutifs des évolutions récentes de ces circulations. Je pars ainsi du constat que les années 2000 ont témoigné d'un tournant important et inédit de ces circulations et des relations institutionnelles académiques qui y sont associées, représenté par la transformation d'un modèle datant de plus d'un siècle et basé sur l'accueil d'étudiants indiens en Europe, vers une dynamique de recrutement de chercheurs indiens – ainsi que d'autres pays du Sud global. Dans ce contexte, cette enquête visait à comprendre les contours de ces transformations, leurs rapports à des évolutions historiques et institutionnelles plus amples, et surtout la manière dont ces circulations sont interprétées et vécues par les chercheurs en mobilité. Le fil rouge qui a cousu les liens entre ses différents chapitres et parties a été un questionnement sur les conditions à la fois historiques, institutionnelles et subjectives de ces circulations, avec un intérêt prononcé pour les modes possibles de vie académique dans un tel contexte. Autrement dit, la réflexion proposée a cherché à comprendre comment ces vies, imbriquées dans ces processus macrosociologiques et historiques, sont forgées dans leurs dimensions les plus concrètes telles que les émotions, les affects, les corps, l'engagement politique, la précarité, enfin, les conditions sociales et subjectives de construction d'une vie consacrée et conçue autour du travail académique.

Progressivement, spécialement pendant sa rédaction, j'en suis venu à voir le présent texte comme une sorte d'exercice kaléidoscopique. Je suis conscient du fait que, avec cette métaphore, je prends le risque non-intentionné d'accorder un ton postmoderniste à mes recherches. Nonobstant, et parce que je ne crois pas que certains courants aient le monopole de certaines figures de style, ce qui est important dans cette idée est simplement le fait que chaque chapitre peut être vu comme un mouvement de rotation d'un kaléidoscope qui réarrange l'ensemble d'éléments qui constituent mes questions d'enquête. Ce faisant, de nouveaux modes de compréhension d'une même question deviennent possible. Parmi les petites pièces qui composent ce jeu figurent les réseaux, les marqueurs sociaux (de classe, origine, genre, caste et génération), les émotions, le politique, les subjectivités et la précarisation de la vie. Chacun de ces éléments connait une centralité variable dans chacun des chapitres, mais ils en sont toujours constitutifs. C'est cette perspective qui permet de lier les trois parties

de cette thèse, consacrées respectivement à la constitution sociale des réseaux académiques, la place des corps et des émotions pour la compréhension de ceux-ci, et les sentiments d'appartenance et la précarité actuelle.

Outre mon désir d'articuler un certain nombre de questions qui me paraissent normalement évacuées ou discutées isolément, un tel aspect apparemment fragmentaire de la structure globale de la thèse est partiellement dû à sa nature éminemment exploratoire en termes méthodologiques et épistémologiques : non seulement parce qu'il s'agit de l'ethnographie d'un terrain étudié seulement historiquement ou biographiquement, mais aussi parce que ma position épistémologique m'a conduit à interroger des questions souvent *non gratae*. Néanmoins, en même temps que je me suis souvent interrogé sur la cohérence interne de la monographie, fondée sur une certaine idée d'unicité d'un texte qui se construit pas à pas, il a toujours prévalu en moi la conviction que certains liens devraient être tissés. Je n'ignore pas le fait que certains de ces liens demanderaient un développement plus poussé. La discussion finale sur la précarité et les subjectivités en est probablement un bon exemple, puisque ce chapitre ouvre plus de questions qu'il n'y répond. Ce n'est donc pas un hasard s'il clôt la thèse, fonctionnant en réalité comme une ouverture à des recherches futures consacrées à des processus en cours et auxquels les sciences sociales contemporaines s'intéressent de plus en plus[145].

Quoique les récits autours des trajectoires de mes interlocuteurs aient occupé une place centrale ici, mon objectif n'a jamais été de me consacrer à une recherche prosopographique ou particulièrement centrée sur des trajectoires, mais plutôt de me baser sur celles-ci comme l'un des matériaux fondamentaux d'une ethnographie de la vie académique. Ainsi, ces récits ont été mis en valeur par la combinaison avec des situations ethnographiques précises outre des textes ayant, eux-aussi, le statut de matériaux ethnographiques. Ce faisant, ce travail se distingue des recherches sociologiques existantes sur les circulations de chercheurs, ou des études en migration, souvent essentiellement quantitatives et accordant très peu de place à ces dimensions qui ne peuvent être explorées qu'à l'aide d'une anthropologie du sensible et de l'ordinaire[146]. L'importance de ces récits réside surtout dans leur potentiel pour le saisi de tensions et non-dits

[145] Les ouvrages et dossiers de revues portant sur la précarisation sortent à un rythme croissant. Depuis la rédaction de ce chapitre de ma thèse, au moins deux dossiers sur ce sujet ont été publiés dans la revue *Dialectical Anthropology* (Lazar et Sanchez, 2019) et *Émulations* (Mazières-Vaysse, Mensitieri et Tasset, 2018). Pour ne pas mentionner le grand nombre de colloques, séances de conférences et séances plénières organisées autour de cette thématique.

[146] En guise d'exemple, on peut citer les travaux de Meyer (2004), Meyer, Kaplan et Charum (2001) et Washbrook (2013).

propres aux évolutions dont il est question dans cette thèse, et qui sont, à leur tour, en grande mesure, le résultat de l'émergence de nouveaux sujets dans le milieu qui engendrent l'apparition de nouvelles représentations, débats, pratiques et discours.

L'argument central avancé ici est qu'un ensemble d'imaginaires, réseaux et institutions constitutives d'une longue histoire coloniale et postcoloniale de relations académiques a été appropriée par des politiques et pratiques académiques contemporaines, tout en étant réactualisée à travers l'idée de globalisation et de transnationalisme. Je souligne que cela ne signifie pas que les personnes, réseaux et institutions qui y participent du côté Sud sont des entités passives qui ont été accaparées par la géopolitique de l'Europe ou des États-Unis. Comme je l'explique dans l'introduction de cette thèse, Delhi et Londres sont considérées ici comme étant des lieux également constitutifs de cet espace symbolique conceptuellement défini et construit par ces circulations. Si, comme le dit Gayatri Spivak, « Europe is part of a much larger world now » (Spivak, 2014, p. 194), la définition même de l'Europe moderne est enracinée dans ses rapports historiques avec l'Inde —dans la construction de la science moderne, par exemple (comme le montre Kapil Raj [2006])— ainsi que d'autres anciennes colonies (comme le montre Stuart Hall [1997] pour la construction de l'identité culturelle britannique). De même, le milieu scientifique contemporain européen (ainsi que celui, états-unien), qui est maintenant habité par ces personnes et qui se rénove par le biais de nouvelles formes de « partenariat » académique entre institutions et pays, se transforme-t-il aussi. Et celui-ci ne se transforme pas uniquement parce qu'il incorpore ses marges dans un rapport binaire entre un centre actif en expansion et une périphérie passive en processus d'intégration, mais aussi parce que des générations de chercheurs indiens ont compris qu'ils étaient plutôt au cœur de certaines dynamiques de production de connaissances et institutions, et qu'ils ont su capitaliser sur cette double position.

Cependant, cela n'efface pas les relations asymétriques de pouvoir dans toutes ses formes (politiques, économiques, de prestige et épistémiques), contrairement à certaines perspectives excessivement optimistes quant à la nature disruptive de la globalisation[147]. Et le résultat d'une telle conjonction n'est en rien anodin pour mes interlocuteurs, qui se construisent

[147] J'inclus dans cette liste les premiers travaux de Nestor Garcia Canclini (1995) et d'Arjun Appadurai (1996). Quant à ce dernier, Simon During lui adresse la critique suivante : « In the work of Arjun Appadurai we have at least a theory of cultural globalization brushed by post-structuralism – a celebratory rather than a critical globalism – in which the global – as the outcome of new communication technologies, and as marked by particular flows or "scapes" out of which imagined worlds are built from various, disjunct, continually mutating perspectives – constitutes a radical departure from the colonial » (During, 2000, p. 387-388).

subjectivement et bâtissent une vie au milieu d'un transit qui n'est pas seulement géographique mais aussi symbolique et intime. Comme j'ai cherché à le montrer tout au long de cette thèse, ceci s'exprime par le langage, les émotions, la politique, la théorie et les conditions les plus concrètes de l'existence qui sont mises à l'épreuve par la précarisation de la vie académique.

La division de cette thèse a été conçue de manière à démontrer cet argument en trois mouvements. La première partie, intitulée *Anciennes et nouvelles formes de vies académiques : réseaux, lieux de formation et expériences vécues*, a été consacrée à restituer ce passage du postcolonial au global par l'émergence de nouvelles représentations et sujets dans le milieu qui constitue mon terrain de recherche. En ce sens, le chapitre 1, *Espaces de circulations postcoloniales : restitutions ethnographiques et historiques*, a apporté une série d'éléments qui sont progressivement repris au fil de la thèse. Ce chapitre a accordé la spatialité, la chair et les repères historiques nécessaires à la construction d'une image des réseaux qui constituent le milieu ethnographié. Je montre que cet espace de circulations est composé de sites et trajectoires anciens et divers qui incarnent, dans leur diversité-même, ces transformations historiques.

Le chapitre 2, *Tisser les réseaux : les héritiers et les « hustlers »*, a scruté les représentations autour de l'« intellectuel indien », en les envisageant du point de vue de ces « héritiers » qui habitent historiquement cet espace de circulations. Ici, des représentations plus ou moins dominantes sur le milieu académique en question sont explorées en relation avec les trajectoires sociales de mes interlocuteurs. Classe, origine régionale et caste sont au cœur de ce chapitre pour la compréhension de l'image de l'« intellectuel indien » moderne. L'œuvre de Fuller et Narasimhan (2014) illustre à quel point la naturalisation des affinités de caste influe sur la théorie produite au sein de ce champ de recherche. Avec Binoy, ce chercheur qui a été baigné depuis son enfance dans la littérature de Tagore, j'avance mon argument sur l'existence jusqu'à présent d'une image particulière de l'« intellectuel indien » fondée sur un imaginaire de cosmopolitisme et érudition profondément liés à des origines de caste et classe, outre le genre.

Le chapitre 3, nommé *Nouveaux sujets, nouvelles représentations : la contestation des « élites »,* nuance la dominance des représentations évoquées dans le chapitre 2 par sa mise en perspective avec des contestations et nouvelles représentations. Les transformations institutionnelles et politiques qui rendent possible l'émergence de ces nouveaux sujets sont examinées de plus près, autant du point de vue de ces nouveaux-arrivants « parvenus », ces *débrouillards*, que de ceux qui ont bénéficié de leur position sociale aisée et qui reconnaissent leurs privilèges. Avec Naranappa, cet ancien étudiant de la Doon School, nous voyons

comment « things changed a lot » : le sentiment d'aisance et assurance qui marquait une génération issue de familles bien connectées socialement est désormais mitigé par la conscience de la concurrence beaucoup plus élevée à l'heure actuelle. En quelque sorte, cela pose les bases pour la discussion que je développe dans le chapitre 8 de la troisième partie, au sujet de la précarité, où il est question de la peur face à la possibilité de *downward mobility* qui hante une partie considérable de mes interlocuteurs. La figure d'Ambedkar, intellectuel et homme politique qui participa à la lutte anti-caste en Inde, est mise en avant comme symbole de la redécouverte théorique et politique de figures alternatives à un imaginaire éminemment brahmane de l'« intellectuel indien ».

La Partie II de la thèse, intitulée *Les mots, les émotions, les corps*, cherche précisément à nuancer l'idée que ces nouvelles formes d'organisation de la mobilité académique, prétendument méritocratique, plus accessible et symétrique, rompent avec les logiques de classe, caste, origine et genre qui ont marqué les relations intellectuelles dans leurs formes postcoloniales. En m'appuyant sur une anthropologie des émotions, j'examine dans les chapitres 4 et 5 les manières dont ces hiérarchies sociales persistent à travers une sensibilité quotidienne qui est d'autant plus puissante que leur existence est niée. À partir d'une série de situations ethnographiques, je soutiens que le silence peut être élevé au statut de matériau ethnographique dans la construction d'un savoir anthropologique de ce qui n'est pas dit. Ces chapitres sont importants pour l'argument général de la thèse car ils montrent comment les tensions propres à ces récupérations historiques se réalisent dans les corps et par les émotions. Ils se veulent, en un certain sens, une fenêtre ouverte sur une réflexion future sur les subjectivités caractéristiques de ces vies académiques mobiles, subalternisées et précaires, esquissée dans cette thèse.

La Partie III de la thèse, intitulée *Construire une vie académique aujourd'hui : récits, politique et précarité,* a donné suite à l'argument central par une mise en analyse de trois dimensions que je juge fondamentales dans ce glissage sémantique, institutionnel et subjectif du postcolonial au global : les sentiments d'appartenance, la politique et les conditions concrètes (précaires) de construction d'une vie. Le chapitre 6, *Habiter le postcolonial : théorie, littérature et trajectoires*, a ouvert cette partie par une série de considérations d'ordre plus théoriques, mais qui servent à préparer la discussion plus ethnographique qui suit sur l'engagement politique. Dans ce chapitre, j'ai démontré comment le binôme postcolonial/global se traduit dans la production théorique de ces chercheurs. S'il faut souligner l'aspect plus important de ce chapitre pour l'argument général de la thèse, c'est qu'il montre que ce glissement dont je parle

s'opère dans leur travail de production théorique-même, mais pas seulement : dans la mesure où théorie et image de soi sont profondément imbriquées, elles s'articulent aussi dans l'expression de subjectivités qui se construisent en rapport à des grands récits historiques et qui sont signifiés par « la théorie ». Quoique ce chapitre adopte une démarche plus surplombante, sa fonction est celle de donner une sorte de concrétude textuelle à ces subjectivités, en accordant un statut de matériau ethnographique à ces textes. Par ailleurs, en explorant la tension entre le paradigme postcolonial et le paradigme diasporique, et leur lien avec la construction de positions politiques, ce chapitre a permis un passage vers celui qui le suit, où est privilégiée une perspective plus ethnographique.

Le chapitre 7, *Engagements politiques avec la politique transnationale : subjectivités politiques en contexte de mobilité*, a montré comment ces vies en mobilité sont transformées par les nouvelles dynamiques qui caractérisent les politiques scientifiques, institutionnelles et électorales. Par une analyse qui met en perspective des récits générationnels parfois très distants (entre ceux qui sont partis en Angleterre dans les années 1950 et ceux qui y sont à présent), je montre qu'une des caractéristiques majeures de cette nouvelle articulation, pour ces chercheurs indiens en Europe, est son enchevêtrement entre circulations académiques et politiques nationalistes transnationales. Son importance pour l'argument général de la thèse réside dans la restitution de la construction contemporaine, à travers le prisme de la politique, de cet espace dans lequel se développe mon terrain. Si, comme je le dis dans l'introduction, mon terrain est constitué non seulement de territoires nationaux, mais d'un espace conceptuellement défini et constitué par les circulations dont il est question dans cette thèse, l'idée d'engagement politique depuis l'Europe nous donne alors des éléments concrets pour comprendre les outils de production de cet espace. Dans la mesure où la nation indienne est forgée transnationalement en Europe, être un chercheur indien en Europe implique être un citoyen indien en Europe. Ainsi, le remplacement de la notion d'un « sujet postcolonial » par, comme je l'ai montré, celle d'un « citoyen du monde » prend tout son sens. Quand Narendra Modi et la diaspora indienne forgent la nation indienne depuis le Royaume-Uni, et que David Cameron prend acte du fait que cette nation indienne constitue comme jamais la nation britannique, il n'y a plus besoin de « rentrer » pour contribuer au projet sociétal indien.

Futurs mouvants : précarité et mobilité académique est le huitième et dernier chapitre de cette thèse. Il synthétise cette récupération d'un monde postcolonial par le discours de la globalisation dans son aspect plus holistique, c'est-à-dire à la fois historique, institutionnel et subjectif. Et ceci d'autant plus que ce chapitre s'est concentré sur une mise en valeur par les

institutions comme marque du temps présent, celle de mobilité, ainsi que sa corrélation avec une autre marque du contemporain, celle-ci guère mise en valeur, qui est celle de la précarité. La précarité me semble spécialement constitutive de ces démarches sémantiques et institutionnelles analysées dans cette thèse dans la mesure où elle s'avère un type de *fait social total* des connections contemporaines entre les sociétés européenne et indienne : elle touche de manière synchronisée les sphères de l'économique, du professionnel, des subjectivités, du politique, des émotions, de la parenté et de la conjugalité, des projets de vie... Ce chapitre a ainsi démontré comment des vies contemporaines sont forgées, comment ces expériences d'ainsi-dite mobilité sont vécues et interprétées et quelles stratégies doivent être adoptées au plan personnel – plutôt que collectif – pour pénétrer un milieu dans lequel le détachement du local est preuve de cosmopolitisme. La souffrance qu'éprouvent certains de mes interlocuteurs peut être ici comprise comme signe de subjectivités contemporaines qui, malgré leurs *high skills* et leur conscience à propos des questions sociétales plus amples, ne parviennent pas toujours à transformer leur condition individuelle en action collective et politique créatrice de solidarités.

Par ailleurs, le chapitre 8 fait apparaître autrement l'argument central de cette thèse : en y évoquant ces nouvelles destinations, ces sortes de destinations mouvantes dans un projet de vie qui ne cesse de se recomposer en fonction d'un futur qui ne se donne à voir que de manière précipitée, on a vu que ces relations postcoloniales se réactualisent par l'apparition de nouveaux centres académiques qui attirent ces chercheurs au Moyen Orient, en Chine et en Asie du Sud-est. Ces nouvelles frontières d'expansion du marché académique néolibéral représentent aussi les nouvelles formes de circulation au sein d'un empire économique qui n'est plus le même, mais qui, comme c'était le cas au XIXe siècle, sait s'approprier un système complexe de formation de main d'œuvre historiquement qualifiée à être exportée et mobilisée. Il s'avère aussi un type de *fait social total* dans la mesure où la précarité concerne tout le monde, même si de manière variable selon les ressources symboliques et économiques dont nous disposons, en étant une actualisation importante de ces relations qui, en quelque sorte ne sont plus fondées sur la fierté des privilèges, dont on faisait étalage sous la forme d'un statut social. Avec le discours de l'accès démocratisé à des réseaux qui sont dorénavant conçus dans le cadre de politiques méritocratiques et soi-disant plus symétriques, ceux qui ont historiquement bénéficié des relations académiques postcoloniales se retrouvent face à une situation qui peut être comparée à une épée à double tranchant. Cela ne veut pour autant dire que les privilèges de ces liens historiques ne jouent plus un rôle fondamental, car bien au contraire ils sont plus importants que jamais. Ils s'actualisent dans la recrudescence des inégalités, représentées ici par

l'écart entre ceux qui ont un poste et ceux qui n'en ont pas. La précarité parle d'une nouvelle façon de construire une *vie* au sein de cet espace de circulations, d'histoires, d'imaginaires et de projets. La manière dont la précarisation galopante de la recherche s'approprie ces circulations historiques au bénéfice de ce glissement sémantique des dynamiques classées « postcoloniales » vers un monde « global » accomplit, je le soutiens, ce passage par l'instauration d'un régime de vies précaires.

9.1. Limites et pistes de recherche

De manière importante, un certain nombre des questions soulevées dans cette thèse demeure à être développé davantage dans le cadre de recherches futures. Tout aussi importante est la nécessité d'identifier quelles sont ces questions de manière à envisager de possibles pistes de réflexion. En tant que premier exercice systématique de la recherche, une thèse pose les bases d'un projet scientifique qui peut s'avérer aussi long qu'une vie. Nonobstant, à cela s'ajoute le fait que la présente enquête à porté sur un thème jamais ethnographié outre le fait qu'elle a eu recours à des démarches méthodologiques variées et parfois risquées. Si j'emploie le mot « risquée » c'est parce que je pense à un passage précis des textes de Jeanne Favret-Saada. Un jour, contrainte de participer activement à la sorcellerie, elle hésite :

> Au début, je n'ai cessé d'osciller entre ces deux écueils : si je "participais", le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est à dire le contraire d'un travail ; mais si je tentais d'observer, c'est-à-dire de me tenir à distance, je ne trouvais rien à « observer ». Dans le premier cas, mon projet de connaissance était menacé, dans le second, il était ruiné. (Favret-Saada, 1981, p. 153)

Pendant ces années de recherche, je me suis souvent posé des questions sur la faisabilité de ce projet, qui me semblait parfois destiné à l'échec. Comme j'ai longuement discuté dans la deuxième partie de cette thèse, une telle sensation de ruine imminente avait trait à mon souhait d'explorer ethnographiquement un terrain fondé sur des soi-disant « secrets » à la fois très connus de tous mais toujours indicibles. Et, je dois l'avouer, même la rédaction de ces lignes de conclusion est, pour un doctorant qui « vend la mèche », un exercice de maîtrise du dicible. Cependant, outre les questions déontologiques et qui touchaient ma propre position en tant que jeune chercheur, je m'interrogeais aussi sur la cohérence théorique des questions posées, des moyens pour trouver des réponses à ces questions, ainsi que des cadres théoriques auxquels j'avais recours pour les traiter. Et pour moi, ces deux dimensions, c'est-à-dire la faisabilité et la cohérence théorique de la thèse, étaient organiquement liées : m'aventurer dans certaines

méthodes et théories était la seule manière d'avancer sur certaines interrogations. Et parce que ma formation épistémologique première, et après tout la plus constitutive de mes démarches intellectuelles, est celle de la critique féministe, je gardais toujours à l'esprit ces mots de Nicole-Claude Mathieu, déjà cités au début de cette thèse et auxquels je voudrais retourner :

> Une question "bien posée" peut n'être que le vain raffinement d'un discours creux mais assis sur la plénitude du pouvoir, une question "mal posée" dévoiler un questionnement... vertigineux devant le vide épistémologique ! (Mathieu, 1991, p. 140)

Plus précisément, ce sentiment d'incertitude était dû au fait que le prisme à travers lequel je lisais mon terrain était composé de trois questions centrales qui me paraissaient essentielles, mais qui ne convergeaient que progressivement dans l'interprétation de mon terrain de recherche. Deux de ces questions apparaissent de manière assez réitérée au long de cette thèse, alors que la troisième reste moins développée, à savoir : la question de la reproduction des élites (d'un point de vue bourdieusien), la postcolonialité (et son rapport au discours transnational) et le néolibéralisme (représentée par la problématique de la précarité). Si les deux premières sont assez théorisées et documentées, cette dernière émerge dans le dernier chapitre de la thèse sans une conceptualisation plus murie. Or, le néolibéralisme me semble être au cœur des évolutions contemporaines dont il est question ici. C'est la raison pour laquelle je voudrais m'attarder sur quelques considérations à ce sujet, tout en sachant qu'elles relèvent de pistes de recherche à être développées dans l'avenir. Dans les lignes qui suivent, je me consacre à un exercice de déploiement d'un certain nombre d'idées encore peu cristallisées, en état de « chantier », et que je voudrais discuter avec mes lecteurs et lectrices.

Du postcolonial au... néolibéral ?

> Ultimately, the postcolonial and neoliberal frameworks will begin to converge, as most postcolonies will, through one or another mechanism, be neoliberalized.
>
> Sherry B. Ortner, « On neoliberalism ».

L'un des arguments centraux de cette thèse soutient l'existence d'un passage d'un discours postcolonial à un autre identifié comme global ou transnational en ce qui concerne les pratiques discursives de signification de ces circulations, autant de la part de mes interlocuteurs

que des institutions scientifiques. Ce constat est basé sur les récits de mes interlocuteurs qui, comme je le montre au long des différents chapitres, incorporent un clivage générationnel entre la période postindépendance et celle post-libéralisation de l'Inde. C'est-à-dire que j'accorde ici une grande importance au discours de mes interlocuteurs, en hésitant d'avancer des interprétations macrosociologiques qui pourraient avoisiner les pratiques de surinterprétation. Il n'empêche que le dernier chapitre de la thèse, qui porte sur la précarité, laisse voir une critique sociologique du néo-libéralisme qui est partiellement développée ou, pour le dire autrement, est annoncée sans être véritablement énoncée. En réalité, quand j'affirme dans le chapitre en question que le discours postcolonial est récupéré dans le maintien de circulations académiques précaires, je souhaite dire que le discours sur le cosmopolitisme et la globalisation sont devenus de simulacres du néolibéralisme accablant qui s'accapare de l'université. Or, quoique j'y parle de néolibéralisme à l'université à plusieurs reprises, il faut reconnaître qu'une conceptualisation anthropologique plus pointue du terme serait nécessaire pour que l'argument puisse être développé davantage. À vrai dire, quoique le terme *néolibéral* fasse fortune en anthropologie aujourd'hui, je n'ai jamais été convaincu de comprendre la signification *distinctement anthropologique* de ce concept, qui m'a toujours semblé nécessairement différente de celles données par les économistes et par les politologues, à leur tour souvent floue, peu empirique et excessivement vaste (Brenner, Peck et Theodore, 2010 ; Ganti, 2014). En partie, c'est la raison pour laquelle je parle d'un passage du postcolonial *vers le global* plutôt que *vers le néolibéral*. Autrement dit, c'est la raison pour laquelle je ne réalise pas moi-même le passage qui va du *discours de mes interlocuteurs* à *l'interprétation plus analytique* qui, à mon sens, consisterait à argumenter l'existence d'un processus d'appropriation néolibérale de l'expérience postcoloniale.

Par ailleurs, je suggère l'existence d'un processus de reconfiguration de subjectivités, en affirmant que ces évolutions historiques ont produit une refondation malaisée de modèles de sentiments d'appartenance et d'image de soi. De même, il me semble que ce constat contient en soi une idée fondamentale mais qui demande à être mieux explorée et démontrée en termes à la fois historiques et ethnographiques. Et ceci d'autant plus que je suis convaincu que la subjectivité est un lieu, pour ainsi dire, privilégié de rencontre entre l'expérience postcoloniale et celle néolibérale. Ainsi, je voudrais ici poser quelques bases permettant de penser ensemble ces deux questions, en cherchant quelques définitions et lectures qui peuvent ouvrir la voie à des considérations théoriques qui ne tombent pas dans la piège de l'analyse surplombante et générique du néolibéralisme. Mais, pour ce faire, il faudra forcément passer par des débats

conceptuels et épistémologiques afin qu'on puisse définir les liens entre postcolonial, global et néolibéral. Ces clarifications devraient nous permettre de forger une grille d'analyse cohérente pour une compréhension véritablement enracinée dans le terrain.

Dans les lignes qui suivent, je bâtis progressivement, étape par étape, une compréhension possible de l'articulation entre ces trois volets de réflexions (postcolonialité, globalisation et néolibéralisme) dans l'étude des circulations qui font l'objet de cette thèse. Pour ce faire, je suis 5 étapes qui me permettront d'esquisser une synthèse de ces relations, à savoir :

1. Qu'est-ce que la globalisation pour le postcolonial ?
2. Qu'est-ce que le néolibéralisme pour l'anthropologie ?
3. Qu'est-ce que le postcolonial pour les critiques du néolibéralisme ?
4. Postcolonialisme et néolibéralisme : une rencontre subjective
5. Éducation, postcolonialisme et capitalisme : entre la mobilité et la reproduction sociale

1. Qu'est-ce que la globalisation d'un point de vue postcolonial ?

Dans son essai sur l'histoire de l'Amérique Latine, publié en 1971, Eduardo Galeano restitue historiquement cinq siècles d'exploitation économique du continent. L'écrivain tisse ainsi, dans ce livre devenu classique pour les études postcoloniales latino-américaines, un lien historique entre les premières activités d'exploration coloniale à partir du 16e siècle (le bois, l'or et l'argent), passant par la monoculture d'exportation de la canne à sucre et du café, jusqu'au système financier moderne géré par des institutions comme la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International au XXe siècle. Cet ouvrage s'inscrit ainsi dans une littérature qui établit un lien étroit entre l'exploitation de la période coloniale, basée sur l'économie mercantiliste, et l'exploitation contemporaine propre à un impérialisme néocolonial, basée sur les nouvelles *commodities* (le soja, la cellulose et le pétrole) et l'économie financiarisée. Nous passons aussi, à partir du XIXe siècle, d'un modèle d'extraction de richesses par l'occupation proprement coloniale vers le parasitisme économique assuré par le système de la dette internationale et de l'interventionnisme politique et souvent militaire. En somme, dans cette perspective, la globalisation serait une actualisation historique des relations asymétriques sur lesquelles se fondait le colonialisme.

> Pour que l'impérialisme nord-américain puisse intégrer, aujourd'hui, pour régner en Amérique Latine, il fut nécessaire que l'Empire britannique contribue, hier, à nous diviser aux mêmes fins. (Galeano, 2004, p. 334, *ma traduction*[148])

Qui plus est, au-delà de la célèbre formule historique selon laquelle la globalisation aurait été accélérée par la chute du mur de Berlin, cette globalisation des multinationales serait l'antithèse du caractère éminemment internationaliste du projet socialiste. Ainsi, la globalisation impose son hégémonie sur l'imaginaire autours des circulations et de la remise en cause des frontières, comme seule forme possible d'internationalisme. Ce sont des formes diamétralement opposées de remise en cause de frontières : le transnationalisme financier des années 1990 n'est en rien similaire au projet pan-américaniste de Simon Bolivar au XIXe siècle. Cette mise en perspective est réalisée par Robert J. C. Young (2003) qui dans son analyse postcoloniale de la globalisation oppose, d'un côté, l'internationalisme caractéristique des luttes anti-impérialistes (souvent socialistes) du XXe siècle en Afrique et en Amérique Latine et, de l'autre, la postérieure exploitation transnationale des ressources naturelles et humaines opérée par des entreprises comme Nestlé et McDonalds partout dans le monde. Le fil qui relie ces deux moments historiques étant la continuité des profondes clivages intercontinentaux sur les plans économiques, politiques et technologiques, la globalisation serait devenue la nouvelle expression de la « nature dialectique du capitalisme » et sa capacité à s'adapter afin de maintenir ses structures de reproduction des inégalités internationales. Cette conception de la globalisation est bien représentée par les positions prises par Eduardo Galeano : « Depuis la découverte jusqu'à nos jours, tout s'est toujours transmuté en capital européen ou, plus tard, nord-américain, et en tant que tel s'est accumulé et s'accumule toujours dans les lointains centres du pouvoir » (Galeano, 2004 [1971], p. 16, *ma traduction*[149]).

Cette même perspective latino-américaine est partagée par des auteurs intéressés au cas sud-asiatique. En discutant de la montée des classes moyennes post-libéralisation en Inde, surtout celles associées aux technologies et l'information et l'informatique, Jackie Assayag (2005) suggère que la « mondialisation » creuse les inégalités en Inde en même temps qu'elle donne une nouvelle vie à des élites (de classe et caste) qui ont toujours bénéficié des

---

[148] L'original, en espagnol : « Para que el imperialismo norteamericano pueda, hoy día, integrar para reinar en América Latina, fue necesario que ayer el Imperio británico contribuyera a dividirnos con los mismos fines » (Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, 1994 [1971], p. 334.

[149] L'original, en espagnol : « Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder » (Galeano, 2004 [1971], p. 16).

dynamiques coloniales. Ces élites, rappelle-t-il, ont été formées pour intégrer des modèles économiques et styles de vie « occidentaux ». Ce modèle d'alliance idéologique et politique avec un projet global « occidental » se prolonge ainsi dans les relations que les classes moyennes d'aujourd'hui, résultat elle-même d'un processus postcolonial de construction nationale. De ce point de vue, ces classes moyennes désireuses de rejoindre la scène des flux de capitaux transnationaux, joueraient un jeu de reproduction d'idéologies néolibérales, toujours déguisées d'innovation culturelle en matière de cosmopolitisme.

Sankaran Krishna (2009) est l'un de ceux qui associent plus directement l'histoire coloniale non seulement aux dynamiques globalistes, mais aussi néolibérales. L'Inde, nous dit-il, est passée d'une terre exotique de monumentale richesse au XVIe siècle à un pays associé, cinq siècles plus tard, à la misère et aux maladies. Selon Krishna, l'histoire de ce déclin se confond inévitablement avec l'histoire des relations entre « the West and the non-Western world » :

> This book is about two competing stories that seek to explain or make sense of this historical development – the narratives of modernization and underdevelopment. It argues that neoliberal globalization is the latest intellectual heir of the first story, namely, modernization, and postcolonialism is the child of the second story, that of underdevelopment and of resistance to the story of modernization.

Dans cette optique, « globalisation néolibérale » et postcolonialisme sont, sur le plan historique, les deux côtés d'un même médaillon. Politiquement, le premier se caractérise par un mouvement global d'imposition de modèles capitalistes de consommation et production, alors que le deuxième s'élève comme une forme de résistance aux inégalités et relations d'exploitation engendrées par le premier. Si la globalisation néolibérale est une tentative de naturalisation et dépolitisation des logiques du marché, le postcolonialisme est l'effort de politisation et dénaturalisation de ces mêmes logiques. Bien que Krishna emploie les termes globalisation et néolibéralisme dans une seule expression, à savoir globalisation néolibérale, il souligne une distinction entre celle-ci et le terme *globalisation* tout court : alors que ce dernier parle d'un processus d'ordre à la fois économiques et socio-culturelles, le premier désigne les dimensions purement économiques de ces évolutions constitutives de l'époque actuelle. Ce type de bornage du néolibéral au domaine de l'économie est plus commun qu'il ne devrait être et constitue l'une des difficultés pour un traitement anthropologique de la question[150]. En réalité,

---

[150] Que les échanges économiques soient au cœur de la vie sociale est un entendement bien consolidé en anthropologie grâce à des textes comme *L'essai sur le don* (Mauss, 2007 [1925]), mais aussi en sociologie grâce à la

et paradoxalement, Krishna établie une telle division pour ensuite reconnaître que les distinctions entre économique et non-économique est en soi une question politique et constitue le cœur même de l'argument néolibéral. De ce fait, quoique Krishna partage une compréhension du postcolonial selon laquelle « it is possible to understand today's world only by foregrounding the history of colonialism » (p. 3), la dimension non-économique du néolibéralisme demeure inexplorée. Et cette prééminence de l'économie dans la conceptualisation du néolibéralisme apparaît comme une limitation à une réflexion anthropologique plus multidimensionnelle de ce phénomène.

2. Qu'est-ce que le néolibéralisme pour l'anthropologie ?

Loïc Wacquant (2012b) est l'un des anthropologues à s'aventurer dans une définition distinctement anthropologique du néolibéralisme. Pour ce faire, il part du constat que l'anthropologie du néolibéralisme est polarisée entre, d'un côté, une compréhension essentiellement économique (selon laquelle la ruine du modèle Keynésien-Fordiste aurait signifié l'emprise de l'empire du capital sur la sphère du politique) et, de l'autre, une compréhension foucaldienne selon laquelle le néolibéralisme relèverait des techniques de gouvernementalité des populations. Pour les uns, le néolibéralisme incarnerait l'imposition *top-down* d'une version outrancière de l'économie néoclassique visant la flexibilisation des relations de travail et la remise en cause de l'État-providence ; pour les autres, il serait une rationalité malléable et surplombante capable de s'adapter à différents types de régimes et contextes, outre son talent pour s'immiscer dans toutes les sphères de la vie sociale. Quoique les deux côtés prennent en considération la nature englobante du néolibéralisme sur la vie des gens, Wacquant attire notre attention sur ce qu'il considère une omission cruciale à toutes ces théorisations : ces deux volets ignorent ce qui est proprement « néo » dans le « néolibéralisme », à savoir la redéfinition du rôle de l'État en tant qu'acteur central dans la fabrication active de « subjectivities, social relations and collective representations suited to making the fiction of markets real and consequential » (*Id*, p. 68). En somme, à partir de ses propres recherches ethnographiques sur les quartiers défavorisés des banlieues de Chicago et Paris, Wacquant (2005, 2012) prône pour une perspective qui reconnaît dans le néolibéralisme un phénomène

---

Philosophie de l'Argent (Simmel, 1987 [1900]). Il n'en reste pas moins que l'approche anthropologique et sociologique de l'argent et des échanges économiques a servi précisément à contester toute forme d'économicisme, notamment l'idée d'*Homo Economicus* devenue répandue parmi les économistes et philosophes de le leur époque.

certes ouvert, pluriel et adaptable, mais qui repose forcément sur un noyau institutionnel représenté par l'État plutôt que sur des formes « fractales » ou « fluides » d'existence. Ce noyau, dit-il consiste en l'*articulation entre État, marché et citoyenneté* sous une formule qui renforce le premier afin d'infliger la marque du deuxième sur le troisième.

La critique avancée par Loïc Wacquant de la polarité économie/gouvernementalité me semble plutôt bienvenue. D'une part, une vision économiciste ne saurait être compatible avec une lecture ethnographique d'un phénomène si englobant de la vie contemporaine ; de l'autre, une perspective abstraite d'un processus qui n'a ni forme ni contenu précis, sorte d'existence postmoderne multifacette deleuzienne, ne permettrait pas de saisir sa réalisation concrète quotidienne. Mais deux points de l'approche de Wacquant soulèvent des questions spécialement pertinentes pour mes propres recherches.

Premièrement, si on accepte son postulat selon lequel la plateforme institutionnelle du néolibéralisme est l'État, alors où situer l'université et surtout les politiques scientifiques internationales ? Que l'université devienne plutôt un espace de formation de main-d'œuvre qualifiée et bureaucratique que de réflexion critique, y compris en sciences sociales, n'est pas un constat nouveau (Chaui, 2014). Cependant, l'idée que l'État soit le responsable pour la managérialisation de l'université me semble une affirmation encore générique. Quel État ? Quelles sont les mains qui rédigent ces politiques scientifiques ? Sont-elles activement engagées dans une conception quelconque de l'université et de la recherche ? Quelles moralités conforment le sens que ces acteurs attribuent à la conception et mise en place de ces politiques ? Et quelle est la nature de la relation liant ces personnes à cet État dont nous parle Wacquant ?

Deuxièmement, dit-il, le néolibéralisme produit (a) un basculement de la bureaucratie vers la droite et (b) l'émergence de ce qu'il appelle un *État-Centaure*. Dans cette perspective, la main gauche de l'État (la protection sociale et l'intérêt collectif) serait affaiblie au profit de sa main droite (la logique punitive et l'intérêt privé) à travers un double processus : le transfert de ressources de programmes sociaux vers ceux de nature disciplinaires (avec la réduction du budget des hôpitaux au bénéfice du système carcéral) ; et la colonisation de l'éducation, de la santé et de l'assistance par des logiques disciplinaires (avec des écoles qui investissent plus en sécurité privée qu'en assistance pédagogique). En résulte que le *Léviathan néolibéral* (p. 74) ne ressemble ni à l'État minimal du libéralisme du XIXe siècle, ni à l'État-providence déploré par les néolibéraux, sinon à cet État-Centaure qui montre un visage différent à chaque bout de la structure de classe : son attitude bienfaitrice et encourageante envers ceux qui sont déjà au plus

haut, et sa fermeté disciplinaire envers ceux qui sont au plus bas et qui doivent être gérés par la précarité et l'angoisse.

Par conséquent, une nouvelle question se pose ici : quel est la part prise par les universités et les politiques scientifiques de circulation dans le contexte de cet État-Centaure ? Il ne me semble pas controversé de constater que l'université devient de plus en plus tournée vers la marchandisation de ses « services », ou d'affirmer que l'éducation *peut aussi* jouer un rôle dans la reproduction des inégalités (Bourdieu et Passeron, 1970). Mais dans quelle mesure le monde actuel de la recherche profite-t-il à ceux qui sont déjà en haut, tel que le soutient Wacquant ? Plus précisément en ce qui concerne cette thèse, peut-on dire que la précarisation est l'expression dudit État-Centaure ? Bien que je démontre que la précarisation touche aussi les classes moyennes, voire plus aisées, il reste à analyser dans quelle mesure et comment ce processus affecte les différentes classes sociales. D'un côté, le nombre très restreint d'interlocuteurs issus des classes populaires que j'ai pu rencontrer interprètent de manière plutôt positive les transformations en cours au sein de l'université, car ils y voient une ouverture auparavant inexistante ; de l'autre, le fait que ces interlocuteurs soient si peu nombreux rend difficile d'en tirer des conclusions satisfaisantes. Par ailleurs, il me semble compréhensible que des personnes qui ont toujours considéré la carrière universitaire comme un privilège réservé à quelques groupes, identifient toute brèche – même précaire – comme une « opportunité » résultant de transformations vers une « démocratisation » de ces espaces ; il n'en reste pas moins que, comme nous le dit l'une de mes interlocutrices dans le chapitre 8, quand on est précaire et qu'on vient d'une famille disposant de certaines ressources, on aura toujours le soutien familial qui nous permettra de financer cette précarité. En quelque sorte, pour les « parvenus », la précarité est une sorte d'Épée de Damoclès, alors que pour ces « héritiers », elle se révèle comme des ailes de cire telles celles d'Icare.

Une piste possible pour la réflexion sur le rôle de l'université précarisée dans la reproduction des privilèges pourrait résider dans un aspect précis du cadre d'analyse employé par Wacquant. Le chercheur s'appuie sur le concept de *champ bureaucratique* forgé par Pierre Bourdieu (2012). Ce champ dont nous parle celui-ci serait constitué d'un ensemble d'organisations qui réussissent à monopoliser la définition et distribution des services publics. Suivant Bourdieu, la constitution contemporaine des institutions qui détiennent le monopole de production des normes et codes légaux serait le résultat d'une transition historique de la légitimité dynastique vers celle bureaucratique. Et ce serait le capital culturel objectivé de ces élites, reproduit par le biais d'institutions comme l'école et l'université, qui assurerait le passage

graduel entre ces deux modes de production de la norme, mais surtout de sa reproduction. Comme toute bonne lecture bourdieusienne le suppose, ce champ est un espace de luttes et forces antagoniques en lutte pour la définition des questions auxquelles cet État doit se consacrer. En outre, ces disputes prennent une projection à la fois verticale (entre la grande et la petite noblesse d'État) et horizontale (entre la main gauche et la main droite). Quoique cette grille d'analyse puisse rapporter des fruits intéressants sur la reproduction de certaines « élites » académiques, force est de constater que nous ne sommes plus ici dans une réflexion sur le néolibéralisme en soi, mais plutôt dans une typique analyse bourdieusienne sur la reproduction des *élus* (Bourdieu, 2003 [1997]).

Peut-être que la question logique ici serait de s'interroger sur le rôle joué par ces héritiers dans la mise en place de ces politiques néolibérales de la recherche (de précarisation, par exemple) comme manière d'assurer leur position de prestige proche du pouvoir, ainsi que des ceux qui parviennent à construire une trajectoire de mobilité sociale désireux d'y occuper une place. Et ceci d'autant plus que l'une des caractéristiques des évolutions récentes de la recherche est la centralisation de ressources dans les mains d'un nombre de plus en plus restreint de chercheurs qui gèrent des grands projets de recherche. Mais à nouveau on tomberait ici dans le piège de l'amalgame facile entre la mise en place de politiques néolibérales et l'action de chercheurs en charge de la gestion de ressources et institutions qui seraient des « collaborateurs du système » de par (ou pour) leur position de direction. Telle n'est pas ma position et je suis convaincu qu'il faudrait absolument aller au-delà d'une telle approche afin de comprendre la production quotidienne de ces pratiques institutionnelles dans leurs rapports avec les trajectoires et le travail académique quotidien. En ce sens, il me semble qu'il serait fondamental de comprendre les dynamiques pyramidales auxquelles se confrontent les chercheurs, à différents niveaux, dans la négociation avec la bureaucratie et l'administration de crédits de recherche, de la mise en place de programmes scientifiques, de la rédaction de politiques scientifiques, entre autres.

À ce propos, certains chercheurs avec qui j'ai pu parler considèrent que les directeurs de centre et départements se retrouvent souvent devant « le fait accompli » et essayent de faire de leur mieux selon les conditions institutionnelles et politiques qui sont les leurs. De ce point de vue, il s'agirait pour ces chercheurs d'avoir recours à une influence limitée qu'ils peuvent exercer sur les politiques et pratiques institutionnelles afin de négocier avec l'administration des institutions et gouvernementales des conditions de recherche et enseignement plus adéquates. Il n'en reste pas moins qu'un certain nombre de chercheurs occupent effectivement des positions

de haut niveau et participent activement aux commissions en charge de la rédaction et de la mise en place des politiques scientifiques de précarisation ; et que ces chercheurs y participent parce qu'ils jouissent d'un grand prestige auprès de leurs pairs et que, de plus, ce prestige est renforcé par leur participation à ces commissions.

Ici, les travaux de Vita Peacock (2013, 2016a, 2016b), cités dans le chapitre 8 de cette thèse, sont d'un intérêt herméneutique singulier pour ce débat. Dans son ethnographie de quatre Max Planck Institutes en Allemagne, l'anthropologue décrit l'existence d'une sorte de « noblesse d'État » (Bourdieu, 1989) de la recherche fondée sur des rapports hiérarchiques de « dépendance structurelle » qui organisent la vie quotidienne des laboratoires ethnographiés. En réalité, Peacock se montre plutôt sceptique quant à l'utilité de l'association entre précarité et néolibéralisme : en se référant autant à l'étymologie du mot « précaire » qu'à l'histoire de la Max Planck Society, elle argumente que toute forme de précarité n'est pas nécessairement un produit du néolibéralisme, et que dans le cas de l'institution ethnographiée les relations hiérarchiques au sein de celle-ci précèdent les politiques néolibérales. Il n'empêche qu'elle constate une convergence, certes complexe et partielle mais réelle, entre précarité, hiérarchie et politiques néolibérales. Son approche est spécialement fructueuse non seulement parce qu'elle investit une enquête ethnographique de la vie institutionnelle, mais aussi parce qu'elle met la notion même de néolibéralisme à l'épreuve de l'analyse historique en cherchant une position épistémologique plus nuancée et en porte-à-faux avec les simplifications faciles. Comprendre les moralités propres aux relations de dépendance hiérarchique constitutives d'une telle institution nous permet de s'attaquer à la question de la précarité d'un point de vue à la fois moins moralisateur et moins généraliste, mais attentif aux rapports de pouvoirs : « For if a position of precarity in the form of temporary employment is equivalent to a social condition of hierarchical dependence, then it can no longer be an epiphenomenon of impersonal neoliberal forces. » (Peacock, 2016a, p. 113).

Sherry B. Ortner figure parmi les anthropologues qui plaident pour une définition anthropologique du néolibéralisme. Dans un article intitulé « On neoliberalism » (2011), elle attire l'attention du lecteur sur la nécessité de la démonstration ethnographique du mode de fonctionnement d'un système d'« accumulation par dépossession » (Harvey, 2003) que nous savons exister grâce aux chiffres. Après avoir fait référence à certains travaux historiques de référence en la matière (Harvey, 2005 ; Klein, 2008), Ortner insiste de manière juste sur le fait que seule l'ethnographie est capable d'accomplir certaines réflexions qui restent hors le champ des possibles de ces travaux sociologiques et historiques. En somme, la vertu de l'ethnographie

est celle de nous rappeler que les gens vivent « in worlds of meanings as well as of material conditions », ce qui revient à dire qu'il faut s'intéresser à la fois aux effets concrets de l'effondrement des relations de travail et production historiquement consolidées ainsi qu'à ses significations pour ceux qui les vivent. L'expression concrète de ce projet de connaissance, selon Ortner, peut être rencontrée dans trois enquêtes précises, conduites respectivement par James Ferguson (2002), Jean et John Commaroff (2001) et Steven Gregory (2007), qui mettent en lumière trois lectures ethnographiques possibles de l'effet du néolibéralisme sur la vie des gens :

> Where Ferguson's study conveys a sense of the profound wounding of identities and loss of faith in the future brought about by the collapse of the modernist project under neoliberalism; and where the Comaroffs' discussion shows us what might be called the deep irrationalities, which nonetheless have a kind of rationality, triggered by an out-of-control economy; Gregory focuses on the ways in which the neoliberal order generates new forms of (state) power, and new points of friction between the more and less powerful, on the ground.

En systématisant une série de travaux ethnographiques menés en contexte néolibéral – c'est-à-dire de ruine des structures économiques et sociales certes dynamiques mais relativement stables à travers quelques générations – Ortner nous permet de dépasser à la fois la vision poststructuraliste surplombante et celle économiciste insistant sur la relation Fordisme-Keynésianisme. Dans un article plus tardif, la même auteure (Ortner, 2016) fait son plaidoyer pour une « anthropology of the good » face à la prédominance d'une « dark anthropology ». Cette anthropologie sombre, ou sinistre, serait l'effet direct de l'émergence à partir des années 1980 de régimes économiques et politiques néolibérales[151]. À l'instar de Loïc Wacquant, Ortner identifie un volet économique et un autre foucaldien dans les travaux en sciences sociales portant sur ce sujet. Cependant, au lieu de rajouter l'État comme élément capable de forger une lecture anthropologique du phénomène, comme le fait le premier, Ortner prend en compte les travaux qui s'intéressent à la manière dont les gens font sens des transformations caractéristiques de la gouvernementalité néolibérale. Un tel regard sensible aux subjectivités dans leurs rapports aux institutions me semble le plus propice à une compréhension ethnographique du néolibéralisme en tant qu'expérience ordinaire.

---

[151] Allan Young juge que non seulement nos subjectivités sont basculées d'une époque à l'autre, ou d'un contexte culturel à l'autre, mais aussi les grilles d'analyse employées par les chercheurs en sciences sociales dans l'interprétation des processus sont aussi associées à ces basculements que les subjectivités étudiées elles mêmes proffondement associées (Young, 1997 *apud* Das et Das, 2007, p. 63).

Finalement, je voudrais soulever un dernier point qui touche directement aux limitations de mes propres recherches, lesquelles doivent être développées davantage dans l'avenir. Sherry B. Ortner est sensible aux sentiments sombres qui sont associés au néolibéralisme : le manque d'espoir face au futur incertain, le pessimisme face à la dépossession de ressources, la dépression comme résultat de désirs inatteignables, le sentiment de trahison et déception face à la promesse non-tenue d'un futur stable. En somme, des expressions diverses de la subjectivité que j'évoque moi aussi dans le chapitre final de ma thèse. Cela dit, Ortner insiste sur la nécessité d'une « anthropology of resistence » en réponse à une anthropologie qui semble incorporer elle-même le pessimisme de ses interlocuteurs qui est certes réel, mais qui n'est pas toute la réalité. À cet égard, je dois avouer que la lecture récente de son texte m'a aidé à élaborer un sentiment qui m'a accompagné durant la rédaction de ma thèse : celui de m'inscrire dans cette *dark anthropology* qu'elle critique autant. Si, d'un côté, je suis convaincu que les circulations précaires dans lesquelles s'inscrivent mes interlocuteurs rendent la mobilisation politique beaucoup plus difficile, de l'autre, il reste à mener un travail plus attentif sur les formes émergentes de résistance à la précarisation en contexte de circulation précaire.

3. Qu'est-ce que le postcolonial pour les critiques du néolibéralisme ?

L'une des raisons pour lesquelles il serait important de dépasser la formule du « postcolonial au global » c'est que l'expression cache plus qu'elle ne dévoile : je suis de ceux qui estiment que les études postcoloniales ont perdu leur force critique, ou même explicative, dans la mesure où elles ont été assimilées par les études sur la globalisation. Cette transfiguration a une facette essentiellement postmoderne et s'appuie sur un cadre conceptuel « hybride » qui évacue les relations profondément inégales de pouvoir au profit d'une célébration d'un nouveau forum culturel mondialisé et supposément ouvert à tous. Cette perspective conciliatoire est bien représentée par des auteurs comme Homi Bhabha et Arjun Appadurai. Nous pourrions aller jusqu'à dire que certaine critique postcoloniale institutionnalisée s'est tacitement alliée à des logiques académiques caractéristiques de l'université néolibérale, pour laquelle les politiques culturelles sont devenues une stratégie d'enrichissement de leur catalogue de services. En ce sens, à l'instar du mot globalisation, le mot postcolonial serait devenu un euphémisme pour néolibéral.

Une juste restitution de ce dérapage est faite par Simon During. Il commence un article publié en 2000 par une lecture rétrospective d'un autre publié par lui-même en 1984 :

> Writing in 1984, before the term "postcolonialism" had wide academic currency, I defined it as the self-determining will of decolonized peoples to protect their cultures from Western encroachment. That was an essay often cited as getting it wrong, but, even then, sensing that the term's moment of destiny was near, I equivocated, conceding that this usage was 'perhaps eccentric'. So it turned out to be. Postcolonialism came to signify something rather remote from self-determination and autonomy. By deploying categories such as hybridity, mimicry, ambivalence or James Clifford's 'newly, traditionally' – all of which laced colonized into colonizing cultures – postcolonialism effectively became a reconciliatory rather than a critical, anti-colonialist category. (During, 2000, p. 385)

L'auteur soutient que la puissance critique et herméneutique du terme, en tant que possibilité d'une lecture non-eurocentrique du colonialisme et du néocolonialisme, n'a duré qu'une décennie environ. L'annonciation de sa défaillance fut l'émergence, dans les années 1990, de la catégorie globalisation. Ce que cette perspective « festive » de la globalisation a effacé, c'est le fait que dans ce monde de circulations culturelles et production médiatique délocalisée, « as far as "culture" is concerned, globalization means, first that money is becoming the oxygen of culture everywhere (with the corollary : we are all materialists today) » (*Ibid.*, p. 388). Par-là, During suggère que la circulation de ces productions culturelles postcoloniales répond à des demandes qui s'inscrivent dans des imaginaires et relations asymétriquement bâties dans le cadre de l'expérience coloniale au fil des derniers siècles. Par conséquent, on devrait se centrer moins sur la question « est-ce que les cultures sont en train de converger dans le contexte de la globalisation ? » que « sous quelles structures et pressions les agents culturels de plusieurs parties du monde sont-ils en train de façonner leur production culturelle et présenter leurs héritages ? ».

En termes épistémologiques, une lecture critique de la globalisation comme terrain fertile pour les dynamiques postcoloniales réconciliatrices – ainsi que pour plusieurs de ses Autres critiques domestiqués – suppose la mise en place d'une grille d'analyse plutôt dialectique que poststructuraliste et/ou postmoderne. Il n'est pas question ici d'adopter une posture anti-globaliste – ce qui pourrait cautionner les dérives théoriques et politiques nationalistes bien répandues actuellement –, sinon de se protéger, d'un côté, des revendications de radicalité intellectuelle qui accommodent le discours du dénouement heureux de la rencontre coloniale et, de l'autre, de réclamer des identités précoloniales romantisées. En ce

qui concerne le sujet abordé dans cette thèse, ce souci épistémologique nous aide à nous distancier autant des récits heureusement acritiques d'une ère de circulations académiques « démocratisées » que de la critique moraliste incorporée par ceux qui voient dans ces chercheurs installés ailleurs la personnification de la trahison et de l'opportunisme. Mais il nous permet surtout de comprendre par quelles structures de circulation de capitaux économiques et symboliques ces chercheurs – des gens comme moi-même – naviguent, soit consciemment ou inconsciemment[152].

La posture circonspecte de During nous aide à situer la question fondamentale des politiques culturelles dans le cadre d'une économie (académique) globale. Comme je l'évoque dans quelques passages de ma thèse, l'une des attractivités de ces chercheurs étrangers vient du fait qu'ils s'intègrent convenablement dans une *économie de la connaissance* (Wright, 2016) dans laquelle la notion de cosmopolitisme devient à la fois une valeur en soi (en tant que valeur éthique) et une valeur agrégée (en tant qu'actif dans la vente des services universitaires). Si la perspective postcoloniale perd de vue cette articulation fondamentale entre politiques économiques et politiques culturelles (à quoi je rajoute les politiques scientifiques), en célébrant simplement cette histoire comme une sorte de « tragedy with a happy ending » (During, 2000, p. 392) elle ne devient alors qu'un corollaire de la globalisation dans ses aspects les plus inégaux. Ce serait l'énième preuve que, comme le dit Robert J. C. Young, « Capitalism has apparently even managed to commodify resistance to itself to the extent that it also organizes and increases the production of that resistance » (Young, 2003, p. 137).

En quelque sorte, si on veut s'aventurer dans un exercice plus poussé de glissement sémantique reliant ces deux catégories, il faut interroger dans quelle mesure la question de la subalternité, si chère à la question postcoloniale, est devenue la question du précariat, tel que le propose Simon During (2015a, 2015b) dans un autre article. À ma connaissance, During est le seul à établir un lien direct entre subalternité académique et précariat académique. Il part du constat que l'accroissement de la précarité (en tant que double condition d'insécurité économique et d'anxiété existentielle) rend progressivement obsolète les modèles interprétatifs fondés sur la division bourgeoisie/ouvriers et élites/subalternes. C'est dire si le tournant néolibéral a miné la puissance herméneutique du concept de subalterne dans la mesure où celui-ci est bien intégré dans cette université managériale et la précarité touche à toutes les

[152] Je ne pourrai pas revenir ici sur les critiques, traitées dans l'Introduction de cette thèse, d'ordre moral traitant ces chercheurs d'« alliés de l'occident ».

classes sociales. C'est pourquoi During insiste sur l'importance d'une compréhension de ce passage du subalterne au précaire dans le contexte néolibéral. Condition à la fois socio-économique et existentielle, la précarité est ici reconnue comme question anthropologique propre à un monde postcolonial néolibéral.

4. Postcolonialisme et néolibéralisme : une rencontre subjective

À partir de ces considérations épistémologiques, je voudrais suggérer que la clé interprétative du double postcolonial/néolibéral, d'un point de vue ethnographique, est celle de la production de subjectivités dans le monde contemporain.

La problématique de la subjectivité traverse toute la présente thèse. Alors que sa première partie se concentre sur ces subjectivités postcoloniales historiquement consolidées mais progressivement remises en cause par l'émergence de nouveaux sujets au sein des réseaux ethnographiés, la deuxième partie s'intéresse à la partie prise par les émotions dans l'élaboration subjective et prise en acte d'expériences personnelles vécues dans le cadre de leurs parcours académiques. La troisième partie s'intéresse plus spécifiquement à la transformation de ces subjectivités en contexte transnational, spécialement dans leurs rapports à la diaspora et à la précarité. Quant à cette dernière, j'esquisse une série de réflexions sur la question du malaise subjectif propre à la précarité : le sentiment d'aliénation, l'incertitude face au futur, l'impossibilité de la construction d'un projet de vie de longue durée, la déception de ceux qui avaient cru en un futur stable... Pour ce faire, je m'appuie sur un ensemble de récits de mes interlocuteurs, que j'essaie à minima d'interpréter conceptuellement à l'aide d'auteurs comme Gilberto Velho et Laurent Berlant. En somme, je soutiens que la précarité est une condition à la fois économique et intime, expression par excellence de l'effet des institutions sur la sphère du moi entendu du point de vue anthropologique (Goffman, 1967). Le sentiment de malaise engendré par la précarité de la vie, je le soutiens, est un exemple parlant de la dimension sociale et politique des émotions. Or, force est de reconnaître l'opportunité de se consacrer à une conceptualisation plus aboutie non seulement de la précarité en tant que sentiment de dépossession généralisée, mais surtout la relation que celle-ci entretient avec le néolibéralisme. Cela dit, peut-on parler d'une subjectivité postcoloniale ? Et, par voie de conséquence, peut-on parler d'une subjectivité néolibérale ?

Ma position quant à la première question est explicitée tout au long de la thèse. Comme je le montre à travers les différents chapitres, et plus précisément dans le chapitre 7, les récits de

mes interlocuteurs cherchent à leur inscrire dans de grands récits historiques à l'intérieur desquels ils bâtissent une image de soi, se projettent dans l'avenir et signifient rétrospectivement leur trajectoire. L'histoire des relations postcoloniales représente une pièce maitresse de l'architecture propre à ces récits qui, comme je le soutiens, viennent à évoquent un imaginaire de plus en plus associé à la globalisation. Dans cette conclusion, il m'intéresse de poser les bases d'une formulation plus analytique de cette transition, en incorporant une conceptualisation plus précise de ce qui pourrait être la formulation laborieuse et incommode d'une subjectivité propre à la précarité en tant qu'expression néolibérale de la vie académique.

Que les formes de vie se transforment dans le contexte du capitalisme tardif semble un truisme d'après la littérature en sciences sociales. *The Corrosion of the Character*, de Richard Sennett (1998), représente une époque d'essor de cette question au sein des sciences sociales et a influencé un nombre considérable de chercheurs intéressé par l'étude du double capitalisme/subjectivités. Ainsi, je voudrais passer en revue quelques contributions potentiellement fertiles pour l'interprétation des données qui sont les miennes au milieu d'un champ d'études vaste et divers. Luc Boltanski et Ève Chiapello sont les concepteurs de la bien connue expression *cité par projets* pour désigner « un système de contraintes qui pèsent sur un monde en réseau incitant à ne tisser des liens et à n'étendre ses ramifications qu'en respectant les maximes de l'action justifiable propres aux projets » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 172). Les *projets* dont nous parlent les sociologues renvoient aux discours managériaux d'organisation de la vie professionnelle et personnelle autour de rencontres temporaires et rationnellement justifiées. Cette vie en réseau fait que les projets sont l'occasion et le prétexte de la connexion entre individus ou groupes. Le projet devient ainsi un « bout de réseau fortement activé » qui permet de forger de liens plus durables et qui pourront être réactivés plus tard : c'est lui qui forge des relations en même temps éphémères et stables, de production et d'accumulation, sans lesquelles le monde serait un flux de connexions sans forme. Bien que le terme subjectivité n'y apparaisse pas, il est question de l'émergence de ce qui est nommé *l'homme connexionniste*, celui qui doit s'adapter[153] aux contingences changeantes de ces projets successifs et parfois superposés, en faisant preuve de ses « qualités communicationnelles, son tempérament convivial, son esprit ouvert et curieux » (*Ibid.,* p. 185). Ce manager du futur, apte à devenir le *chef de projet,* est charismatique, agrégateur, engageant, crédible, à l'écoute, novateur, et fonctionne comme un *passeur* entre ceux qui naviguent entre les réseaux.

---

[153] Pour l'idée d'« adaptation » comme pilier de l'idéologie néolibérale, voir la publiation récente de Barbara Stiegler, intitulée *« Il faut s'adapter » : Sur un nouvel impératif politique* (2019).

En ce qui concerne mes propres recherches, ces excursions dans la notion de *projet* et de *réseaux* me permettent de penser la vie académique dans sa modalité contemporaine. Et ceci d'autant plus que celle-ci devient elle aussi une vie par projets, conçue autour de réseaux, en demandant un profil managérial très assumé. L'un des arguments les plus originaux de Boltanski et Chiapello est que dans un monde où les réseaux sont d'autant plus profitables qu'ils produisent des rencontres inespérées, novatrices et inédites, « l'habitus de classe, sur lequel repose la convergence spontanée des goûts (Bourdieu, 1979) dans les ordres sociaux à dominante domestique, n'est plus un support suffisant de l'intuition, du flair (Erickson, 1996) » (*Ibid.*, p. 190). Le sujet idéal de cette époque est éminemment flexible et habile dans l'établissement de connexions entre des groupes situés dans des univers sociaux différents, venus de milieux divers. Dans cette perspective, le capitalisme contemporain incorporerait, contrairement au capitalisme de la société bourgeoise traditionnelle, ceux qui ont un parcours erratique et ascendant dans la mesure où ils sont capables de s'adapter et capitaliser sur ces liens tissés. Cette thèse de Boltanski et Chiapello est en phase avec le concept d'*aisance* forgé par Shamus Khan, et qui a été mentionné dans les chapitres précédents. Envisagée du point de vue du capital social et culturel, la position d'« héritier » devient un atout relatif : les réseaux familiaux et sociaux de prestige ne sont un avantage qu'à la condition d'être étendus au-delà de la sécurité propre à cette zone de confort que représentent les connexions de prestige avec leurs « vieux copains ». À l'ère du *capital de circulation*, les héritiers doivent, eux-aussi, s'adapter. Et comme on peut voir dans les récits restitués dans le chapitre 8 de cette thèse, où il est question de la « peur constante de la mobilité sociale vers le bas », les classes moyennes habituées à la nature quasi-automatique de ces réseaux, ont du mal à s'adapter[154].

---

[154] Nous pouvons penser aussi aux travaux de Norbert Elias sur le processus de civilisation, mais surtout à sa *Civilisation des Mœurs* (2013 [1939]), où il se penche sur l'apprentissage des mœurs de cour par la noblesse de province dans la France du XVIe siècle. Dans la mesure où certaines conduites et normes de politesse extrêmement codées et restreintes aux cercles de la cour se diffusent vers le bas de la pyramide sociale, on témoigne de la modification de ces mœurs de cour. Ceci est une réponse de ceux qui sont en haut et qui cherche à garder leur distinction sociale. Elias parle ici du fait qu'un « certain dynamisme social déclenche un dynamisme psychique soumis à des règles propres » (*Ibid.*, p. 218). Toutefois, à partir du XVIIIe, avec la montée de la bourgeoisie, les cercles sociales se rapprochent dans l'espace social, viennent à fréquenter les mêmes espaces, sans que pour autant les hiérarchies sociales soient vraiment remises en cause. En résulte, surtout à la suite de la Révolution, l'isolement progressif de l'aristocratie (en partie, décadente financièrement), et qui doit s'adapter en s'alliant à la bourgeoisie « parvenue ». Fait digne de note, ce sera l'Église l'acteur responsable pour la diffusion plus généralisée d'un certain nombre d'usages de la cour « civilisée », tels que « la discipline modérée, la maîtrise de l'affectivité, la réglementation et la normalisation du comportement parmi les hommes » (*Id.*). Il serait le cas de réfléchir aux liens possibles entre ces processus de « dynamisme social » et « dynamisme psychique » au sein des différents classes à de différentes époques, ainsi que les acteurs respectifs (comme l'Église, dans le cas étudié par Elias) de ces évolutions.

En parlant de la « déconstruction du monde du travail », Boltanski et Chiapello soulignent un fait paradoxal de cette société en réseau qui touche une question essentielle de mon propre terrain :

> Dans un monde en réseau, chacun vit ainsi dans l'angoisse permanente d'être déconnecté, laissé pour compte, abandonné sur place par ceux qui se déplacent. C'est la raison pour laquelle l'enracinement local, la fidélité et la stabilité constituent aujourd'hui, paradoxalement, des facteurs de précarité et sont d'ailleurs de plus en plus vécus comme tels, comme en témoignent les réticences des jeunes qui occupent des places marginales, par exemple exercent des professions ou vivent dans des régions en déclin, à s'installer dans la vie, à emprunter pour acheter un logement (au lieu de louer), à se marier (au lieu de vivre en concubinage), à avoir des enfants (au lieu d'avorter dans l'espoir de garder son emploi), etc. (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 495)

L'affirmation ci-dessus rejoint une des données ethnographiques présentées dans le chapitre 8, notamment le fait qu'en même temps que la mobilité peut être – et je dis bien, *peut être* – une expression de la précarité, le sentiment d'angoisse face au futur et au travail par projets, est d'autant plus grande que les personnes qui consacrent leur vie au métier de la recherche sont désireux de s'installer. Dans un contexte où la mobilité est synonyme de précarité, la tendance à être mobile devient une stratégie pour échapper à la précarité dans ses pires formes subjectives.

Toujours sur la question des subjectivités, Pierre Dardot et Christian Laval (2010) interrogent, d'un point de vue éminemment foucaldien, ce qu'ils appellent la « subjectivation capitaliste » en contexte néolibéral. S'ils partagent des définitions susmentionnées du néolibéralisme (à savoir le double économie/gouvernementalité), ils y ajoutent un aspect fondamental à la compréhension de celui-ci : c'est que la « logique du marché », c'est-à-dire de la concurrence, est étendue à des institutions qui ne produisent pas de marchandises, telles que l'université.

> Il faut alors faire l'hypothèse que la rationalité néolibérale se caractérise précisément par l'autonomisation et l'extension de la « logique de marché » en dehors de la sphère marchande. Ce qui revient à dire que le néolibéralisme se caractérise par la transformation de la concurrence en forme générale des activités de production, en particulier celles qui produisent des services non marchands, et des relations sociales hors même de la sphère productive. (*Ibid.*, p. 37)

Dans ce nouveau modèle économique, qui passe de la concurrence par le prix à la concurrence par l'innovation, le facteur de compétitivité le plus important devient le « capital humain ». Dans ce contexte, la formation de l'individu, son « développement personnel »

autant au sein qu'à l'extérieur de l'entreprise, doivent impérativement être reformulées en accord avec le principe de la concurrence. C'est pourquoi la grande question du néolibéralisme devient celle de comment faire de sorte que les individus, mêmes ceux qui n'ont pas besoin de vendre une marchandise, intériorisent la norme de la concurrence comme norme même de la subjectivité. En résulte la fabrication d'une « subjectivité comptable » tournée vers la performance et l'efficacité auto-surveillées aux fins de production d'une valeur quantifiée à la production (ce qui dans le cas de la recherche signifie la quantité d'articles publiés ou le nombre de citations). L'argument de Dardot et Laval est complexe, mais un point précis peut être facilement dégagé de ces principes : l'impératif de la flexibilité (la même dont nous parlent Boltanski et Chiapello dans le tissage des réseaux) mobilise la subjectivité entière du travailleur (ou du chercheur) pris par la logique de la concurrence par l'innovation (rien de similaire à l'université du XXIe siècle ?). Voici comment on construit une « subjectivité nouvelle, une subjectivité comptable, vouée à sa propre exténuation » (*Ibid.*, p. 48). Dans ce contexte, la pratique du management consisterait à faire croire que tout cela est désiré par les salariés eux-mêmes.

Récemment, à l'occasion d'une séance plénière sur la précarité académique organisée dans le cadre du congrès de l'Association Européenne d'Anthropologie Sociale, à Stockholm, l'un des discutants cherchait à nuancer les critiques des effets de la précarité sur la production de subjectivités secouées. En défendant l'importance de penser la vie académique en termes de *Bildung*, il suggérait que la critique de la précarité devient un acte de lamentation de la part de ceux qui ne sont pas suffisamment passionnés pour supporter ce que la vie scientifique exige de nous. Évidemment, la notion de *Bildung* peut nous servir à décrire une compréhension du soi pour et par le travail académique. Néanmoins, il serait question dans ce cas d'étudier le mécanisme qui accomplit la récupération d'un tel processus de subjectivation dans la production d'un sujet qui naturalise la précarité comme mode de vie.

Toutefois, il se trouve que tous les individus n'incorporent volontiers ces nouvelles subjectivités idéales du néolibéralisme. À vrai dire, la plupart de mes interlocuteurs se montraient pris en tenaille entre leur critique de ces principes dont ils sont plus ou moins conscients et l'obligation de *publish or perish*. Certains gèrent ces impasses mieux que d'autres, comme il est possible de voir dans les restitutions ethnographiques du chapitre 8, où des récits de souffrance sont mis en perspective avec ceux plus centrés sur les stratégies actives de mobilité. C'est pourquoi une anthropologie politique des émotions me semble plus importante que jamais pour avancer dans un regard ethnographique des institutions, y compris de

l'université. Mais qu'en est-il du rapport entre ces subjectivités néolibérales et la question postcoloniale, problématique clé de cette conclusion ? Afin de conclure cet excursus, revenons à la question initiale du lien entre postcolonialisme, globalisation et néolibéralisme dans la construction de ces réseaux académiques aujourd'hui. Somme toute, comment synthétiser ces dimensions structurelles et subjectives, mais surtout comment les penser en rapport aux dynamiques contemporaines de circulations académiques et de reproduction (ou non) des élites ?

5. Éducation, culture et capitalisme : entre mobilité et reproduction sociale

> La force de ce néolibéralisme c'est qu'il est mis en application, au moins en Europe, par des gens qui se disent socialistes.
>
> Pierre Bourdieu, *Entretien avec Günter Grass sur Arte*, 1999.

J'ai commencé cette thèse par une description ethnographique de deux colloques, l'un à Delhi, l'autre à Londres. Ce faisant, j'avais pour objectif de restituer la relative diversité des réseaux dont il est questions dans cette thèse. Je dis bien « relative » parce que cette diversité (surtout en termes de classe et caste) reste marginale à la constitution de ces réseaux : soit elle apparaît dans leur rencontres « locaux » en Inde, soit elle apparaît par le récit de ces « parvenus » qui me délivrent des récits de résistance, épreuves et stratégies particulières de réussite. Comme je l'explique dans l'introduction de cette thèse, l'objectivation de mon terrain montre que la majeure partie de mes interlocuteurs est issue des hautes castes et de familles plus ou moins aisées (parfois des classes moyennes inférieures mais capables d'investir les ressources financières et symboliques nécessaires à la réussite de leurs enfants). Tout au long des parties 1 et 2 de la thèse, je cherche à mettre en perspective les effets de reproduction de groupes socialement privilégiées et l'émergence de nouveaux sujets, en considérant que les théories de la reproduction sociale ne sauraient pas saisir la complexité de ce qui se passe sur le terrain, quoiqu'elles ne soient pas en reste non plus. Les mécanismes, conscients ou inconscients, de reproduction par affinités sont un fait explicité par les chiffres et confirmés par une observation ethnographique capable de prêter une oreille attentive aux récits dissonants – et qui sont parfois silencieux.

Cela dit, force est de constater que la possibilité de mobilité sociale par l'éducation n'est pas nouvelle. Comme en attestent les travaux de Christopher Fuller et Haripriya Narasimhan (2010, 2014), la fondation d'un certain nombre d'universités en Inde à la suite de la révolte de 1857 a ouvert la voie à la carrière au sein de l'administration coloniale non seulement aux élites locales – alors déclassées par les structures sociales de la colonisation –, mais aussi à un nombre limité de personnes d'origine défavorisée. Par conséquent, les mêmes travaux nous rappellent que les effets de déclassement social au sein de l'histoire coloniale (et postcoloniale), cette espèce de *downwards mobility* dont il est question dans le chapitre 8 de la thèse, ne sont pas inédits pour ces groupes privilégiés. Ce double constat historique est d'autant plus important qu'il nous évite de se laisser bercer par le présentisme qui nous amène à voir de l'inéditisme historique où il n'y en a pas. Quand l'inflation de certains mots s'accorde à l'air du temps, comme c'est bien le cas du néolibéralisme en sciences sociales, l'anthropologue doit comprendre pourquoi un tel mot devient si important, quelle est sa spécificité historique et quelle concrétude il peut avoir dans la vie des gens.

Les travaux de Sanjay Srivastava sur la Doon School, le célèbre internat pour les garçons des élites indiennes, déjà cités dans cette thèse, posent des fondements fructueux pour un projet de compréhension ethnographique du rapport entre postcolonialité, globalisation et capital. C'est pourquoi je voudrais revenir sur quelques-uns de ses arguments à propos du rapport entre éducation, postcolonialisme et capital pour ensuite conclure par un retour sur mon propre terrain. Le sociologue caractérise ladite école, fondée en 1935, comme un lieu privilégié pour la « cultural construction of a specific post-colonised civil society in India : in issues of the images of the "ideal" citizen for the age of modernity » (*Ibid.*, p. 1). Ce citoyen idéal dont nous parle Srivastava incorpore une identité propre à la modernité postcoloniale, tournée vers les valeurs du progrès et de la rationalité. Dans ce contexte, la Doon School est plus qu'un lieu de formation scolaire ou même idéologique, il est depuis sa fondation « a *novum organum* for the "total" transformation of a "people" ; a processing sieve to distil and absorb the ethos of a new age, the Age of Reason with its "ethic" of rationality » (*Ibid.*, p. 4).

Ce citoyen postcolonial moderne, homme, doit se montrer à la hauteur de l'intelligentsia dont il fait partie par une double compétence. D'une part, il est censé subjectiver les positions d'une classe « libérale » sur les plans économique et moral, dévouée aux discours du progrès et de la raison propres à certaine notion de modernité. Cela implique certes une affinité affirmée avec certaines idéologies politiques (la démocratie) et économiques (le libre marché) et styles de vie (urbain), mais aussi la détention de certain capital linguistique

(spécialement anglophone) et culturel (à la fois « occidental » et indien). D'autre part, il doit devenir compétent dans la gestion des ressources et des institutions. Au-delà des *discours*, ces jeunes sont formés pour l'administration du capital et le fleurissement des institutions économiques et bureaucratiques qu'ils intégreront. C'est pourquoi Srivastava parle de la citoyenneté (de ce « citoyen moderne ») comme une catégorie culturelle : elle marque la distinction entre les groupes qui ont accès, par ces compétences, aux bénéfices de la proximité avec l'État et ceux qui ne l'ont pas.

L'intérêt majeur de l'œuvre est de décrire le processus à travers lequel une telle institution d'éducation forge des identités culturelles en phase avec un projet national, une économie capitaliste et un discours idéologique à la fois libéral et conservateur. Selon lui, des institutions comme la Doon School ont su produire « several generations of a post-Independence middle class steeped in the boys' own tales of the all-conquering, modernist, free-market, and the bridge-builder between a progressive West and a recalcitrantly regressive India » (*Ibid.*, p.7). Autrement dit, la personnalité propre à ce sujet moderne est le résultat d'une collusion entre idéologies diffusées par l'impérialisme européen et l'affirmation d'une identité nationale propre aux sociétés de Tiers Monde. Et parmi toutes les institutions britanniques créées pendant la période coloniale, l'école serait la plus globalement adaptée à la construction de cette identité postcoloniale urbaine ancrée dans la notion de citoyen. À cet égard, Srivastava avancera un argument fort intéressant pour la compréhension des mécanismes moraux de cristallisation des valeurs constitutifs de cette « bourgeois-liberal intelligentsia » (*Ibid.*, p.12) : ce citoyen éclairé, personnification même du projet national de construction d'une société civile protégé par un État puissant, occuperait une position transcendante à l'égard des vicissitudes du monde, comme les différences sociales les luttes de classe. En parlant d'une « science de la personnalité », Srivastava classe la Doon School comme un espace culturel de production d'une « domesticated difference ». Il se réfère par-là à une institution faire pour l'accommodation d'un grand éventail de positions politiques qui, malgré leurs apparentes oppositions, ne compromettent pas l'unité de la communauté, sur laquelle repose sa position d'hégémonie sociale et culturelle.

> This aspect of the discussion seeks to point out that in the regime of the bourgeois-liberal intelligentsia it is impossible to clearly mark out the "system" from its "critics", and the "radicals" from the "reactionaries"; that difference is itself dissipated, and that Doon School can be recognised as one of the sites of the domestication of such differences. (*Ibid.*, p. 12)

Cette personnalité à la fois dévouée et lucide, forgée par une institution à la fois éclairée et enracinée dans une histoire de domination, est la marque d'un milieu social dont les principaux éléments sont l'identité masculine d'une classe moyenne « raffinée », l'esprit saint, le sécularisme et le style de vie métropolitain. En somme, tout cela se réalise comme le répertoire d'un desideratum propice à l'existence « réussie » dans le régime postcolonial du capitalisme global. Qui plus est, il est question ici d'une formation idéologique et morale à l'entreprise globale alimentée par la libéralisation économique des années 1990 et les nouvelles relations avec l'Europe, l'Asie et les États-Unis. Pour le dire autrement, à la Doon School nous sommes témoins de la collusion non seulement ente colonialisme et nationalisme, mais également entre postcolonialisme et capitalisme. Le passage du projet d'exploitation coloniale (avec ses institutions scolaires, bureaucratiques et économiques) à un projet national de gestion scientifique d'excellence du capital et des institutions a été facilité par ce que Srivastava appelle « the epistemology of capitalism realism » (*Ibid.*, p.22). Et ce passage se réalise par la construction d'une identité hégémonique proche du pouvoir et des groupes dominants ou, pour le dire autrement, d'une subjectivité propre à la postcolonialité intégrée au capitalisme. Il y est question d'une *noblesse d'État* postcoloniale.

> Of all the seductions capital could offer post-coloniality, that of a new cultural identity was perhaps the most sumptuous. And, with further largesse, the combined enterprise between capital and post-coloniality hummed the incantatory tones of an additional promise: the manufacture of the immortal community, the nation. [...] The underlining analytical focus is the manner of articulation of a regime of postcolonial capital with the cultural politics of post-coloniality. (*Ibid.*, p.1)

Pour une anthropologie politique de la vie académique

Faisons un arrêt sur images afin de relier la discussion proposée par Sanjay Srivastava, ainsi que les autres auteurs, à mon propre terrain. La grille d'analyse que nous offre Srivastava me semble fructueuse pour une raison assez simple mais en rien secondaire : si l'école a été, comme il l'affirme, le lieu institutionnel par excellence de production d'une « identité culturelle » et d'une « personnalité » (que j'aborde en termes de « subjectivité ») idéale à la gestion du capital à l'ère de la modernité, je voudrais suggérer pour ma part qu'au XXIe siècle ce lieu devient plus que jamais l'université. Certes, elle a depuis longtemps été un lieu disputé de production d'imaginaires, de discours, d'identités et de légitimation de pratiques diverses, mais elle en vient à occuper aujourd'hui, du fait de sa massification, une place qui a été celle

des institutions d'éducation secondaire autrefois dans la formation d'idéologies (trans)nationales. Encore, il n'y a aucun doute quant au fait que les universités ont toujours participé activement à la production de groupes et discours hégémoniques en contexte impérial, ainsi qu'à leurs résistances, mais il faut reconnaître que sa massification fait qu'elles deviennent des actrices centrales dans la diffusion massive d'identités et discours propres à notre temps. Dans le contexte d'un monde postcolonial, où nous vivons partout les effets tardifs de la colonisation, pour reprendre les mots de Stuart Hall (2013), nous pouvons appliquer aux universités dites « globales » le concept de « *postcolonial sites* » qu'a forgé Srivastava pour décrire une institution comme la Doon School. Les universités et centres de recherche ethnographiés dans le cadre de cette recherche, au cœur des circulations et enjeux géopolitiques éminemment postcoloniaux, constituent plus que jamais un espace de production institutionnelle d'idéologies et subjectivités en phase avec certaines formes de gestion du capital.

En découlent deux considérations nécessaires concernant (a) lesdites subjectivités et (b) ledit capital. Quant à ce dernier, d'abord, si nous acceptons les théories mentionnées plus haut de Dardot et Laval selon lesquelles la principale marchandise de l'époque néolibérale est de nature éminemment abstraite (le capital financier, l'information, les données personnelles, la connaissance, la diversité culturelle, etc.), ou encore que son principal capital est le *capital humain*, alors l'idée d'une *économie de la connaissance* comme celle dont nous parle Susan Wright (2016), prend tout son sens. C'est pourquoi nous pouvons dire que, dans un tel contexte, les politiques scientifiques et culturelles se fusionnent dans une nouvelle forme, néolibérale, d'économie de la connaissance. La diversité culturelle est un *asset* de l'université néolibérale, sur laquelle chaque chercheur doit capitaliser dans la production de ces trajectoires précaires bâties par une succession de réseaux et projets. Et c'est ici que nous arrivons à la deuxième question évoquée au début de ce paragraphe, notamment la question de la subjectivité. Si Srivastava s'intéresse à la construction d'un citoyen postcolonial moderne et consacré au projet national, cette université contemporaine forme, à son tour, un citoyen « global » (expression que j'ai entendue maintes fois de la part de mes interlocuteurs) représentant de la diversité culturelle. Ce citoyen global forgé au sein de cette nouvelle université n'est plus celui de l'Âge de la Raison (dont nous parle Srivastava), puisque celle-ci est désormais obsolète en raison précisément de la critique postcoloniale du progrès et des Lumières, mais un citoyen global de l'Âge de la mobilité, de la reddition de comptes de sa propre performance (Strathern, 2000), de la concurrence (Dardot et Laval, 2010) et de la vie par projets (Boltanksi et Chiapello, 1999).

En ce sens, les théories de Boltanski et Chiapello sur *l'homme connexionniste* à son tour caractéristique de cette société organisée autour de la notion de projets contribuent à interpréter anthropologiquement la vie académie contemporaine. D'une part, s'il est vrai que les réseaux sociaux et familiaux ne sont pas un élément propre à notre époque dans la construction d'une carrière académique, Boltanski et Chiapello font ressortir les nouvelles configurations de ces réseaux : il faut s'adapter à l'importance nouvelle que revêt le capital généré par les connexions plurielles entre héritiers et débrouillards. C'est bien cela qui permet que de nouveaux types de réseaux académiques (dont il est question dans ma thèse surtout quand je parle du CeMIS de Göttingen) se construisent, et de nouveaux sujets fassent leur chemin (ces « débrouillards » que je mentionne aussi) grâce non seulement à leur capacité de mobiliser des ressources et tisser des réseaux, mais aussi grâce au fait que les institutions voient dans ces réseaux moins traditionnels des opportunités intéressantes au sein de l'économie de la connaissance dont elles font partie.

Mais si nous voulons dépasser les analyses surplombantes sur la production de l'idéologie et les logiques néolibérales, il faut mobiliser les données ethnographiques. Comme nous avons vu au long de la thèse, ces nouvelles formes de réseautage ne se font pas sans un ensemble de tensions et contradictions. Une manière de s'attaquer à ces tensions serait de souligner les rapports entre les modes plutôt traditionnels d'y accéder en relative opposition à ceux qui se fabriquent à partir de nouvelles connexions académiques et institutionnelles. Concrètement, nous pouvons penser à ceux qui partent en Angleterre grâce à leurs connexions familiales en Inde au sein des comités de sélection de la *Commonwealth Scholarship* et ceux qui partent grâce à des programmes mis en place plus récemment, soit en Angleterre (comme ceux qui sont gérés par Chandri, que je présente dans le chapitre 5 quand je discute la notion de *challenges*) soit en Allemagne (comme dans le cas des programmes gérés par le CeMIS). Et si je parle d'une « relative opposition » entre ces deux c'est bien parce que même les réseaux les plus fermés ont des brèches, telles que les *conscious quotas* qu'évoquait Mary au chapitre 5.

Par ailleurs, la trajectoire de Chandri, cette bâtisseuse d'institutions et réseaux (ou cette *femme connexionniste*) en dit long de ces brèches qui permettent l'ascension sociale à ceux qui apprennent à capitaliser sur certaine géopolitique de la connaissance qui connecte l'Europe et l'Inde. Quand Chandri dit très clairement qu'elle a été la responsable pour la mise en place des programmes, de la collecte des fonds pour la création du centre, ainsi que de sa gestion quotidienne, alors que son directeur porte au centre son nom et prestige en tant que chercheur confirmé, elle établit un partage entre les types de capitaux apportés par chacun d'entre eux.

Alors que ce dernier assure les connexions propres à un circuit établi socialement, Chandri fonctionne comme médiatrice entre ce monde dans lequel elle a pu trouver une place et celui indien qui passe à être intégré par la voie des figures comme elle. Comme je l'ai suggéré avant, et comme certains de mes interlocuteurs le suggéraient aussi, avec eux il y a un certain capital qui circule et qui intéresse ces institutions. Ce capital n'est pas seulement symbolique (bien que ceci soit essentiel à cette économie de la connaissance fondée sur des marchandises dématérialisées), mais aussi financier : soit par leur capacité à avoir des financements assurés par des fondations internationales consacrées aux questions « sociales » (environnementales, humanitaires, urbaines, éducationnelles, etc.), soit par les enjeux géopolitiques comme ceux que je décris dans le chapitre 7 portant sur la venue de Narendra Modi au Royaume-Uni.

Ainsi, nous pouvons dire que l'une des dimensions ethnographiques de l'université néolibérale réside dans sa demande pour des réseaux académiques portés par des chercheurs qui savent capitaliser sur leurs positions d'entre-deux à l'intérieur de cet espace postcolonial. Autrement dit, cette université forme à la gestion d'un nouveau type de capital humain et symbolique, en l'occurrence postcolonial, qui se construit dans un espace de mobilités. Ici, une histoire postcoloniale de circulations, ou plutôt un ensemble de récits historiques et d'imaginaires sur ces circulations, est réactualisée sous la forme d'un capital symbolique cher à l'université. À cet égard, il me semble important de souligner qu'il ne s'agit pas ici de porter un jugement moral sur les acteurs de ces réseaux, mais plutôt de s'appuyer sur une anthropologie des institutions afin de comprendre les rapports entre celles-ci et acteurs dans la production de dynamiques qui sont incarnées par des décisions et relations quotidiennes et qui, à la fois, dépassent les acteurs qui y participent.

En termes de subjectivités, une perspective ethnographique de la vie académique serait l'occasion offerte à mieux penser la manière dont les chercheurs occupant différentes positions dans cet espace académique vivent et signifient l'univers contemporain de la recherche. Pour certains, une certaine tradition intellectuelle historiquement hégémonique demeure le fondement du ressort de leur travail et de leur vie. C'est bien le cas de Binoy – qui parle dans le chapitre 2 de ce modèle tagorien d'intellectuel –ou d'Indira – qui parle dans le chapitre 1 de sa trajectoire liant des cercles académiques et familiales entre l'Inde, les États-Unis et le Canada. Pour ces chercheurs, les valeurs et styles de vie propres à une carrière dans ces milieux est en résonance avec une formation morale et éducationnelle proche de celle restituée par Sanjay Srivastava dans son étude sur la Doon School, notamment celle d'une subjectivité produite pour le désir de participation à un monde universitaire pleinement intégré dans la gestion de

capitaux globaux. Qui plus est, ces valeurs et styles de vie sont également en phase avec celle des *élus* dont nous parle Bourdieu, ces personnes qui, grâce à leurs dispositions incorporées n'ont pas besoin de choisir pour faire le bon choix (2003 [1997]).

Pour d'autres, nous voyons la construction de subjectivités clivées, ou négociées entre, d'un côté, des desiderata d'appartenance à ce milieu avec ses *droits d'entrée* propres – cette disposition « pure » et « libre » favorisant la *skholé* soi-disant « désintéressée », mais aussi la disposition à garder certaine distance du « réel directement perçu » –, et de l'autre la résistance à l'adhésion à certaines dynamiques constitutives de cet espace académique. Cette résistance est explorée en détail dans le chapitre 5 de la thèse à partir des récits de Chandri et Mary, par exemple. En ce qui concerne le processus de néo-libéralisation de l'université, un processus qui met en relation subjectivité et classe sociale est précisément la précarité grandissante de la vie académique. Et ici l'abime entre ceux qui réussissent et ceux qui ne réussissent pas devient une clé d'interprétation centrale. Mary et Chandri, qui occupent aujourd'hui des postes universitaires dans des institutions prestigieuses, sont parvenues à se faire une place par l'incorporation de ces capacités connexionnistes de l'ère néolibérale, bien qu'elles restent critiques d'un certain statu quo qu'elles estiment toujours dominant dans le milieu académique. Cela nous conduit à prôner la circonspection quant à tout discours festif de supposée ouverture, soit en termes de classe et caste, mais aussi des relations de genre.

Cela dit, il faut se rappeler que tout le monde ne réussit pas. C'est pourquoi la précarité en tant que condition structurante de la vie contemporaine, y compris de la vie académique contemporaine, est fondamentale dans cette thèse. La précarité exprime des relations de classe d'une manière presque paradoxale : alors que la critique de la productivité et du néolibéralisme est portée par des interlocuteurs appartenant à des différentes origines sociales, les expériences subjectives semblent se différencier. Alors que mes interlocuteurs d'origine populaire parlent de l'impératif de la mobilité comme une contrainte certes pesante, mais qui permet la rénovation des réseaux académiques, mes interlocuteurs de classe moyenne communiquent des ressentis plus amères face à l'impossibilité d'accéder à cette position sociale promise. Le rapport entre postcolonialité et néolibéralisme réside ainsi dans le basculement d'une position sociale à l'intérieur d'une histoire de privilèges qui ont été reformulés par les processus de précarisation.

C'est la raison pour laquelle je voudrais conclure en soutenant qu'une approche ethnographique de la vie académique contemporaine – et en l'occurrence de ses circulations postcoloniales entre l'Inde et l'Europe – exige la réalisation d'une anthropologie politiques des émotions. Ce projet est fondé dans une analyse des articulations entre la construction des

institutions et des subjectivités dans le contexte d'une université néolibérale qui récupère une histoire et des imaginaires postcoloniaux. Je m'inspire ainsi des travaux de João Biehl, Byron Good et Arthur Kleinman (2007) qui partent du constat que « contemporary social formations, with their particular ways of being and the theoretical frames available for analyzing them, have destabilized our observation, thinking, and writing about subjectivity » (*Ibid.*, p. 1). Le dialogue entre auteurs et perspectives théoriques avec lequel je m'engage dans cette thèse, et surtout dans cette conclusion, est une tentative d'avancer dans un tel projet de connaissance. À l'instar de ces auteurs, j'estime que la subjectivité est aujourd'hui le terrain où se rencontrent une série de transformations historiques, et de leurs justifications morales, caractéristiques des nouvelles formes de vie en société.

> By attending to subjectivity in ethnographic terms and in comparative social analysis, we encounter the concrete constellations in which people forge and foreclose their lives around what is most at stake. Examination of the complex ways in which people's inner states reflect lived experience within everyday worlds as well as within temporary spaces and transitions – moments of crisis and states of exception – can disturb and enlarge presumed understandings of what is socially possible and desirable. (*Ibid.* p. 5)

La subjectivité est un espace de réalisation quotidienne de l'économie morale qui préside à nos actes et postures politiques, mais aussi l'effet des institutions et de l'histoire sur le monde social plus vaste. L'étude anthropologique des émotions en contexte néolibéral ouvre la voie et aux formes de gouvernabilité des gens et aux stratégies d'existence. Plus précisément, pour une thèse intéressée aux vies qui se construisent en contexte de circulation académique postcoloniale, menées dans un rapport profond avec l'université néolibérale, et dans un monde où les inégalités augmentent sans cesse, un tel projet de connaissance incite à chercher des réponses aux interrogations suivantes : Quelles sont nos conditions de vie ? Qu'est-ce qu'une vie « adéquate » ? Quel est rôle de la vie académique, et donc de l'anthropologie dans sa fabrication quotidienne à l'intérieur des institutions de recherche, dans la production d'un monde de vies plus critiques et engagées avec un vrai projet de connaissance active et transformatrice ?

ANNEXES

Traduction en français des extraits d'entretien cités en anglais

Entretien avec Mary, p. 88 :

Mary – Je ne me sentais pas différente à ce moment-là, et c'est toujours le cas. Bien sûr, il y a des gens qui considèrent que je ne devrais pas être là, mais il y a des gens pareils en Inde aussi. [...] il y a des gens comme ça, mais à Londres je n'ai jamais eu le sentiment d'être différente. J'ai eu ce sentiment dans d'autres villes plutôt, mais jamais en Angleterre, du tout.

Moi – Et à qui vous faites référence quand vous parlez de ces « gens » ? Des gens à l'université, par exemple ?

Mary – Vous croisez, éventuellement, des gens comme ça à l'université ; éventuellement. C'était le cas dans d'autres espaces, même dans des villes où je ne m'attendais pas... Je veux dire, une fois, un type qui travaillais dans un bureau juste à côté du mien m'a dit « vous savez, des migrants comme vous, ça ne nous dérange pas, mais avez-vous vu *ces gens-là* dans les rues de la ville ? », sans se rendre compte de ce qu'il était en train de dire. [...]

Moi – Et qu'en est-il de vos expériences institutionnelles, dans votre travail et études ?

Mary – Alors, je ne pense pas avoir atteint une position où ça m'affecte de manière significative. Je sais que ça finira par arriver, un jour ou l'autre, quand je ferai face à ça vraiment. Donc, par exemple, il y a très peu de professeurs noirs et sud-asiatiques *[brown]* au Royaume-Uni. Donc, au moment d'une promotion à un rang élevé de la carrière, je pense que ce sera à ce moment-là que je ferai face à ça, parce que je sais qu'il y a des choses qui se tourneront contre moi simplement parce que les places sont peu nombreuses. Ce n'est pas seulement la qualification ce qui compte, d'autres choses jouent un rôle aussi.

Moi – Par exemple...

Mary – Oh, race, je veux dire, est définitivement un facteur. C'est clair qu'un racisme institutionnel existe ; quand les étudiants évaluent l'enseignement, par exemple.

Moi – Et qu'en est-il de vos collègues sud-asiatiques, par exemple ? Que diriez-vous du fait que la vaste majorité des professeurs indiens au Royaume-Uni vient de familles brahmanes ? Est-ce qu'il y a, à votre avis, quelque sorte de... comment je peux dire... quelque type de biais de caste ?

Mary – Oui, oui. Comme tous mes collègues anglais qui croient qu'ils ne sont pas racistes, ou tous mes collègues brahmanes croient qu'ils ne sont pas casteistes ; mais seulement ils peuvent décider s'ils le sont, personne d'autre ne peut leur dire qu'ils le sont. Alors oui, la plupart d'entre eux. Il y a quelques-uns qui ne le sont pas, vous le savez, mais oui. Mais pour la plupart, oui.

Moi – Même en sciences sociales…

Interlocutrice – Oh, oui, oui… même dans… Je veux dire, oui ! Si après 20 minutes de discussion ils n'ont pas mentionné la tragédie d'être un brahmane, alors la discussion n'a toujours pas commencé. Mais le problème est qu'ils peuvent le faire, car ils supposent que tout le monde qui est autour d'eux est brahmane.

Entretien avec Mary, p. 92:

Mary – C'est flagrant ! [l'existence des réseaux de bengalis aisés] On ne peut pas nier la réalité des faits. Il y a beaucoup de ça. On ne peut pas nier la réalité des faits. […] Ceci dit, j'ai… je participe à un tas de réseaux en histoire, des gens très très sympas, certainement. Donc je ne les mettrais pas dans au même niveau que d'autres sots incapables de voir plus loin que le bout de leur nez. Et ils sont partout, et pas besoin d'être bengali pour ça, ils peuvent être Français, ils peuvent être Anglais… Il y a ces genres, et juste parce qu'ils sont nombreux leurs réseaux fonctionnent de manière vigoureuse.

Moi – Mais comment ça marche, concrètement ?

Mary – Ils engagent des étudiants. Ils engagent des étudiants. Alors, ça commence déjà en Inde. Les gens qui font ça sont souvent issus de familles bengalies ; s'ils ne viennent pas du Bengale, ils viennent du Bihar. Dans une certaine mesure de l'Orissa aussi, mais principalement du Bengale et du Bihar. Et puis, beaucoup d'entre eux réussissent à partir à l'étranger. Et il n'y a aucun doute qu'ils sont très bien formés, car ils viennent de la seule université décente pour les sciences sociales en Inde ; d'où on pourrait venir sinon de là-bas ? Et donc il y a un certain… même si on ne nomme pas idéologie, parce que je ne voudrais pas… Je veux dire, il faut être très prudent avec ce mot, au moins aujourd'hui, surtout aujourd'hui. Mais c'est aussi la façon dont on écrit, dont on s'exprime, dont on lit, on n'a pas… on apprend qui on doit lire et qui on ne doit pas, d'une certaine manière, à Presidency [College], qui est ensuite acceptée à JNU, qui devient alors la base pour le travail fait à la SOAS ou à Cambridge ou… spécialement plusieurs des universités aux États-Unis. Et les gens qui viennent de Mumbai n'ont pas accès à ce langage. Aujourd'hui, quand j'y repense… vous savez, quand on a dix-neuf ou vingt ans, on ignore ces choses et on ne réussit pas. On n'y arrive pas, et c'est comment… et puis, qui est en charge de certain comité de sélection d'en programme de bourses, par exemple. Quand j'ai obtenu cette bourse d'études pour venir au Royaume-

Uni pour la première fois, mon ami et moi avions inventé le terme "quota consciente". Alors, c'est pour dire qu'une fois que les enfants des bureaucrates et les étudiants de départements sélects à JNU et DU ont obtenu les bourses d'études, seulement après on ils laissent un étudiant du reste de l'Inde partir chaque année, et c'est ça le "quota conscient" *[conscient quota]*. Et voilà comment des gens comme moi y arrivent. Au moins c'est le récit que vous auriez eu de ma part à ce moment-là [rires]. Enfin, c'est un peu horrible, mais je pense qu'il y a une certaine vérité dans tout ça parce que ce n'est pas du tout facile d'y arriver quand vous avez un parcours différent. Donc ce sont les règles qu'on... on réussit à rentrer dans une bonne université, on obtient de bonnes lettres [de recommandation] et on part à l'étranger. Et des gens qui occupent des postes dans les universités américaines et britanniques viennent souvent de ces universités indiennes, donc alors ils engagent des étudiants qui ont été formés de manières qu'ils comprennent, qui sont formés par leurs propres collègues.

Entretien avec Binoy, p. 104:

Moi – Alors, cette conjonction entre philosophie indienne et tradition indienne et occidentale – si nous pouvons encore utiliser ce mot –, cette conjonction de pensées est quelque chose qui remonte à votre enfance.

Binoy – Oui, je dirais ça. Vous savez, quand on est enfant on ne réalise pas ces choses, mais maintenant quand j'y repense... par exemple, si on regarde ces deux personnes dans cette photo [il se retourne vers une photo collée sur le mur derrière lui. La photo montre trois hommes, l'un d'eux étant facilement reconnaissable comme Tagore] : ce type est Rabindranath Tagore et l'autre s'appelle C. F. Andrews. C. F. Andrews est cette sorte de pasteur Anglican qui se rend en Inde et devient très proche du Mahatma Gandhi, et Gandhi lui donne le titre d'"ami des pauvres". Alors, ces deux étaient des noms familiers pour moi depuis que j'étais très jeune. Mon père presque vénérait Tagore et Andrews. Et cette amitié entre Tagore et Andrews est l'un de mes projets à venir, cette amitié intellectuelle entre un poète et une sorte de figure antinationaliste/anticolonial et membre du clergé Anglican qui se retrouve engagé en Afrique du Sud, impliqué dans la lutte anticoloniale. Donc je pense que beaucoup de mon travail consiste à essayer de retracer... c'est quelque chose sur laquelle je commence à penser maintenant, après plusieurs années de réflexion maintenant, c'est que c'est facile de s'attacher à une vision fausse sur le rapport Est/Ouest, à deux égards. Donc, je ne sais pas quel est le juste, mais il y a deux façons qui sont équivoquées. La première est d'insister excessivement sur genre la violence coloniale, et réduire cette histoire à un Autre-Européen, ou à un Autre-Britannique qui est simplement arrivé et colonisé les esprits hindous. Ce qui se passe dans ce cas est qu'on ne met pas en évidence certaines formes d'appropriation hindoue, de résistance hindoue, de

questionnement hindou. Ce n'est pas comme si l'Europe était débarquée soudain un matin, comme les Américains en Afghanistan ou Britanniques en Irak, et avait dit "nous voici". On parle d'une longue affaire qui s'est déployée progressivement sur plus de 50 ans, 80 ans. Donc, ceci est la première manière de se tromper, en disant qu'il s'agit simplement de la violence, du joug colonial européen insensé. L'autre façon de se tromper, et bien sûr que pas beaucoup de gens en font partie, mais ça pourrait être incorrecte, je pense que de se placer à l'extrême opposé pour refuser la violence qui a eu lieu et dire "c'était une grande fête" : hindous et Européens, et hindous et Britanniques et musulmans tous réunis pour passer un moment agréable ensemble.

Donc, pour trouver le juste milieu, l'entre-deux, pour ne pas diaboliser l'Europe et ne pas dire pas que l'Europe représente la violence, que l'Europe signifie une sorte d'impérialisme occidental et, d'autre part, ne pas idéaliser certaines traditions natives continentales. Je pense vraiment que ça fait partie de ce que des gens comme Tagore tentaient de faire, c'est-à-dire de trouver cette voie médiane, qui est très instable et difficile à trouver, entre ne pas diaboliser l'Europe et ne pas idéaliser l'Inde. [...] Je crois que les gens aiment Tagore, Gandhi, dans une certaine mesure – Tagore plus Gandhi, à mon avis – parce qu'ils ont essayé de suivre cette ligne de pensée. Je pense que ce sont, vous le savez, d'idées que mon père m'a transmises à travers tant d'œuvres à propos de... il m'a formé dans la poésie et dans la musique de Tagore et c'est pourquoi j'ai dit quelque chose sur Tagore avant. [...] Cette notion tagoréenne d'être cosmopolite, selon laquelle on est enracinée dans un centre – que ce soit indien, brésilien ou européen – sans sentir pour autant ce genre d'insécurité, que vous êtes menacé par l'autre, que l'autre cherche à emporter ce qui est précieux en vous. [...]

Je vois Tagore comme quelqu'un qui a lancé les bases des réponses à ces questions en 1914-1920. Il y a un roman très intéressant que vous devriez lire, si vous n'avez pas lu, de Tagore. Il s'appelle Gora. Alors, Gora est ce genre d'hindou nationaliste de gauche qui, à la fin du roman – attention, *spoiler alert* – cette figure Gora se rend compte qu'il est irlandais. Alors, c'est bien la manière de Tagore de dire que même que ce que vous pensez comme hindou a déjà une sorte de présence européenne et vice-versa. *Je pense qu'on a.... je dirais qu'il y a quelque chose qu'on peut appeler "l'intellectuel indien" qu'on devrait essayer de revisiter et de relativiser ce que j'appelle la "voix de la lucidité" [voice of sanity], "la partie médiane" [the middle part], ce qui est très difficile d'atteindre, précisément parce que c'est au milieu, mais je pense qu'il existe.* Je pense qu'on a eu des gens comme Tagore et Gandhi, Nehru aussi à sa manière, qui essayaient de nous montrer cette voie médiane entre un savoir-faire natif et une sorte d'impérialisme européen et une sorte de romance indien, cette voie médiane. Enfin, cette voie médiane existe toujours. Enfin, c'est le cas pour beaucoup de gens même en Inde et en occident, mais je pense que c'est plus ou moins le genre de formes et valeurs académiques, de façons de penser le monde, que j'ai absorbées consciemment et sélectionné. Et beaucoup de tout ça, je dirais, a trait à la figure de Tagore.

Notes de terrain, p. 108 :

Ses souvenirs de Calcutta se ressemblent beaucoup à ceux de [interlocuteur] et [interlocuteur], tant sur le plan d'une ville romantisée que d'une enfance heureuse. Néanmoins, une différence importante réside dans l'accent mis sur la culture populaire, plutôt que sur les "grands" auteurs, tels que Tagore ou Satyajit Ray. À cet égard, dès que je partage cette impression avec elle, elle me répond que ces références récurrentes aux "grands" font partie du discours attendu, et que même si elle a lu Tagore et tous les films de Ray, ils n'influencent pas son travail de manière aussi significative que la culture populaire. Relativement à la littérature, elle cita ces "cheap books" qu'on peut acheter dans les rues de Calcutta. Quand je lui ai demandé quel genre de musique et de littérature elle lisait et écoutait pendant sa jeunesse, elle cita ABBA, Sherlock Homes, Agatha Christie et quelques bandes dessinées.

Son père était fonctionnaire, sa mère institutrice. Tous deux étaient des hindous non-pratiquants. Ses oncles étaient des intellectuels et des poètes, pour la plupart des marxistes. Son père, à son tour, était une personne de gauche très modérée, un fonctionnaire bengali typique, comme le dit Ila. Selon elle, il était suffisamment de gauche pour réussir dans sa carrière de fonctionnaire dans un Bengale dominé par les communistes. Elle souligne qu'être un intellectuel indien de la classe moyenne signifiait à l'époque être quelqu'un de gauche, tels qu'il était le cas de ses oncles. C'est dans ce milieu qu'Ila a grandi. (Notes de terrain, Angleterre, 7.12.2015)

Entretien avec Naranappa, p. 113 :

Doon School était un pensionnat, d'accord ? Et je n'ai pas eu une bonne expérience là-bas, vu qu'il s'agissait d'une école d'élite, beaucoup plus d'élite que le milieu d'où je venais ; tout le monde là-bas était très riche. Ma famille s'en sortait bien, on était classe moyenne supérieure, mais non à ce niveau-là. Alors c'était un peu difficile.

Entretien avec Naranappa, p. 114 :

Moi – J'ai remarqué que quand vous parlez de vos études, vous utilisez toujours l'expression "à cette époque-là". Qu'est-ce que vous voulez dire par ça ?

Naranappa – Les choses ont énormément changé.

Moi – Elles ont changé comment ? Dans quel sens ?

Naranappa – Tout est devenu plus professionnel et compétitive. Enfin, je ne doutais pas que je serais accepté à St. Stephens College [qui figure parmi les institutions les plus

prisées en Inde], même si je n'avais pas de très bonnes… je me suis bien débrouillé dans les dernières années. Une fois que je me suis libéré de la math et me suis concentré sur les sciences humaines et la géographie et les choses que je pouvais bien faire, j'ai m'en suis bien sorti. Je n'ai pas été super brillant, mais je n'ai jamais douté que je serais admis à St. Stephens College. Maintenant, avec ces notes, je ne pense pas que j'aurais aucune chance. Donc, tout est plus compétitif, il y a aussi un niveau beaucoup plus élevé de professionnalisme. […]

Moi – Et comment a été votre expérience à St. Stephens College ?

Naranappa – Je n'étais pas un étudiant sérieux. J'ai fait toute sorte de sottises que je ne vais pas vous raconter [rires]. Mais je n'ai pas eu de bons résultats. Enfin, je parfois séchais le premier cours et un enseignant, le père d'un camarade, souvent disait "oh, oui, mais il y a des personnes qui ont eu 10/20 mais qui réussissent bien en histoire" [rires] et puis il citait mon nom [rires]. […]

Alors, j'ai eu des notes beaucoup meilleures en master ; à ce moment-là, je suis devenu sérieux, et je m'en suis bien sorti. Fondamentalement, le saufconduit, ou le laissez-passer total dans le milieu universitaire est une distinction *[first-class]*. Donc j'ai eu une distinction. Et ça m'a ensuite ouvert des portes. Alors j'ai fini par enseigner à St. Stephens College pendant deux ans.

Entretien avec Nikhil, p. 116 :

St Stephens College, à cette époque-là au moins, était le seul Collège qui tenait un entretien de sélection. Donc, les notes étaient importantes juste pour le premier tri, et puis il fallait s'y rendre pour une entrevue. Et on m'a posé des questions très difficiles. Heureusement, grâce à la lecture, au fait que je lisais bien au-delà de ce qui nous était demandé par l'école, que je lisais pour le plaisir plutôt que pour passer les examens seulement, ça m'a aidé. *Mais je n'étais pas sûr d'aller réussir, parce que je me souviens encore aujourd'hui d'un enseignant qui disait "nous n'avons jamais entendu parler de votre école", alors je suis parti de l'entrevue en pensant "ils n'ont même pas entendu parler de mon école, comment je peux rentrer ?".* Mais j'ai fini par être admis et pour une fois j'ai vu toute ma famille unie contre moi [parce qu'il avait déjà été accepté au prestigieux Hindus College, l'institution de sa prédilection]. Même les gens qui n'ont jamais été d'accord les uns avec les autres étaient unis contre moi en disant : "non, maintenant que vous êtes entré à St. Stephens College vous devez partir à St. Stephens College." C'est bien ce que j'ai fini par faire.

Entretien avec Namit, p. 130 :

S'il n'y avait pas l'internet, je ne serais jamais parti au Royaume-Uni. C'est la découverte de l'internet, au début des années 2000, en quelque sorte, que… C'est à Bombay que

j'ai eu accès à ça [...] C'était passionnant de découvrir ces universités [britanniques] lorsque j'étais étudiant en Inde, c'était comme... *quelques-uns de mes collègues avaient déjà choisi où faire leur thèse parce qu'ils avaient dans leur famille des gens qui étaient parties en Grande-Bretagne pour leurs études, Oxford et Cambridge, et ainsi de suite et avait déjà commencé les démarches pour leur doctorat. Donc moi-aussi j'ai profité de ça,* et j'ai eu accès à un service de courrier électronique de l'Université – on devait payer pour ça – et on avait une adresse électronique. Donc, à cette époque avoir une adresse électronique était quelque chose de tellement fantastique, le fait que je pouvais écrire à n'importe qui. Enfin, vous avez accès à l'internet, vous avez une adresse e-mail... À l'époque, si vous écriviez n'importe qui répondrait. Je pense au fait d'écrire, vous savez, à de grandes institutions pour demander des documents, par exemple [...] Nous savions que si vous écrivez un mail, vous obtiendriez le document quelques heures plus tard, car il y avait très peu de gens qui l'utilisent et nous avons profité au maximum de ça. Aussi pour demander les prospectus des universités au Royaume-Uni. Alors, mon colocataire à Mumbai et moi avions beaucoup, beaucoup de prospectus qui nous étaient envoyés. On avait juste à envoyer un mail. C'est probablement grâce à l'internet que j'ai pu arriver au Royaume-Uni. Je n'aurais pas entendu parler de l'université ou du centre de recherche où j'ai fait ma thèse de doctorat, ou de mon directeur de recherche, s'il n'y avait pas l'internet. Je ne me souviens pas du travail de mon directeur de thèse enseignée dans un cours au Népal ou en Inde. Donc je pense que l'internet a joué un rôle immense. [...] Pour beaucoup de mes collègues de promo qui ne sont pas partis à Bombay pour leurs études, elle n'était pas disponible ; ou même pour mes cousins plus âgés, qui n'ont jamais eu accès à tout ça. [...] Avant, il fallait écrire une lettre pour obtenir les perspectives, et il y avait un coût pour envoyer une lettre en Grande-Bretagne depuis le Népal ou l'Inde, alors que le mail était gratuit : vous copiez et collez un nombre illimité de messages.

Entretien avec Mary, p. 165 :

Moi – Comment vous vous sentez par rapport à l'idée de retourner en Inde ?

Marie – Alors, honnêtement, jusqu'à ce que cette opportunité se soit présentée, que ce poste m'ait été offert sans que je m'y candidate (on me l'a proposé), je ne pensais pas à repartir, et je ne serais pas allé du moins dans la condition de *full professor* puisque je ne veux pas habiter à Delhi, je n'aime pas de vivre à Delhi et les deux bonnes universités en sciences humaines et sociales se trouvent à Delhi. Donc même sous ces conditions, je ne suis pas sûr que je m'adapterais très bien à JNU, par exemple, ou DU, parce que l'élite universitaire indienne est très réduite. Comme partout, mais particulièrement en Inde, un petit groupe de gens, vous savez, souvent très proches les uns aux autres par le biais de différents types de réseaux, sinon parce qu'ils ont été formés au sein de ces réseaux, soit institutionnellement ou d'une autre manière.

Moi – Tout le monde se réunit à [un centre réputé de la recherche à Delhi…

Marie – Oui ! Ou ailleurs. *Et, bon, je ne fais pas partie de ça, je n'ai jamais fait partie de ça. Je ne parle pas leur langage.*

Moi – Qu'est-ce que vous voulez dire par là ?

Marie – Qu'est-ce que j'entends par là ? J'ai juste n'ai pas grandi… Je n'ai pas été socialisé dans ces réseaux.

Moi – Mais "ce langage", par exemple, quand vous dites "je ne parle pas leur langage"…

Marie – [longue pause] *Alors, des choses simples. Genre, beaucoup d'universitaires de Delhi que je croise parlent à la troisième personne. On ne dit jamais "Je suis en train de faire une telle chose" [I am doing this], ils disent, "on est obligé de faire une telle chose" [one is obliged to do this] et je trouve ça juste…* C'est banal, ce n'est pas très important, mais c'est juste une façon de parler, "on" *[one]* et, vous savez, oui… *Alors, en commençant par-là jusqu'à ce qui est purement de l'ordre d'une compréhension infusée du monde.* Ce qui ne veut pas dire que d'autres conceptions du monde ne sont pas théoriquement peu étayées, mais beaucoup d'entre nous ne faisons… n'utilisons pas le même cadre de compréhension du monde. Tout ça n'est ni le début ni la fin de notre monde. Comme un poste académique n'est pas le début ou la fin de notre monde… et aussi quand vous regardez votre propre monde vous voyez que là vous n'êtes pas à votre place. Et il y a une prise de position politique propre à certaine académie indienne et qui est immensément déterminée par certains clivages de la politique indienne, je dirais. Donc, le genre est discuté d'une certaine manière, la caste est discutée d'une certaine manière, la religion est discutée d'une certaine manière, et ces visions sont partagées entre eux et traitées comme évidentes. Et dès que vous vous déviez de ces manières de penser le fardeau de s'expliquer retombe sur vos épaules, et vous de ces minute vous écartez qu'il incombe d'expliquer sur vous, et vous n'avez peut-être même pas une vraie position à propos… Mais si vous vous retrouvez pris au piège, par exemple, vous allez souvent se demander "comment est-ce que je peux m'en sortir ?". La position est alors rendue plus importante qu'elle l'est en réalité tout simplement parce que vous avez à l'expliquer. Ce que je veux dire, c'est que c'est toujours ennuyeux d'avoir à expliquer votre divergence dans une position de défense, ou à vous mettre sur la défensive, et donc je trouve ça un peu fastidieux, en fait. Parce que beaucoup de mes amis qui ont… certains d'entre eux, pas beaucoup, certains de mes amis qui ont déménagé de Bombay à Delhi, par exemple, qui sont partis pour DU ou JNU, ils utilisent eux-aussi, si on continue avec le trope, ce même langage. Ils parlent ce langage maintenant, et je trouve très difficile d'avoir une conversation car il y a de nombreux présupposés que je ne comprends pas et beaucoup de présupposés que en réalité je ne suis pas en accord avec.

Moi – Est-ce que vous parlez d'une sorte d'élitisme ?

Marie – Ce n'est pas seulement l'élitisme, c'est aussi la certitude profonde d'avoir la bonne compréhension du monde. Enfin, quel est le problème avec ça ?

Moi – Et quand vous dites "politique", est-ce que vous parlez de la politique de gauche, ou pas nécessairement ?

Marie – Bon, il se trouve que c'est effectivement de la politique de gauche, mais je ne pense pas que ce soit ça la question fondamentale. La question fondamentale est la fermeté et la confiance que beaucoup d'entre eux ont tenté [de contribuer au changement]. Ce qui, selon moi, est problématique.

Moi – Bien sûr, bien sûr, sûr... D'ailleurs, c'est un cercle très soudé. [...] Alors, il y a sûrement un élément d'élitisme d'une certaine manière, mais ce n'est pas seulement l'élitisme. Je pense que c'est plus que ça. C'est la croyance qu'ils ont raison. C'est... Bon, presque, disons, un certain type de posture scandinave, une dimension très scandinave, comme s'ils disaient "nous sommes progressistes, nous sommes les gens gais, apprenez avec nous", sans nécessairement comprendre que le monde... vous savez, le monde est beaucoup plus pluriel et complexe.

Entretien avec Chandri, p. 174 :

Moi – Lors de notre dernier rendez-vous, vous avez parlé beaucoup d'épreuves *[challenges]*. Qu'est-ce que vous vouliez dire par-là ? Quels sont ces épreuves *[challenges]* ?

Chandri – La raison pour laquelle je ne peux pas vous dire tout sur ces épreuves... et je suppose que ces épreuves sont dans le contexte de la vie universitaire, n'est-ce pas ?

Moi – Vous avez utilisé ce mot plusieurs fois en parlant de votre enfance, par exemple, mais vous n'avez pas...

Chandri – ...élaboré. Parce que je ne peux pas parler ouvertement de certaines choses à cause de ma position et aussi à cause de... certaines situations. Certaines choses, vous ne pouvez pas dire quand les systèmes... [elle s'arrête]

Entretien avec Chandri, p. 177 :

Si j'ai évoqué ces *challenges* pendant mon enfance, c'est fondamentalement... quand j'ai grandi en Inde, vers la fin des années 60 et dans les années 70, le monde était très différent, et dans mon cas il y avait aussi le fait que mon père est décédé quand j'avais trois ans, ce qui signifie... c'est le cas typique d'une petite fille... imaginez les circonstances... et surtout parce que ce n'était pas comme si j'avais d'autres ressources, même financièrement. Donc, j'ai grandi dans un contexte très défavorisé. Quand vous êtes dans un milieu défavorisé, économiquement, socialement, à plusieurs niveaux,

vous êtes potentiellement exposé aux réalités de la société, ce qui s'avère extrêmement aliénant, hostile, et peut presque victimiser une petite fille qui n'a pas une sorte de protection masculine, une protection *[shield]*. [...] Parce qu'en Inde, les gens sont d'abord mécontentes quand l'enfant est une fille ; ensuite, si la fille est *dark,* ils sont encore plus contrariés parce qu'ils pensent au fait qu'il faut payer une dot plus élevée et que tout sera plus difficile.

Entretien avec Chandri. p. 179 :

Et même si mon père me manquait, j'avais en moi ce bouclier *[shield]* qui gardait mon esprit, ou qui me permettait de m'échapper ou de me défendre de la réalité du monde réel ; et, dans ce sens, j'observais, je recueillais des informations dans ma tête de manière à former ma manière de penser. Alors, d'une certaine façon, ma foi est devenue centrale pour moi parce que c'est elle qui m'a permis de survivre. Parce que elle a été l'essence de ma survie face à ces épreuves *[challenges]*... et j'avais l'habitude de lire vraiment beaucoup, et j'étais... Alors, en ce sens, je lisais beaucoup, mais je lisais sur le fonctionnement d'autres sociétés, et alors ça signifie que si vous pensez que le monde n'était pas comme il est aujourd'hui, et que ma pensée a été influencée par la façon dont des sociétés ont progressée ailleurs dans le monde, tout ça m'a encouragé à être vraiment confiante à l'égard de mes propres entendements, à l'égard de ce que je ne devrais pas devenir.

Entretien avec Chandri, p. 181 :

J'ignore [la caste à laquelle j'appartiens], et je n'ai délibérément pas pris la peine de chercher à savoir. Mais je sais que je ne viens pas d'une caste brahmane ou chose pareille. Par rapport à cette question, ma caste est genre mélangée parce que ma mère était d'origine hindoue, elle appartenait à une certaine communauté appelée « Naidu », de l'Andhra Pradesh. Je ne sais pas d'où venait mon père. J'essaye de le découvrir en ce moment parce que j'ai entendu dire que sa famille avait immigré d'ailleurs, pas de l'État d'Andhra Pradesh. Ils avaient émigré d'une autre région vers le nord de l'Andhra Pradesh. Donc, je suis curieuse de le découvrir. Mais plus que ça, je ne pas suis intéressée pour le concept de caste, et pour moi c'est une chose tellement maléfique que je crois que le simple acte de penser à ça... comme je le disais : si quelque chose me semble mauvaise, je garde ma distance de ça.

Entretien avec Chandri, p. 184 :

Je sais que les gens en parlaient. Peut-être. Les autres. Voyez, les gens passent beaucoup de temps à raconter des ragots sur les autres – et je ne sais pas où ils trouvent le temps pour le faire –, donc j'ai entendu, quelques fois peut-être, quelqu'un qui disait des choses du genre "elle appartient à une telle caste".

Entretien avec Chandri, p. 186 :

[La religion] est devenue quelque chose de personnelle pour moi parce que j'ai trouvé tout ça si éprouvant *[challenging]* et si difficile à comprendre, la société et l'aliénation, et je crois qu'en étant jeune je cherchais... et ma mère était en train de déménager dans une nouvelle ville, tout était nouveau, et elle se faisait plus de soucis pour son fils qui était beaucoup plus âgé alors que j'étais petite. Alors, d'une certaine manière on continue tout simplement... Je ne me rendais pas compte, mais je me battais avec tout ça, j'essayais de trouver des réponses, et en un sens... comme je recevais d'éducation plus élevée que celle qui avait eu ma mère – qui avait probablement finit le lycée, donc on peut dire qu'elle avait eu une éducation très limitée. Donc, en un sens, je découvrais un monde plus large que le sien, et à un point tel qu'à l'âge de 10 ans j'ai passé à orienter ma mère en disant "il faut faire ceci, il ne faut pas faire cela". En certain sens, ça m'a obligé à incorporer le rôle de mère-fille. [...] Elle était la responsable du fonctionnement quotidien de la maison, mais dans tout le reste j'étais genre... je lui expliquais comment se comporter avec ses belles-filles, ce genre de conseil.

Entretien avec Chandri, p. 187 :

Quand j'ai été recrutée [au Madras Christian College en tant qu'enseignante de sciences de sciences informatiques], c'est mon directeur de département qui a analysé mon dossier de candidature... [...] Il est décédé, mais je lui appelle mon guru non seulement au niveau de l'enseignement. En un sens, j'ai beaucoup de respect et admiration envers lui parce qu'il a été l'un des esprits les plus brillants que je n'ai jamais connus. [...] La raison pour laquelle j'ai trouvais ça très intéressant était la suivante : il était quelqu'un d'un esprit brillant et aussi il était une personne très bienveillante et attentive, très humain dans un certain sens. Puisque parfois les deux ne vont pas ensemble. [...] J'ai trouvé en lui mon modèle, le modèle que je souhaitais être le mien. [...] Donc, si j'ai rejoint la recherche c'est grâce à lui. [...] Mais ça [son modèle et soutien] a été un déclencheur pour que je fasse un choix, et ici encore ce choix a été orienté par ma foi et ma conviction que, peut-être, il s'agissait bien... la conviction que celle était la voie que, en quelque sorte, j'avais le sentiment que dieu souhaitais que je prenne. Même si pendant un moment je m'opposais à ça, si j'argumentait avec lui [Chandri affirme avoir initialement résisté à la suggestion de ce directeur de candidater puisqu'elle ne se

considérais pas à la hauteur du rôle de guru], j'ai fini par changer d'avis après une conversation qu'on a eue.

Entretien avec Chandri, p. 187 :

Alors, vous m'avez demandé par rapport à mon éducation. L'éducation est venue très naturellement pour moi, mais je sais aussi que... et ici c'est où ma foi devient un élément important. Bien que le directeur du département m'ait invité au poste de *Lecturer*.... Je pense que l'avantage d'avoir traversé ces épreuves *[challenges]* était que ça m'a aidé à former ma propre manière de penser, une forme indépendante de penser et qui n'est pas soumise à ce qui est la pensée dominante – ou juste parce que "une telle chose est ce qui les gens considèrent correct". Voici ce en quoi je crois. Je crois en ce qui est la chose correcte, en essayant de la comprendre par moi-même. [...] Je pense que ça, c'est le grand avantage de devoir faire face à tellement d'abus. Alors, seulement parce qu'il m'a demandé de... c'était très sympa d'être invitée mais ce n'était pas une décision facile parce que pendant la conversation avec le directeur de département, en même temps qu'il insistait "pourquoi vous ne candidatez pas ?", je disais "non, je ne suis pas intéressée". Et il disait "est-ce que vous avez une autre offre ?", et je disais "non", et il disait "pourquoi vous n'essayez pas ?" Et même ça ne m'a pas convaincu. Vu que vous êtes intéressé dans ça, je vais vous donner quelques détails sur la question de la foi. Alors, quand tout cela est arrivé, et c'est connecté aux désavantages aussi... pour moi, les désavantages ne m'ont jamais découragé, pour moi la conviction m'aide à suivre ce que je considère correct, même avec ces désavantages.

Entretien avec Chandri, p. 188 :

Alors j'ai candidaté, mais ce n'était pas quelque chose de facile. Bien que ça soit arrivée de cette manière, il y avait de la concurrence, il y avait... des divergences à l'intérieur du département aussi, comme quelques personnes soutenant un autre candidat, et quelques personnes beaucoup plus chevronnées que moi. Quelqu'un qui occupaient déjà un poste de *Lecturer* dans une autre institution m'a dit qu'il avait candidaté et qu'on lui avait assuré qu'il aurait le poste.

Entretien avec Chandri, p. 189 :

Puisque, d'une certaine manière, si vous regardez du côté de mes origines familiales, je n'ai jamais eu personne pour me transmettre de la rassurance, ou pour me dire de belles choses qui pourraient me donner de la confiance en moi-même, vous voyez ? Alors, d'une certaine manière, la manière dont il m'a introduit [Chandri se réfère au fait

que le directeur de département lui a présenté à la classe lors de son premier jour comme enseignante] m'a aidé un peu en quelque sorte à me sentir un peu confiante. Mais dès que je suis devenue enseignante... parce que je considérais ça une vocation, ce n'est pas juste un travail que j'acceptais. J'avais le sentiment d'être la responsable de ces jeunes gens.

Entretien avec Chandri, p. 189 :

Chandri – Alors, voici mon histoire [après un très long récit, avec très peu d'interruptions de ma part, elle arrête de parler sur ses expériences en Inde]. Et alors je suis arrivée là. Alors, les épreuves *[challenges]*... alors, le doctorat a été... il y a... les professeurs ont des faiblesses n'importe dans le monde. Quelques-uns ont leurs insécurités, peu importe leurs origines, et parfois... alors, un enseignant, pour moi, d'où je viens, est un guru et quelqu'un responsable de l'encouragement, mais je me suis retrouvé dans un environnement où les enseignants... quelques enseignants ont des stratégies pour leur propres intérêts. À leurs yeux, l'étudiant n'est pas quelqu'un qu'ils sont en train d'encourager, mais ils accordent beaucoup plus d'importance à leur vie, à leur carrière, et quelques professeurs feront tout pour détruire un collègue seulement dans leur propre intérêt. Alors, je ne vais pas rentrer dans les détails, mais j'ai eu cette expérience dans la condition de doctorante mais aussi chercheuse, où certaines personnes... Et c'est répugnant ! Des gens qui sont vraiment compétents ne font pas ça, car ils sont sûrs de leur propre capacité. C'est essentiellement le médiocre qui a su se débrouiller pour arriver à un certain niveau de la carrière, mais qui n'a pas de confiance en ce qu'il connait. Quand on a l'assurance, on n'a pas besoin de persécuter *[victimise]* les autres. Mais quelques personnes le font de manière délibérée. Ils en sont conscients lorsqu'ils le font, et ils le font activement. Et ils emploient toute sorte de terminologie, et ils utilisent toute sorte d'explication qui n'est pas juste, qui est juste fausse, et des mensonges pour persécuter quelqu'un. [...] C'est ça qui est triste, pour moi. Je ne dis pas que le système entier est comme ça, mais il y a quelques... et quelques-unes de ces personnes sont des gens très éminents dans ce pays.

Moi – Et pensez-vous avoir fait face à des préjugées parce que vous êtes une femme, ou une étrangère, ou parce que vous n'êtes pas blanche ?

Chandri – Voyez, c'est une question difficile. Je n'aime pas penser que c'est parce que je suis une femme. J'aime penser que ce n'est pas parce que je ne suis pas... parce que je suis d'une origine ethnique différente. Je pense que la vraie question est la question intellectuelle. Je pense que la question la plus importante est la médiocrité de l'individu concerné.

Moi – Et au-delà de ces cas précis, de manière générale dans le contexte de votre vie professionnelle au Royaume-Uni, dans d'autres situations. Est-ce que vous voyez ces questions comme un problème important dans votre trajectoire ?

Chandri – Voyez, je dirais… disons que pour trouver un travail c'était plus difficile. Trouver un travail était plus éprouvant *[challenging]*, simplement en raison de… alors, j'appellerais ça un "question de migration" *[migrant problem]*. Alors, quand on est un migrant… je pense qu'en général, et que ce soit en Inde ou ailleurs dans le monde, être une femme… je sais à partir de mon expérience, et en tant que migrante… Alors, il y a deux questions ici : en tant que migrante je dois travailler au moins deux fois plus dur pour arriver à occuper la position que, je sais, je mérite. Et ça arrive encore aujourd'hui. Alors, en quelque sorte, en étant une migrante, je dois prendre des postes qui sont en-dessous de ce que je mérite. Ce n'est pas que je ne livre pas les résultats nécessaires pour des positions plus élevées, les résultats de mon travail me placent dans une position beaucoup plus élevée que celle que j'occuper aujourd'hui, que celle pour laquelle je suis payée aujourd'hui. […] Ce sont deux complexités : premièrement, le fait que vous êtes une migrante ; deuxièmement, que vous êtes une femme. Ce n'est pas très marqué, personne ne va se tourner vers vous et dire "c'est parce que vous êtes une femme", mais dans mon entourage je sais que je fais la même chose qu'une autre personne et que pourtant je suis moins reconnue, moins payée, j'ai moins d'opportunités en comparaison avec quelqu'un qui fait la moitié du travail d'une personne et qui est mieux payé, plus reconnu, est activement soutenu, vous savez, qui a beaucoup plus d'opportunités. Alors, je pense que c'est une double… d'après mon expérience c'est les deux.

Entretien avec Chandri, p. 195 :

Des gens comme [elle cite quelques noms], ils ont eu les opportunités pour partir dans les meilleures institutions. Ils sont évidemment des gens intelligents, ils sont compétents et capables d'être n'importe où dans le monde – ne citez pas les noms que je vous dits, d'accord ? […] Spécialement dans les cinq dernières années, il y a eu un intérêt de plus en plus prononcé pour les étudiants et chercheurs [indiens] ; Cela dit, et je ne veux pas être injuste en disant ça, voici une pensée : après tout, ce n'est pas un système très juste. Les gens qui sont en mesure d'entrer… alors, ici je suis le cas atypique *[outlier]* encore : j'ai dû travailler extrêmement dur pour trouver mon chemin. Mais la majorité de ceux qui sont là sont des gens qui ont leurs réseaux, occupant de positions probablement privilégiées, ou une histoire comme… par exemple, l'Angleterre avait sa capitale au Bengale Occidental, à Calcutta. Alors, si vous regardez qui sont les personnes qui ont ces postes, ils ont la plupart cette origine. Ce n'est pas géographiquement étendu, c'est très restreint. Bon, c'est en train de changer lentement, mais c'est en train de changer.

Mais c'est encore très biaisé, c'est très petit, et je pense ça persiste toujours le fait que les cercles académiques ne sont pas entièrement non-biaisés, ou transparents, ou égalitaires en termes d'opportunités, ou vraiment [appuyant sur "vraiment"] égalitaires en termes d'opportunités. Ça arrive même dans l'évaluation de propositions de recherche. *Alors, la chose dont je parlais avant [à propos d'être "victimisée" par des professeurs au Royaume-Uni] concernait leur insécurité et leur volonté de garder la main haute sur leurs propres clans d'universitaires qu'ils considèrent...* Alors, c'est toujours très sélectif. Dans une certaine mesure c'est juste et non-biaisé, mais dans une certaine mesure ce n'est pas loyal, ce n'est pas juste, ce n'est pas non-biaisé. [...] Vous savez, comment trouvez-vous une opportunité ? Quelqu'un qui connaît quelqu'un dit "allez rencontrer cette personne". Souvent, c'est ce qui se passe. Et de cette façon vous avez les portes qui s'ouvrent. [...] Ce n'est pas juste les non indiens qui pratiquent ça ; les Indiens, quand ils l'ont l'opportunité, ils le font même plus. Alors, dans un certain sens, s'ils occupent une certaine position, ils vont bénéficier leurs propres réseaux et promouvoir leurs alliés.

Entretien avec Chandri, p. 196 :

Alors, des gens comme moi qui veulent avoir des opportunités justes et équitables créent ça pour, vous savez, pour tout le monde, localement et globalement. Alors vous pouvez vous accrocher à ce but parce que vous êtes vraiment convaincu de l'importance de ça, mais c'est décourageant et décevant de voir que ça se passe autrement, dans une grande mesure.

Entretien avec Chandri, p. 196 :

Alors, au cours des dix dernières années, et dans le cadre de quelques-unes des choses que j'ai créées, comme c'est le cas de la chaire que j'ai créée, le centre que j'ai créé, j'ai eu l'expérience de former des réseaux. Mais non parce que je savais quelque chose. J'ai eu l'expérience, et j'ai eu le... alors, j'ai été capable de travailler avec les circonstances dans lesquelles je me suis retrouvée. Avec mon expérience, j'ai pu miser sur la bonne approche pour réaliser mes objectifs. [...] Alors, dans un certain sens je sais que quand je veux créer quelque chose je peux le faire. Mais pour moi, mon intérêt maintenant est... alors, l'une des raisons pourquoi j'ai pris ce poste est parce que je voulais contribuer à la contribution de choses et faire des choses, vous savez, pour le bon développement et croissance de l'Inde... [...] Et aussi par la création d'opportunités égalitaires des deux côtés, dans le sens que j'ai toujours travaillé, ces dernières années, pour encourager plus de gens d'ici à partir en Inde, parce que je sens que ça nous permet une meilleure compréhension du monde réel. [...] Alors, en termes de réseaux, dans un certain sens, je suis dans les réseaux de plus haut niveau. Par exemple, j'ai eu

accès au bureau du Premier Ministre quand j'en ai eu besoin. En même temps, je suis en charge d'un programme où j'essaye de promouvoir des jeunes que je ne connais même pas, ou que j'ai croisés dans le cadre de quelques programmes que j'ai mis en place, ou que j'ai évalués, avec un comité pour que les processus soient plus transparents et qui reposent plus sur certains critères et la qualité de l'individu. Et j'essaye d'être inclusif – non seulement une région de l'Inde – pour créer un système qui, par la création d'opportunités pour les jeunes venus de différentes régions de l'Inde, et les aidant et les supportant dans les démarches de candidature à des projets. Car je crois au bon niveau du travail réalisé. J'ai créé des bourses pour des bons étudiants de l'Inde, parce que je crois que ce n'est pas correct que seulement les privilégiés aient l'opportunité de venir et étudier à Londres.

Entretien avec Chandri, p. 197 :

Pas nécessairement [indiens]. Moi, je n'aime pas d'être étiquetée comme indienne/non indienne. Pour moi, il s'agit plutôt de... Je respecte les gens sur la base de certaines choses., je respecte les gens pour une série de raisons, autant intellectuelles que d'autres dimensions. Alors je parle avec toute une série de personnes, mais je ne.... Si je ressens que quelqu'un, qui que ce soit... je connais cette personne, je peut-être travaille avec cette personne, mais je vais essayer d'avoir le minimum de contact avec elle si je sais qu'elle est épaulée par des systèmes ou opérations qui ne sont pas vraiment transparents. Et j'ai... *Peut-être que je ne luttais pas contre ça de manière si acharnée quand j'étais étudiante, mais j'ai toujours tenu à mes positions quand certaines choses se passaient et ma foi m'a toujours soutenue à travers ces périodes difficiles quand j'étais victimisée.* Plus simplement parce que, vous savez, les insécurités intellectuelles de quelques personnes, et j'ai subi une forme sévère de victimisation, même pendant ces dix ans de travail. Et je n'ai pas arrêté à cause d'une position quelconque que la personne puisse occuper parce que, en dépit de ça, au prix d'une souffrance, pour moi c'est important de défendre les valeurs auxquelles je crois, parce que ça, c'est très important pour moi. Alors je... *alors, en ce sens, j'ai me confronte à des challenges, dans le sens où... alors, ce qui se passe est que quand je suis en train de défendre certaines choses,* les gens qui sont d'une idéologie différente, vous savez, ils ne sont pas de gens avec qui j'entretiendrais quelque type de relation.

Entretien avec Chandri, p. 198 :

Moi – Alors, vous êtes la personne qui a créé ce centre...

Chandri – C'était mon idée, j'ai essentiellement... le model était le suivant : j'ai rassemblé beaucoup d'argent [...] Alors, le président est quelqu'un de très célèbre,

international ; on fait confiance l'un à l'autre, mais il est le président, il ne se charge pas du fonctionnement du centre. Toutes ces programmes que j'ai décrits, je les ai créés et les exécute depuis dix ans. [...] J'ai sacrifié mon propre temps de recherche pour créer des opportunités à d'autres gens, pour soutenir d'autres gens, de manière à qu'ils puissent devenir des professeurs, travailler pour le gouvernement en tant que consultants et ainsi de suite. [...] Peut-être que ma mère était comme ça, je ne sais pas, peu importe... peut-être que ça a été une erreur que j'ai commise. *Mais en termes de réseaux, je sais que si j'ai besoin de parler à quelqu'un... dans le sens où, vous savez... J'ai vu ce genre de côté négatif de l'académie depuis que j'étais très petite, et j'ai méprise ça à un tel point que je simplement m'éloigne de ça et ce genre de gens. Mais je sais que quand j'ai un but je peux faire le contact avec quelqu'un, mais il y a toujours... mais au milieu de tout ça, le challenge auquel je fais face est le suivant : il y a des coteries qui s'aident les uns aux autres et voilà mes challenges, dans ma contribution intellectuelle.* Parce qu'ils se soutiennent seulement les uns aux autres, et à chaque stage je dois me battre encore plus. Et je dois me battre plus même pour... alors, je ne suis en train de dire que c'est juste parce que je suis indienne, car d'autres indiens vont faire très peu et avoir beaucoup en retour. Alors ce n'est pas toujours proportionnel à ce que les gens font, et ça continue à être une lutte, et ça continue à être un obstacle. [...] Même si personne ne me donne une récompense ça n'a pas d'importance, parce que je sais que c'est mon engagement et mon attitude, et je sais que les gens peuvent me victimiser, m'ignorer de façon délibérée, faire même d'autres choses de façon délibérée, mais, encore une fois, ma foi me dit que je sais ce qui compte vraiment [Chandri se réfère à dieu] connaît les actions de chacun, tout ce qui est fait en secret.

Entretien avec Sunil, p. 223 :

C'est pourquoi, je pense, je l'ai changé [son sujet de recherche]. Je ne pense pas que c'était conscient à l'époque. Quand je regarde en arrière, je vois les choses comme ça : il y a une idée reçue disant que si vous êtes un universitaire d'origine sud-asiatique, que vous devez donc être intéressé pour les études sur l'Asie du Sud, vous devez donc faire des études postcoloniales. Et je pense qu'inconsciemment j'ai résisté à ça. Et ça, c'est une histoire que j'ai entendue d'autres universitaires sud-asiatiques aussi. C'est presque un sentiment que je dois prouver à moi-même et à tout le monde que juste parce que je suis sud-asiatique je n'ai pas l'obligation de faire des études sur l'Asie du Sud. Et en ayant fait quelque chose d'autre, en ayant prouvé que je peux faire quelque chose d'autre, je me sens à l'aise de *retourner à l'Asie du Sud* en faisant quelque chose qui est en fait personnellement relevant pour moi.

Entretien avec Sunil, p. 251 :

Si vous avez aviez discuté de ce sujet [des questions politiques propres au Sud Global et qui sont théorisées par des chercheurs postcoloniaux installés en Europe] en évacuant la question des rapports de pouvoir, si vous utilisez tout ça comme un moyen de générer une tension ici et de distraire l'attention de ce qui se passe là-bas, ce que font beaucoup d'intellectuels asiatiques et noirs, je pense, alors le mot diaspora dans la gauche est un terme associé au privilège, voire l'exploitation. J'ai travaillé au Pakistan, pendant des années, j'ai vu comment, je sais comment c'est de travailler là-bas, être coincé là-bas. Et de voir ce qui se passe ici, que les gens prétendent vraiment savoir ce qui se passe là-bas, profitant de ces gens-là. En tout cas, c'est très inquiétant. [...] À certains égards, les cercles intellectuels, la théorie postcoloniale, qui est vraiment très importante pour eux, ils utilisent ces grands mots tout le temps – décoloniser ceci et cela, ou ce genre de trucs. L'industrie des relations raciales va très bien en Grande-Bretagne. Mon expérience a été si différent de la leur, vraiment très éloignée de leur politique... je suis désolé, vous avez demandé d'où viennent-ils. Alors, j'ai dit qu'ils sont le plus souvent nés à l'étranger, mais en fait pas mal de gens du tiers-monde peut rejoindre leurs rangs, tout ce qu'il faut c'est genre d'embrasser volontiers leur politique identitaire qui en fait ils aiment vraiment. Parce que vous avez beaucoup d'opportunités si vous faites ça. Alors vous pouvez extraire toutes les sortes d'avantages lucratifs. Des jobs, mec, vous savez, genre des crédits de recherche et d'autres choses si vous pouvez poser comme un radical.

Entretien avec Tridib, p. 264 :

Mais au moins, dans ma famille, j'ai été la première personne à épouser une non-Bengalie, et dans sa famille aussi, elle a été la première personne qui à épouser un non-Punjabi. Il y avait donc une rébellion en cours. [...] Donc, ces connexions-là demeurent, mais la seule tension que ma femme et moi ressentons maintenant est celle d'une nouvelle génération de familles désireuses de... tout ça, c'est en train d'émerger. C'est vraiment de droite, ça fait très politique de classe moyenne de droite, où les politiques de l'aspiration et de l'ambition, elles sont maintenant les mots à la mode pour l'actuel gouvernement de droite. Tout ça nous rend vraiment très inconfortable parce que si c'était juste de l'ordre de l'ambition, ok, mais cette aspiration combinée avec le désir de blâmer l'autre, ou en créant une définition très simpliste de ce que doit définir un hindou, ou un Indien, est maintenant en train de créer des tensions pour nous. *Mais encore une fois, nous sentons dans nos blogs et médias sociaux, nous avons le sentiment que nous pouvons être beaucoup plus critiques d'ici, beaucoup plus que nous pourrions l'être là-bas.* Et je pense que c'est certainement vrai que, je crois, les gens remarquent ce que nous disons, notre critique d'ici, beaucoup plus grâce à ce que nous faisons ici, que si nous avions été enseignants dans un petit *college* à Delhi.

Entretien avec Sundar, p. 274 :

Regardez, ça par exemple, voilà comment ça se passe en Inde. Aujourd'hui, c'est le Président, demain ce sera une réunion d'urgence. En Europe, j'avais un bureau pour travailler, je savais que tout serait en train de bien fonctionner et que je pourrais utiliser tout mon temps à lire et écrire.

Entretien avec Vivek, p. 280 :

Donc nous avons grandi là-bas et nous sommes rendus compte que les institutions indiennes ne voulaient plus l'embaucher. Donc il a candidaté à des postes dans quelques institutions. Essentiellement, il a commencé au Royaume-Uni vers 1959-1960 et certainement pendant 10 ans il a tenté de retourner en Inde, mais ils se refusaient de lui prendre. Il a trouvé très, très difficile d'y retourner parce qu'il y avait un profil croissant de hiérarchie locale au sein de toutes les institutions indiennes qui commençaient à se développer, dans la période postindépendance. Par ailleurs, ça dépendait s'il s'agissait des IITs [India Institutes of Technology], les vieux *colleges* d'ingénierie ou d'autres types d'institutions. En ce contexte, sauf si vous faisiez partie d'un groupe particulier, qui est déjà là, ils ne s'intéressent plus à vous.

Entretien avec Vivek, p. 280 :

À l'époque que j'habitais là-bas, on s'approchait de la fin des années 1970. Dans les années 1960, il était plus difficile. Dans les années 1960, mon père a dû faire face... il avait été formé au MIT [Massachusetts Institute of Technology] et dans son cas, à l'université où il travaillait [en Angleterre], ils ont dit de façon très simple : "nous pouvons seulement vous garder sous contrat temporaire, car les emplois permanents sont réservés aux citoyens anglais. Par ailleurs, nous nous engageons à envoyer autant d'Indiens de retour au pays d'origine." Il y avait un engagement du gouvernement, alors c'était très difficile de justifier la... Mais c'était déjà moins le cas au moment où que j'étais en Angleterre.

Entretien avec Vivek, p. 281 :

[...] un nationaliste inconsciente, d'accord ? Et il avait très peu de doutes en lui qu'il souhaitait retourner en Inde pour la retraite. Il était déterminé à retourner en Inde pour prendre sa retraite. Même si je n'avais aucune proximité avec le milieu universitaire indien, j'étais aussi engagé à retourner. Alors, le premier point concernait le contexte ;

deuxièmement, bien que la décision de venir en Inde ait été probablement profondément façonnée par des raisons tant idéologiques, sur un niveau, et des raisons personnels, j'étais très proche d'autres indiens au Royaume-Uni. J'étais en fait le président de la Cambridge Indian Society, alors j'avais une sensibilité très poussée envers la vie politique du sous-continent. J'avais l'habitude d'être presque régulièrement au courant par rapport à ces questions.

Entretien avec Vivek, p. 281 :

Vivek - Je dois registrer qu'en fait près de 50% des personnes de l'Inde qui étaient au Royaume-Uni à la même époque que moi sont retournées. Ils ne sont pas restés là-bas. Ils ont eu de très bons résultats à l'université, mais ils ne sont pas restés là-bas. Les autres 50 % sont restés. Je veux dire, il y avait une très grande... mais c'est pourquoi, quelque part, en termes du contexte de l'époque, dans les années 1970, il n'était pas anormal de faire le choix de retourner en Inde.

Moi – Est-ce que ça s'appliquait à toutes les disciplines ?

Vivek – En principe, je parle seulement des Sciences sociales, c'accord, ceux qui ont voulu rentrer. Il y a très peu de scientifiques [dans les sciences dures] que je connais e qui sont rentrés. Chez les chercheurs en sciences sociales que je connaissais, un grand nombre est rentré.

Moi – Et que savez-vous de ceux qui sont restés ? Est-ce qu'ils ont trouvé des postes dans les universités britanniques ?

Vivek – Tous ont eu des postes dans les universités britanniques pendant de courtes périodes de temps. Ils auraient pu continuer, mais ils ont décidé... on leur a demandé, dans certains cas, s'ils voulaient continuer, mais ils ne l'ont pas voulu, ils sont rentrés. Ceux qui sont restés pour peut-être un an ou deux ils sont rentrés.

Moi – Pourquoi ?

Vivek – j'ai remarqué que dans tous les cas, les raisons qui s'appliquaient à moi s'appliquaient à eux aussi. Pour des raisons familiales, une série de connexions en Inde, la quasi-totalité d'entre eux était de la classe moyenne... il y avait très peu de gens vraiment pauvres qui sont partis avec une bourse.

Entretien avec Vivek, p. 282 :

Il y avait aussi quelque chose d'autre que je viens de mentionner : il y avait une notion très claire, que j'ai remarqué chez beaucoup de gens, d'un champ clair de recherches en sciences sociales et d'intérêts sur l'Inde, tout à fait distinct du domaine des sciences

sociales, dans ses perspectives et objectifs, en Europe. Donc je parlerais d'un choix idéologique. Dans le cas de mon père, c'est un choix parce qu'il était dans les sciences dures. Dans mon cas, on sentait qu'il y avait un projet à concrétiser, ce qui signifie que je ferais un type de chose si je restais en Europe et, je pense, en Angleterre. C'était très clair dans mon esprit à ce moment-là. Il y a donc deux côtés de ce que j'appelle la "question idéologique", et je pense que j'ai choisi la question idéologique à la question d'ordre privé, parce que mes parents s'étaient installés à l'étranger. Si, disons, par exemple, j'étais enfin resté au Royaume-Uni, ils auraient même pu venir vivre avec moi, d'accord ? Je ne sais pas ce qui se serait passé. Mon père n'aurait pas été très heureux avec ça, mais il aurait pu le faire. Mais j'ai aussi l'impression que pour tous les Indiens que j'ai rencontrés il y avait un défi dans le domaine des sciences sociales en Inde, qu'il y avait des choses en train de se passer, que la discipline était en processus de construction. Et pour être franc avec vous, j'ai trouvé que les gens ont normalement adhéré à ce point de vue, dans les années 70 et début des années 80, d'accord ? Donc, soit en économie, soit en sociologie, dans tout ça il y avait le sens d'un agenda indien. Cet agenda indien était tellement important, j'ai remarqué, que souvent les institutions indiennes étaient très réticentes à employer ceux qui avaient été formés en occident, à moins que ces personnes eussent été envoyés pour des durées très précises dans le cadre d'un programme de formation donné. Dans ce cas, ces gens étaient envoyés dans le cadre d'une bourse nationale, des bourses d'État attribuées par le gouvernement alors, en sachant qu'ils avaient déjà été façonnées par les institutions indiennes. Dans ce cas, c'était bien vu. Mais sinon, il y a eu des cas des gens que je connais qui ont été formés, par exemple, dans des établissements prestigieux et qui n'ont jamais obtenu un emploi dans les universités indiennes parce qu'ils ont fait face à une résistance considérable quand ils sont retournés. Donc, certainement, il y avait une sorte de problème lié à la question du "fils-de-la-terre" ici, mais ce n'était pas seulement ça. Aussi, le fait que le point de vue qui était généré en Inde était très différent du point de vue qui était généré en occident.

Entretien avec la directrice de centre, p. 290 :

Interlocutrice – La mobilité est extrêmement importante, et les chercheurs indiens sont incroyablement mobiles. Ça, c'est quelque chose que nous valorisons beaucoup.

Entretien avec la directrice de centre, p. 291 :

Moi – Peux-tu projeter quelque sorte de…

Interlocuteur – Futur…

Moi – Futur. Pour la retraite, par exemple…

Interlocuteur – Non, et je pense que ça, c'est une chose essentielle qu'on va devoir accepter, ma génération. On n'est pas autorisé à faire des projets pour le futur.

Entretien avec la directrice de centre, p. 291 :

Oui, je dirais que… il faut être prudent quand on dit ça, parce que les chercheurs aiment bien voyager, ils sont des intellectuels, ils aiment d'être dans des espaces différents et… soyons clairs, il y a de différents types de mobilité, d'accord ? […] Cela dit, en fin de comptes, je pense qu'oui, on est le précariat ; j'y crois vraiment. Les gens qui ont un poste permanent sont une aristocratie aujourd'hui. […] Mobilité, mobilité, mobilité… c'est la mobilité pour la précarité, ils doivent être ce type de force de travail mobile et détachée, sans aucun futur, d'accord ? Cela ne nous mène à aucun futur. En fait, cela ne nous mène à nulle part.

Entretien avec Suryesh, p. 303 :

Je dirais que nous étions en Allemagne, mais étions tournés vers… nous étions en train de publier dans les journaux américains, de parler le langage des sciences sociales américaines et nous n'étions pas vraiment en train de s'intégrer à l'académie allemande. […] On a tendance, parmi nous universitaires mobiles, de traiter l'Allemagne comme étant figée et sans aucune opportunité. Donc, il y a une sorte de conflit ethnique qui se dégage au sein de la structure académique, et les Allemands qui font leur doctorat entier en Allemagne vont dire : "pourquoi ces étrangers sont-ils embauchés, alors que nous n'avons aucun poste de post-doctorat ?". En revanche, les gens venant de l'étranger, les universitaires mobiles, ils voient les universitaires allemands comme étant presque provinciaux, comme des gens qui font quelque chose qui a peu de valeur. Ils ne produisent pas de publications internationales d'excellence, par exemple. Alors, je considère qu'il y a une véritable question structurelle entre ceux qui arrivent et ceux qui sont déjà là-bas. Et je pense que ce problème ne peut que s'aggraver, au moins en Allemagne en raison de la rareté des emplois, d'autant plus que les juniors n'ont même pas le statut d'assistants. Je pense que le problème deviendra très grave ; surtout parce qu'il y a tellement de gens à venir d'ailleurs pour occuper les postes de post-doctorat. Et je ne pense pas qu'ils ont un avenir en Allemagne. Très peu des post-doctorants sont effectivement restés et ont été recrutés comme professeur ou quelque chose comme ça. Je ne pense pas qu'il y a une sorte d'accommodement entre ces deux groupes de gens.

Entretien avec Tridib, p. 309 :

Mais, ce qu'il y a de commun entre tous ces endroits c'est bien que je ne suis pas vraiment enraciné dans aucune de ces villes ; c'est que je suis, en fait, totalement détaché de tous ces endroits, et ça m'a vraiment presque rendu fou dans les dernières deux années. Je n'ai jamais fait de la thérapie dans ma vie, mais ici j'ai été sur le point d'avoir recours à ça. Ce niveau de détachement n'est vraiment pas sain du tout. [...] L'homme le plus heureux est celui qui reste à demeure.

Entretien avec Sonali, p. 315 :

Je suis assez tranquille par rapport à ça. Vous devriez me le redemandez d'ici un an, ou six mois probablement, parce que je crois que mes sentiments changeront dans la mesure où je me rapproche de la fin de ma bourse... [...] Oui, je suis sûre qu'une fois que je commence à me rapprocher de la fin, et vous pouvez sentir la fin, celle-ci peut être une position dans laquelle est très difficile à se retrouver, mais pour l'instant je me sens tranquille. Ce temps supplémentaire que j'ai... Vous savez, l'un des aspects de cette carrière c'est que souvent elle n'introduit pas le même type de relation avec votre *future self* que d'autres parcours professionnels. [...] J'ai le sentiment que cette carrière m'a transformée en quelqu'un de très centrée sur le présent et très peu sur le futur, parce qu'après tout le futur n'est pas prévisible.

Entretien avec Sonali, p. 315 :

Ce serait difficile de quitter la vie académique, mais je crois que ce ne serait pas plus agaçant que des options professionnelles vraiment piètres que j'ai vues des gens devoir négocier et qui me semblent terribles. Voici une chose bizarre sur le fait *d'être au plus haut de la précarité [highest end of precarity]*, c'est que j'ai eu des jobs sans aucun avenir *[dead end jobs]*, parce qu'ils finissent et il n'y a pas de... personne ne fait aucun type d'engagement sur le long terme, on a la sensation que... la personne est remplaçable *[disposable]*.

Entretien avec Sonali, p. 316 :

Alors, je pense à la précarité tout le temps, et je la vie tout le temps. En même temps, je sais aussi que j'ai toujours eu de la chance. Et souvent c'est précisément comme ça que marche l'inégalité dans le contexte du travail, c'est-à-dire qu'à un moment donné vous pensez à vous-même dans les termes suivants : "Bon, ce n'est pas le poste idéal, mais au moins j'ai la chance de l'avoir." Et les postes que j'ai eus ont toujours correspondu à ces termes, qui sont en fait, dans plusieurs sens, les meilleures des positions précaires. Et alors je me dis "oui, c'est précaire, mais au moins c'est *le mieux des postes précaires.*"

Entretien avec Sonali, p. 317 :

> *Alors, j'ai conçu une stratégie pour moi.* Ça a été important pour moi de reconnaître que la majorité de l'académie ressemble à ça. [...] Mais aussi, en quelque sorte, de mettre ma psyché à l'abri de tout ça. Si ça fait aucun sens, j'ai développé une cuirasse au fil du temps [...]. Si vous vous intéressez à la formation de la subjectivité, ça c'est un mécanisme pour, d'une façon ou d'une autre, cloîtrer ça. Mais cloîtrer d'une manière qui n'est pas... qui ne me paraisse pas dérangeante ou handicapante, ou ne... enfin, car essentiellement *on vit la peur constante d'une sorte de mobilité sociale ver le bas.*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abélès, Marc, 2012, *Anthropologie de la globalisation,* Paris, Payot.

Agier, Michel, 2013, *La Condition cosmopolite,* Paris, La découverte.

Ahmad, Aijaz, 1994, *In theory. Classes, nations, literatures,* Londres, Verso.

Akoh, Ameh Dennis, 2008, « What is globalization to post-colonialism? An apologia for African literature », *Journal of Global Initiatives, Policy, Pedagogy, Perspective* 3 (2), p. 163-175.

Altern, Hannah, 2012, « Subaltern Studies. 'From writing with (socialist) passion to following the (postmodern) fashion' », *History in the Making* 1 (2), p. 58-64.

Ambedkar, B. R., 1945, *What Congress and Gandhi have done to the untouchables,* Bombay, Thacker.

—, 1936, *The annihilation of caste,* Édité par Mulk Raj Anand, New Delhi.

Anand, Dibiesh, 2009, « Diasporic subjectivity as an ethical position », *South Asian Diaspora* 1 (2), p. 103-111.

Ananthamurty, U.R, 2012 [1976], *Samskara. A rite for a dead man,* New Delhi, Oxford University Press.

Ananya, Jahanara Kabir, 2013, « Literature of the South Asian diaspora », Dans Joya Chatterji et David Washbrook (eds.), *Routledge handbook of the South Asian diaspora*, Londres, Routledge, p. 388-399.

Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands/La Frontera. The new mestiza,* San Francisco, Aunte Lute Books.

Appadurai, Arjun, 2013, *Condition de l'homme global,* Paris, Payot.

—, 2003, « Knowledge, circulation and collective biography », Dans Jackie Assayag et Véronique Bénéï (eds.), *At home in diaspora. South Asian scholars and the West*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, p. 28-43.

—, 1996, *Modernity at large,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Arabandi, Bhavani, 2011, « Globalization, flexibility and new workplace culture in the United States and India », *Sociology Compass*, p. 525–539.

Arora, Namit, 2017, *The lottery of birth. On inherited social inequalities,* New Delhi, Three Essays Collective.

Asad, Talal, 1973, *Anthropology & the colonial encounter,* Londres, Ithaca Press.

Assayag, Jackie, 2005, *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée,* Paris, Éditions du Seuil.

Assayag, Jackie et Véronique Bénéï, 2005, *Remapping knowledge. The making of South Asian Studies in India, Europe and America (19th–20th centuries),* Delhi, Three Essays Collective.

—, 2004, *At home in diaspora. South Asian scholars and the West,* New Delhi, Permanent Black, Indiana University Press.

—, 2000, « À demeure en diaspora », *L'Homme* (156), p. 15-28.

Atal, Yogesh, 2003, *Indian Sociology from where to where. Footnotes to the history of the discipline,* Jaipur/New Delhi, Rawat publications.

Azad, Rohit, Janaki Nair, Mohinder Singh et Mallarika Sinha Roy, 2016, *What the nation really needs to know. The JNU nationalism lectures,* Noida (India), Harper Collins Publishers.

Bacchetta, Paola, 2005, « Hindu nationalist women as ideologues. The 'Sangh,' the 'Samiti' and their differential concepts of the Hindu nation », Dans Christophe Jaffrelot (ed.), *The Sangh Parivar. A reader,* New Delhi, Oxford University Press, p. 108-47.

—, 1994, « All our goddesses are armed. Religion, resistance and revenge in the life of a militant Hindu nationalist woman », Dans Kamla Bhasin, Nighat Khan et Ritu Menon (eds.), *Against all odds. Essays on women, religion and development from India and Pakistan,* New Delhi, Kali for Women, p. 133-156.

Balandier, Geroge, 2007, *Anthropologie politique,* Paris, PUF.

Bancel, Nicolas et al, (eds.), 2010, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française,* Paris, La Découverte.

Banerjee, Nirmala, 2002, « Between the Devil and the deep sea. Shrinking options for women in contemporary India », Dans K, Kapadia (ed.), *The violence of development, the politics of identity, gender and social inequalities in India*, Delhi, Kali for Women, p. 43-68.

Barbier, Jean-Claude, 2005, « La précarité, une catégorie française à l'épreuve de la comparaison internationale », *Revue Française de Sociologie* 46 (2), p. 351-371.

Barth, Fredrik, 1999, « Les groupes ethniques et leurs frontières », Dans Ph, Poutignat et J, Streiff-Fenart (eds.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p. 213-249.

Baviskar, Amita et Raka Ray, 2011, *Elite and everyman. The cultural politics of the Indian middle classes,* New Delhi, Routledge.

Bayard, Jean-Fraçois, 2010, *Les études postcoloniales, un carnaval académique,* Paris, Karthala.

Bayly, Susan, 2007, *Asian voices in a postcolonial age. Vietnam, India and beyond,* Cambridge, Cambridge University Press.

—, 1999, *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age,* Cambridge, Cambridge University Press.

Belliappa, Jyothsna Latha, 2018, « The JNU Way », *Economic and Political Weekly* 53 (33), p. 78-79.

Bellier, Irène, 1993, *L'ENA comme si vous y étiez,* Paris, Le Seuil.

Bénéï, Véronique, 2008, *Schooling Passions. Nation, HHistory, and language in contemporary Western India,* Stanford, Stanford University Press.

Bénéï, Véronique, 2005, « L'Inde à l'étranger. Imaginaire, diasporas et nationalités », *L'Homme* 1 (173), p. 177-185.

Bénéï, Véronique, 2005, « Nations, diaspora and area studies. South Asia, from Great Britain to the United States », Dans Jackie Assayag et Véronique Bénéï (eds.), *Remapping knowledge. The making of South Asian Studies in India, Europe and America (19th-20th centuries)*, Delhi, Three Essays Collective, p. 53-96.

—, 1998, « Hinduism today. Inventing a universal religion? » *South Asia Research* 18 (2), p. 117-124.

Benjamin, Walter, 1996 [1931], « Petite histoire de la photographie », *Études Photographiques* p. 7-38.

Berlant, Lauren, 2011, *Cruel optimism,* Durham, Duke University Press.

Berman, Morris, 1989, *Coming to our senses. Body and spirit in the hidden history of the West,* New York, Simon and Schuster.

Bertaux, Daniel et Paul Thompson, 1997, *Pathways to social class, A qualitative approach to social mobility,* Oxford, Oxford University Press.

Beserra, Bernadette de L, R, et Rémi Fernand Lavergne, 2014, « Os limites da expansão da excelência na ritualística de um concurso para professor titutlar », Dans Lea Carvalho Rodrigues et Isabelle Braz Peixoto Silva (eds.), *Saberes locais, experiências transnacionais. Interfaces do fazer antropológico*, Fortaleza, ABA Publicações, p. 153-171.

Béteille, André, 2003, « The social character of the Indian middle class », Dans Imtiaz Ahmad et Helmut Reifeld (eds.), *Middle class values in India and Western Europe*, New Delhi, Social Science Press, p. 73-85.

—, 1973, « The teaching of Sociology in India », *Sociological Bulletin* 22, p. 216-234.

Bhabha, Homi, 1994, « The commitment to theory », Dans *The location of culture*, New York, Routledge, p. 28-56.

Bhattacharya, Sabyasachi, 2016, « Antinomies of nationalism and Rabindranath Tagore », *Economic and Political Weekly* 51 (6), p. 39-45.

Biehl, Joao, Byron Good et Arthur Kleinman, 2007, « Introduction, Rethinking subjectivity », Dans Joao Biehl, Byron Good et Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity. Ethnographic investigations,* Berkeley et Los Angeles, University of California Press, p. 1-24.

Bilaud, Julie, 2016, « No wonder! Kingship and the everyday at the Max Planck Society », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, p. 121-126.

Boltanski, Luc et Ève Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme,* Paris, Gallimard.

Bourcier, Marie-Hélène/Sam, 2016, « Le nouveau conflit des facultés, biopouvoir, sociologie et queer studies dans l'université néo-libérale française », *SociologieS,*

Bourdieu, Pierre, 2012, *Sur l'État,* Paris, Seuil.

—, 2004, *Esquisse pour une auto-analyse,* Paris, Raisons d'agir.

—, 2003, « L'objectivation participante », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (150), p. 43-58.

—, 2003 [1997], *Méditations pascaliennes,* Paris, Édition du Seuil.

—, 2002 [1983], « Sartre, l'invention de l'intellectuel total », *Agone* (26-27), p. 225-232.

—, 1998, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale,* Paris, Raisons d'agir.

—, 1994, « Stratégies de reproduction et modes de domination », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 105, p. 3-12.

—, 1989, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps,* Paris, Minuit.

—, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62 (1), p. 69-72.

—, 1984, « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (52-53), p. 3-14.

—, 1984, *Homo academicus,* Paris, Les Éditions de Minuit.

—, 1980, *Le sens pratique,* Paris, Éditions de Minuit.

—, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Les Éditions de Minuit.

—, 1964, *Les héritiers. Les étudiants et leurs études,* Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron, 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement,* Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre et Loïc Wacquant, 2014 [1992], *Invitation à la sociologie réflexive,* Paris, Seuil.

Bourdieu, Pierre et Monique de Saint-Martin, 1976, « Anatomie du goût », *Actes de la recherche en sciences sociales* 2 (5), p. 2-81.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, 2005, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques,* Berlin et New York, Mouton de Gruyter.

Breckenridge, Carol A, et Peter van der Veer, 1993, *Orientalism and the postcolonial predicament. Perspectives on South Asia,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Brenner, N., J, Peck et N, Theodore, 2010, « Variegated neoliberalization, geographies, modalities, pathways », *Global Networks* (10), 182–222.

British Council, s.d, *International Higher Education,* Accès le July 30, 2017, http.//mobility.britishcouncil.kiln.it/.

Brubaker, Rogers, 2005, « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies* 28 (1), p. 1-19.

Brumann, Christoph, 2016, « Max Planck dependence, in context », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, p. 131-134.

Bureau, Marie-Christine et Antonella Corsani, 2016, « New forms of employment in a globalised world. Three figures of knowledge workers », *Work, Organisation, Labour & Globalisation* 10 (2), p. 101-112.

Butler, Judith, 2004, *Precarious life. The powers of mourning and violence,* Londres and New York, Verso Books.

Butler, Judith et Athena Athanasiou, 2013, *Dispossession. The performative in the political, Conversations with Athena Athanasiou,* Cambridge, Polity Press.

Canclini, Nestro Garcia, 1995, *Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Caratini, Sophie, 2012, *Les non-dits de l'anthropologie,* Vincennes, Éditions Thierry Marchaise.

Casanova, Pascale, 2004, *The world republic of letters,* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Castro-Gómez, Santiago et Eduardo Mendieta, 1998, *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate,* México, Miguel Ángel Porrúa.

Certeau, Michel de, 1980, *L'Invention du quotidien, 1, Arts de faire,* Paris, Gallimard.

Cesarino, Leticia, 2017, « Anthropology and the South-South Encounter, On "Culture" in Brazil–Africa Relations », *American Anthropologist* 119 (2), p. 333-341.

—, 2014, « Antropologia multissituada e a questão da escala, reflexões com base no estudo da cooperação Sul-Sul brasileira », *Horizontes Antropológicos* 20 (41), p. 19-50.

Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

—, 2000, « Subaltern studies and postcolonial historiography », *Nepantla, Views from South* 1 (1), p. 9-32.

Chatterjee, Partha, 2002, *Social Science research capacity in South Asia. A report,* New York, Social Science Research Council.

Chatterji, Joya, 2003, « From imperial subjects to national citizens. South Asians and the international regime since 1947 », Dans Joya Chatterji et David Washbrook (eds.), *Routledge handbook of the South Asian diaspora*, Londres et New York, Routledge, p. 183-197.

Chaudhuri, Binay Bhushan, 1975, « Land market in Eastern India, 1793-1940 Part II. The changing composition of the landed society », *The Indian Economic & Social History Review* 12 (2), p. 133-167.

Chaudhuri, Maitrayee, 2010, *Sociology in India, intellectual and institutional practices,* Jaipur, Rawat Publications.

Chaui, Marilena, 2014, *A ideologia da competência,* Belo Horizonte / Sao Paulo, Autêntica / Perseu Abramo.

Chibber, Vivek, 2014, « Making sense of postcolonial theory, a response to Gayatri Chakravorty Spivak », *Cambridge Review of International Affairs* 27 (3), p. 617-624.

—, 2013, *Postcolonial theory and the specter of capital,* Londres and New York, Verso.

Cicchelli, Vincenzo, 2012, *L'esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe,* Paris, Presses de Sciences Po.

Cohn, Bernard, 1996, *Colonialism and its forms of knowledge. The British India,* Princeton, Princeton University Press.

Collins, Patricia Hill et Sirma Bilge, 2016, *Intersectionality,* Cambridge, Polity Press.

Comaroff, Jean et John L, Comaroff, 2001, *Millenial capitalism and the culture of neoliberalism,* Durham, Duke University Press.

Connell, Raewyn, 2012, « A iminente revolução na teoria social », *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27 (80), p. 9-20.

Croucher, Sheila, 2012, « Privileged mobility in an age of globality », *Societies* 2, p. 1-13.

Dalmia, Vasuadha, 2003, « Crossing borders and boundaries », Dans Jackie Assayag et Véronique Bénéï (eds.), *At home in diaspora. South Asian scholars and the West*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, p. 66-76.

DaMatta, Roberto, 1978, « O oficio do etnólogo. Ou como ter *antropological blues* », *Boletim do Museu Nacional* (27), p. 1-12.

Danforth, Loring M, 1982, *The death rituals of rural Greece,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Dardot, Pierre et Christian Laval, 2010, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités* 41 (1), p. 35-50.

Das, Veena, 2007, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary,* Los Angeles and Londres, California University Press.

—, 1993, « Sociological research in India. The state of crisis », *Economic and Political Weekly* 28 (23), p. 1159-1161.

Das, Veena et Ranendra K, Das, 2007, « How the body speaks. Illness and the lifeworld among the urban poor », Dans Joao Biehl, Byron Good et Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity. Ethnographic investigations*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, p. 66-98.

d'Aubigné, Agrippa, 1886 [1616], *Histoire universelle. T, 1, 1553-1559,* Paris, Société de l'Histoire de France.

de Vaan, Michiel, 2008, « Etymological dictionary of Latin », Leiden, BRILL.

Dehiwale (ed.), S.M, 2005, *Understanding Indian society, the non-Brahmanic perspective,* Jaipur, Rawat Publications.

Delhi University Teachers Association, 2016, *DUTA launches a united struggle against adhocism in Delhi University,* 4 November, Accès le November 7, 2016, http.//www.duta-du.info/2016/11/duta-press-release-4-november-2016.html.

Devreux, Anne-Marie, Eric Fassin, Helena Hirata, Ilana Löwy, Catherine Marry, Marc Bessin et Irène Jami, 2005, « La critique féministe et la domination masculine », *La Découverte* 5 (24), p. 60-72.

DiFruscia, Kim Turcot, 2010, « Listening to voices. An interview with Veena Das », *Altérités* 7 (1), p. 136-145.

Dirlik, Arif, 1997, *The postcolonial aura. Third World criticism in the age of global capitalism,* Boulder, US, Westview Press.

Donner, Henrike, 2005, « 'Children are capital, grandchildren are interest', Changing educational strategies and parenting in Calcutta's middle-class families », Dans Jackie Assayag et C.J, Fuller (eds.), *Globalizing India, Perspectives from Below*, Londres, Anthem Press, p. 119-139.

—, 2011, *Being middle class in India. A way of life,* Londres, Routledge.

Dumont, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système de castes,* Paris, Gallimard.

During, Simon, 2015a, « Choosing precarity », *South Asia, Journal of South Asian Studies* 38 (1), p. 19-38.

—, 2015b, « From the subaltern to the precariat », *Boundary* 42 (2), 57-84.

—, 2000, « Postcolonialism and globalization. Towards a historicization of their inter-relation », *Cultural Studies* 14 (3/4), p. 385-404.

Elias, Norbert, 2013 [1939], *La civilisation des moeurs,* Paris, Éditions Pocket-Plon.

Ergül, Hakan et Cosar Simten, 2017, *Universities in neoliberal era. Academic cultures and critical perspectives,* Londres, Palgrave Macmillan.

Ernout, Alfred et Alfred Meillet, 2001, *Dictionnaire étymologique de la langue latine,* Paris, Klicksieck.

European University Association, 2005, « Bologna seminar doctoral programmes for the European knowledge society », *European University Association,* Accès le November 8, 2016, http.//www.eua.be/eua/jsp/en/upload/Salzburg_Report_final.1129817011146.pdf.

Evans-Pritchard, E, E, 1976, *Witchcrfts, oracles, and magic amongst the Azande,* Oxford, Oxford University Press.

Fassin, Didier, 2018, *La Vie, Mode d'emploi critique,* Paris, Seuil.

Favret-Saada, Jeanne, 1981, *Désorceler,* Paris, Éditions Gallimard.

—, 1977, *Les mots, la mort, les sorts,* Paris, Editons Gallimard.

Fazackerley, Anna, 2013, « Why are many academics on short-term contracts for years? » *The Guardian,* 4 February, Accès le November 7, 2016,

https,//www.theguardian.com/education/2013/feb/04/academic-casual-contracts-higher-education.

Ferguson, James, 2002, « Global disconnect. Abjection and the aftermath of modernism », Dans J.X, Inda et R, Rosaldo (eds.), *The anthropology of globalization*, Malden, MA, Blackwell Publishing, p. 136-153.

—, 1994, *The anti-politics machine, "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Fernandes, Leela, 2006, *India's new middle class. Democratic politics in an era of economic reform,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Ferreira, Vinicius Kauê, 2017, « Moving futures. Anthropological reflections on academic mobility and precarious life amongst South Asian Social scientists in Europe », *Indian Anthropologist* 47 (1), p. 51-68.

—, 2016, « Dociologia, feminismos e dalit studies, o novo campo da sociologia na Índia », Dans Cecília Maria Bacellar Sardenberg et Luzinete Simões Minella (eds.), *Gênero e ciências, mulheres em novos campos*, Salvador, EDUFBA/NEIM, p. 261-286.

—, 2013, « Anthropologie, altérité et ambivalence. Contestations et discours de légitimité dans l'histoire de l'anthropologie en Inde (1910-2010) », Mémoire de Master, Master en Sciences Sociales, Spécialité Anthropologie Sociale et Ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Forde, Anne, 2004, « Against the clock. Expiry date for researchers in Germany? », *Science*, 28 May.

Fuller, C.J, et Haripriya Narasimhan, 2014, *Tamil Brahmans. The making of a middle-class caste,* Chicago and Londres, University of Chicago Press.

—, 2010, « India, traditional vocations and modern professions among Tamil Brahmans in colonial and post-colonial South », *The Indian Economic and Social History Review* 47 (4), p. 473–96.

Furrell, James W, 1892, *The Tagore family, A memoir,* 2ème édition, Calcutta, Thacker, Spink & Co.

Gaffiot, Félix, 1932, *Dictionnaire Latin-Français,* Paris, Hachette.

Galaz-Fontes et al., 2016, *Biographies and carrers throughout life,* New York, Springer.

Galeano, Eduardo, 2004 [1971], *Las venas abiertas de América Latina,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Galey, Jean-Claude, 1982, « A conversation with Louis Dumont », Dans T, N, Madan (ed.), *Way of life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*, New Delhi, Vikas Publishing House, p. 13-22.

Ganti, Tejaswini, 2014, « Neoliberalism », *Annual Review of Anthropology* (43), p. 89–104.

Ghosh, Abhkil, 2006, *History of antropology in India,* Accès le 1 2, 2019, <http.//niscair.res.in/.

Ghosh, Amitav, 2002, *The glass palace,* Londres, Penguin Random House.

—, 1989, « The diaspora in Indian culture », *Public Culture* 2 (1), p. 73-78.

—, 1988, *The shadow lines,* New Delhi, Ravi Dayal Publishers.

Ghosh, Anindita, 1998, « Cheap books, 'bad' books. Contesting print-cultures in colonial Bengal », *South Asia Research*, p. 173-194.

Gibb, R, 2004, « Seminar culture(s), rites of passage and the unmentionable in contemporary British social anthropology », Dans D, Mills et M, Harris (eds.), *Teaching rites and wrongs. Universities and the making of anthropologists*, Birmingham, C-SAP. p. 40-74.

Giri, Ananta, 1993, « Creating a community of discourse in sociology in India », *Economic and Political Weekly* Vol, 28 (29-30), p. 1538-1539.

Giroux, Henry A, 2014, *Neoliberalisms war on higher education,* Chicago, Haymarket Books.

Goffman, Erving, 1967, 1974, *Les rites d'interaction,* Paris, Minuit.

—, *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior,* New York, Pantheon Books.

Good, Byron, 1994, *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective,* Cambridge, Cambridge University Press.

Granger, Christophe, 2015, *La destruction de l'université française,* Paris, La Fabrique des Éditions.

Gregory, Steven, 2007, *The devil behind the mirror. Globalization and politics in the Dominican Republic,* Berkeley, CA, University of California Press.

Grossi, Miriam Pillar, 2018 [1992], « Na busca do "outro" encontra-se a si mesmo », Dans Miriam Pillar Grossi, Elisete Schwade, Anahi Guedes de Mello et Arianna Sala (eds.), *Trabalho de campo, ética e subjetividade*, Florianopolis, Tribo da Ilha, p. 19-28.

—, 2004, « A dor da tese », *Ilha* (6) 1-2, p. 221-232.

Grossi, Miriam Pillar, Luzinete Simoes Minella et Rozeli Porto, 2006, *Depoimentos. Trinta anos de pesquisas feministas sobre violência,* Ilha de Santa Catarina, Editora Mulheres.

Gudavarthy, Ajay, 2016, « Brahmanism, liberalism and post-colonial theory », *Economic and Political Weekly* 51 (24), p. 15-17.

Guerreiro Ramos, Alberto, 1941, « Literatura latino-americana (V) », *Cultura Política* 1 (7).

Gueye, Abdoulaye, 2002, *Les intelelctuels africains en France,* Paris, L'Harmattan.

Guha, Ramachandra, 2003, « The ones who stayed behind », Dans Jackie Assayag et Véronique Bénéï (eds.), *At home in diaspora. South Asian scholars and the West*, Bloomington, Indiana University Press, p. 163-177.

Guha, Ranajit, 1982, *Subaltern studies I, Writings on South Asia history and society,* Delhi, Oxford University Press.

Höhle, Ester Ava et Ulrich Teichler, 2016, « Career and self-understanding of academics in germany in comparative perspective », Dans Jesús F, Galaz-Fontes, Akira Arimoto, Ulrich Teichler et John Brennan (eds.), *Biographies and careers throughout academic life*, Springer, p. 241-271.

Hafner, Annemarie, 2010, « Petra Heidrich's research work in the context of the development of South Asian Studies at the ZMO (1992–2000) », *ZMO Working Papers*, p. 1-7.

Hall, Elizabeth F, et Todd Sanders, 2015, « Accountability and the academy, producing knowledge about the human dimensions of climate change », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21, p. 438-461.

Hall, Stuart, 2013, *Identités et cultures 2. Politiques des différences,* Paris, Éditions Amsterdam.

—, 1997, « Old and new identities, old and new ethnicities, », Dans Anthony King (ed.), *Culture, globalization and the world-system. Contemporary conditions for the representation of identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 41-68.

—, 1996, « When was "the post-colonial"? Thinking at the limit », Dans Iain Chambers et Lidia Curti (eds.), *The post-colonial question*, Londres et New York, Routledge, p. 242-260.

Hanes, W, Travis, 1993, « On the origins of the Indian National Congress. A case study of cross-cultural synthesis », *Journal of World History* 4 (1), p. 69-98.

Hannerz, Ulf, 1992, « The global ecumene as a network of networks », Dans Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, p. 34-56.

Haraway, Donna, 1988, « Situated knowledges. The science question in feminism and the privilege of partial perspective », *Feminist Studies* 14 (3), 575-599.

Harding, Sandra, 1992, « Rethinking standpoint epistemology. What is "strong bbjectivity? » *The Centennial Review* 36 (3), 437-470.

Harvey, David, 2005, *A brief history of neoliberalism,* New York, Oxford University Press.

—, 2003, *The new imperialism,* Oxford, Oxford University Press.

Hedge, Sasheej, 2007, « Searching for bedrock. Contending with the Lucknow School and its legacy », Dans Sujata Patel (ed.), *Doing Sociology in India. Genealogies, locations and practices*, New Delhi, Oxford University Press, p. 47-71.

High Commission of India, 2016, *Education Brief,* 1 Dec, Accès le July 1, 2017, https,//www.hciLondres.gov.in/pages?id=eyJpdiI6Ikx4K0lVTGhiNmFEeUM0anllcENUUlE9PSIsInZhbHVlIjoibTJEQ0l3QktoamlKdEZxeHhZbzQyQT09IiwibWFjIjoiNzY4NWIxNGJjZWU5YWMyYzZkOWE1ZmI3ODQ1NmU0OTc1MTcxY2NhODBkNzRlYzAxMzc2ZDZhMTc5ZmRjNjFkZiJ9&subid=eyJpdiI6IjgxNXlKM1Z0M1puRTBuaWx2TWVoSHc9PSIsInZhbHVlIjoiMHhqZTh6TG91bUphc2pvejRDS1RXZz09IiwibWFjIjoiMDBlMTQ5OTlmYmFiZDZmN2E2Zjc5ZDZjYmYzYWY5NTVkZGMzMWNjMzEyZmRjNGY4YTlhYzFmZWRkNjQ4YTE2ZSJ9&nextid=eyJpdiI6IlNUWXAxdUZJR3UyRUNjT1ZwbGt2R0E9PSIsInZhbHVlIjoienRvMFhPWXhjNGlYbWMyYjUzQTFCdz09IiwibWFjIjoiZGQwNzhmY2Q3MmQ5ZGFjYTg3MzM1N2UxZDQ5NGFjNjFjYzU2NzFiYmNjNDEyZjQ2MzM5ZjE4MjkzZjFkNGU4ZCJ9.

Higher Education Statistics Agency, 2018, « Higher Education Student Statistics, UK, 2016/17 », *Higher Education Statistics Agency,* 11 Janvier, Accès le août 3, 2018, https,//www.hesa.ac.uk/news/11-01-2018/sfr247-higher-education-student-statistics.

—, 2016, « Higher Education Statistics for the UK 2014/15 », *HESA,* August 11, Accès le November 6, 2016, https,//www.hesa.ac.uk/data-and-analysis/publications/higher-education-2014-15.

Hill, Jane H, 1998, « "Today there is no respect". Nostalgia, "respect," and oppositional discourse in mexicano (nahuatl) language ideology », Dans Bambi B, Schieffelin, Kathryn A, Woolard et Paul V, Kroskrity (eds.), *Language ideologies. Practice and theory*, Oxford and New York, Oxford University Press, p. 68-86.

Hindustan Times, 2017, *Indira Gandhi's name dropped from Oxford centre,* 15 July, Accès le août 20, 2018, https,//www.hindustantimes.com/india-news/indira-gandhi-s-name-dropped-from-oxford-centre/story-uoMXA4z51zJ2o3IHhqKzlJ.html.

Hochschulrektorenkonferenz / German Rectors' Conference, 2015, « Higher Education Institutions in Figures 2015 », *HRK,* Accès le November 7, 2016, https,//www.hrk.de/fileadmin/_migrated/content_uploads/2015-07-09_Final_Engl._Faltblatt_2015_eng._fuer_Internet.pdf.

Holmström, Mark, 1999, « A new map of Indian industrial society, the cartographer all at sea », *Oxford Development Studies* 27 (2), p. 165-186.

Hyatt, S, B., B, W, Shear et S, Wright, 2015, *Learning under neoliberalism. Ethnographies of governance in higher education,* Oxford, Berghahn.

Inden, Ronald, 1990, *Imagining India,* Cambridge, Massachussets, Blackwell.

Jackson, Michael, 2010, « From anxiety to method in anthropological fieldwork », Dans James Davies et Dimitrina Spencer (eds.), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, California, Stanford University Press, p. 35-54.

Kausar, Heena, 2014, « Nearly 5,000 DU ad hoc teachers live with uncertainty », *India Today,* 10 November, Accès le November 10, 2016, http.//indiatoday.intoday.in/story/delhi-university-du-ad-hoc-teachers-teaching-contracts-ugc/1/399956.html.

Kaviraj, Sudipta, 2000, « Des avantages d'être un barbare », *L'Homme* (156), p. 75-86.

Khan, Shamus, 2015, *La nouvelle école des élites,* Marseille, Agone.

—, 2011, *Privilege, The making of an adolescent elite at St, Paul's School,* Princeton and Oxford, Princeton University Press.

Khilnani, Sunil, 1997, *The idea of India,* Londres, Penguin.

—, 1993, *Arguing revolution. The intellectual left in postwar France,* New Haven, US, Yale University Press.

Khosravi, Shahram, 2017, *Precarious lives. Waiting and hope in Iran,* Philadephia, University of Pennsylvania Press.

Klein, Naomi, 2008, *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism,* Londres, Penguin Books.

Kling, Blair B, 1976, *Partner in empire. Dwarkanath Tagore and the age of enterprise in Eastern India,* Berkeley, University of California Press.

Knowles, Caroline et Roger Burrows, 2014, « The impact of impact », *Etnográfica* 18 (2), p. p. 237-254.

Kopf, David, 1969, *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization,* Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Krause, Kristine et Katharina Schramm, 2011, « Thinking through political subjectivity », *African Diaspora* 4, p. 115-134.

Krishna, Sankaran, 2009, *Globalization and postcolonialism. Hegemony and resistance in the twenty-first century,* Plymouth, UK, Rowman & Littlefield Publishers.

Kumar, Raj, 2010, *Dalit personal narratives. Reading caste, nation and identity,* Hyderabad, Orient BlackSwan.

Kuper, Adam, 1983, *Anthropology and anthropologists,* 2ème édition, Londres et New York, Routledge.

Lagrou, Elsje Maria, 2016, « Uma experiência visceral. Pesquisa de campo entre os Kaxinawa », Dans Miriam Pillar Grossi, Elisete Schwade, Anahi Guedes Mello et Arianna Sala (eds.), *Trabalho de campo, ética e subjetividade*, Florianopolis et Tubarao, Copiart et Tribo da Ilha, p. 39-54.

Lahire, Bernard, 1998, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action,* Paris, Nathan.

—, 1995, *Tableaux de famille. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires,* Paris, Gallimard, Le Seuil.

Lardinois, Roland, 2017, « Indian coftware capital. Sociography of a new entrepreneurial elite », *South Asia Multidisciplinary Academic* 15, p. 1-36.

—, 2013, *Scholars and prophets. Sociology of India from France in the 19th - 20th centuries,* New Delhi, Social Sciences Press.

—, 2007, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science,* Paris, CNRS Éditions.

Lazar, Sian et Andrew Sanchez, 2019, « Understanding labour politics in an age of precarity », *Dialectical Anthropology* 43 (1), p. 3-14.

Le Breton, David, 2009, « Entre douleur et souffrance. Approche anthropologique », *L'information psychiatrique* 85 (4), p. 323-328.

—, 2008 [1990], *Anthropologie du corps et modernité,* Paris, Presses universitaires de France.

—, 2007, « Viser l'excellence personnelle », Dans Denis Poizat et Charles Gardou (eds.), *Désinsulariser le handicap*. Toulouse, ERES, p. 211-222.

—, 2007, *La quête de reconnaissance,* Paris, La Découverte.

—, 1998, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions,* Paris, Armand Colin.

Le Monde, 2016, *« La précarisation de l'enseignement supérieur et de la recherche nous asphyxie » En savoir plus sur http.//www.lemonde.fr/idees/article/2016/06/16/la-precarisation-de-l-enseignement-superieur-et-de-la-recherche-nous-asphyxie_4952106_3232.html#M1xllDeiwy3fCJOy.99,* 16 August, Accès le November 7, 2016, http.//www.lemonde.fr/idees/article/2016/06/16/la-precarisation-de-l-enseignement-superieur-et-de-la-recherche-nous-asphyxie_4952106_3232.html.

Le Petit Larousse Illustré, 2000, Paris, Larousse.

Leach, E.R, 1984, « Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology », *Annual Review of Anthropology* (13), p. 1-23.

Leenhardt, Maurice, 1971 [1947], *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien,* Paris, Gallimard.

l'Estoile, Benoît de, 2007, « Internationalization and 'scientific nationalism'. The International Institute of African Languages and Cultures between the wars », Dans Helen Tilley

(ed.), *Ordering Africa, Anthropology, European imperialism and the politics of knowledge*, Manchester, Manchester University Press, p. 95-116.

Lispector, Clarice, 1973, *Água viva,* Rio de Janeiro, Rocco.

MacDougall, David, 2000-2004, *The Doon School quintet,* DVD, film documentaire, The Royal Anthropological Institute.

Madan, T.N, 2013, *Sociology at the University of Lucknow. The first half century (1921-1975),* New Delhi, Oxford University Press.

—, 1994, *Pathways. Approaches to the study of society in India,* Delhi et New York, Oxford University Press.

—, 1974, « The teaching of Sociology in India. Some comments », *Sociological Bulletin* 23 (1), p. 113-118.

Madan, T.N, et Adrian C, Mayer, 2018, « The transition of Contributions to Indian Sociology to the New Series », *Contributions to Indian Sociology* 52 (2), p. 1-18.

Mahmood, Saba, 2005, *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject,* Princeton, Princeton University Press.

Malkki, Liisa, 1992, « National Geographic, the rooting of peoples and the territorialization of national identityn scholars and refugees », *Cultural Anthropology* 7 (1), p. 24-44.

Marcus, George E, 1995, « Ethnography in/of the world-system. The emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology* 24, p. 95-117.

Maroudas, Leonidas et Evangelos Nikolaidis, 2013, « Institutional changes and the expansion of flexible forms of employment in higher education, The case of Greek universities », *JCEPS* 11 (3), p. 127-145.

Martelli, Jean-Thomas et Baris Ari, 2018, « From one participant cohort to another. Surveying inter-generational political incubation in an Indian University », *India Review* 17 (3), p. 263-300.

Marx, Karl et Friedrich Engels, 1962, *Manifeste du Parti Communiste,* Paris, Éditions Sociales.

Mathieu, Nicole-Claude, 1991, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs

interprétations en ethnologie », Dans *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-Femmes, p. 169-245.

Mathur, Nayanika, 2018, *Shocked, not surprised,* 22 juin, Accès le 2018, http.//allegralaboratory.net/shocked-not-surprised-hautalk/.

Mauss, Marcel, 2007 [1925], *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* Paris, PUF.

—, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* XXXII.

Mazières-Vaysse, Adrien, Giulia Mensitieri et Cyprien Tasset, 2018, « La précarité, un analyseur des chantiers dans les sciences sociales critiques », *Emulations* (28), p. 7-22.

McClintock, Anne, 1992, « The angel of progress. Pitfalls of the term "post-colonialism" », *Social Text* 31 (32), p. 84-98.

Meyer, Jean-Baptiste, 2004, « Les diasporas de la connaissance. Atout inédit de la compétitivité du Sud », *Revue internationale et stratégique* 3 (55), p. 69-76.

Meyer, Jean-Baptiste, David Kaplan et Jorge Charum, 2001, « Nomadisme des scientifiques et nouvelle géopolitique du savoir », *Revue internationale des sciences sociales* 2 (168), p. 341-354.

Milbert, Isabelle, 1989, « Les implications sociales de la libéralisation de l'économie. L'exemple du secteur urbain », *Revue Tiers Monde* (119), p. 635-646.

Mills, David et Mette Louise Berg, 2010, « Gender, disembodiment and vocation. Exploring the unmentionables of British academic life », *Critique of Anthropology* 30 (4), p. 331–353.

Ministère de l'Education Nationale de l'Enseignement et de la Recherche, 2015, « Bilan social du ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche - 2013-2014 », *Ministère de l'Education Nationale de l'Enseignement et de la Recherche,* Accès le November 7, 2016, http.//www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/cid90939/bilan-social-2013-2014-partie-enseignement-superieur-recherche.html.

Mistry, Rohinton, 1991, *Such a long journey,* Toronto, McClelland and Stewart.

Mitchell, Jon P. 2014, « Anthropologists behaving badly? Impact and the politics of evaluation in an era of accountability », *Etnográfica* 18 (2), p. 275-297.

Mitchell, Jon P. et Noel Dyck, 2014, « Introduction, anthropology and the neoliberal agenda », *Etnográfica* 18 (2), 233-236.

Mohanty, Basant Kumar, 2016, « Teachers' appeal to end ad hoc hiring », *The Telegraph India,* 6 September, Accès le November 6, 2016, http.//www.telegraphindia.com/1160906/jsp/nation/story_106573.jsp#.WCEh6JPhDBU.

Montesquieu, 1995 [1758], *De l'esprit des lois,* Paris, Éditions Gallimard.

Nahoum-Grappe, Véronique, 1998, « L'échange des regards », *Terrain* (30), p. 67-82.

Naipaul, V.S, 2000, *Letters between father and son,* Londres, Abacus.

—, 1987, *The enigma of arrival,* Londres, Viking Press.

—, 1967, *The mimic men,* Londres, Andre Deutsch.

Nair, Janaki, 2016, « Introduction. A teach-in for a JNU Spring », Dans Rohit Azad, Janaki Nair, Mohinder Singh et Mallarika Sinha Roy (eds.), *What the nation really needs to know. The JNU nationalism lectures*, ix-xxv, Noida, India, HarperCollins Publishers.

Nehru, Jawaharlal, 1946, *The Discovery of India,* New Delhi, Jawaharlal Nehru Memorial Fund.

Office for National Statistics, 2014, « Long-term international migration. Quality of long-term international migration estimates from 2001 to 2011 », *Office for National Statistics,* Accès le septembre 01, 2015, http.//ons.gov.uk/ons/rel/migration1/long-term-international-migration/quality-of-long-term-international-migration-estimates-from-2001-to-2011/index.html.

O'Hara, Mary, 2015, « University lecturers on the breadline. Is the UK following in America's footsteps? » *The Guardian,* 17 November, Accès le November 7, 2016, https,//www.theguardian.com/education/2015/nov/17/university-lecturers-uk-us-casual-posts-food-stamps.

Ong, Aihwa et Stephen J, Collier, 2005, *Global assemblages. Technology, politics and ethics as anthropological problems,* Malden, Blackwell.

Oommen, T, K, 2007, *Knowledge and society. Situating sociology and social anthropology,* New Delhi, Oxford University Press.

—, 2002, « Race, Religion, and Caste. Anthropological and Sociological Perspectives », *Comparative Sociology* 1 (2), p. 115-126.

—, 1989, « India, 'Brain Drain' or the Migration of Talent? » *International Migration* 27 (3), p. 411-425.

Ortner, Sherry B, 2016, « Dark anthropology and its others. Theory since the eighties », *Hau Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), p. 47-73.

—, 2011, « On Neoliberalism », *Anthropology of this Century* (1).

Oxford English Dictionary, 2016, Édition en ligne, Oxford University Press.

P.é.c.r.e.s, 2011, *Recherche précarisée, recherche atomisée. Production et transmission des savoirs à l'heure de la précarisation,* Paris, Raisons d'Agir.

Patel, Sujata, 2011, *Doing Sociology in India. Genealogies, locations, and practices,* New Delhi, Oxford University Press.

Peacock, Vita, 2016a, « Academic precarity as hierarchical dependence in the Max Planck Society », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, p. 95-119.

—, 2016b, « Anthropology inside out », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, p. 135-139.

—, 2013, « We, the Max Planck Society. A Study of Hierarchy in Germany », PhD Thesis, Department of Philosophy, University College Londres.

Peirano, Mariza, 1991, Dans Mariza Peirano (ed.), *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*, Brasilia, Editora da Universidade de Brasilia, p. 207-234.

—, 1990, « O antropólogo e suas linhagens. À procura de um diálogo com Fábio Wanderlei Reis », *Série Antropologia* (102), p. 1-12.

Perec, Georges, 1978, *La Vie. Mode d'emploi,* Paris, Hachette.

Pessoa, Fernando, 2014 [1913], *Livro do desassossego,* Porto, Assirio e Alvim.

—, 1999 [1913], *Le livre de l'intranquillité,* 3ème édition, Traduit par Françoise Laye, Paris, Christian Bourgois Editeur.

Philips, C.H, 1967, « Modern Asian Studies in the Universities of the United Kingdom », *Modern Asian Studies* 1 (1), p. 1-14.

Plys, Kristin, 2017, « Political deliberation and democratic reversal in India. Indian coffee house during the emergency (1975–77) and the third world “totalitarian moment” », *Theory and Society* 46 (2), p. 117–142.

Pouchepadass, Jacques, 2005, « Subaltern Studies as post-colonial critique of modernity », Dans Jackie Assayag et Véronique Bénéï (eds.), *Remapping knowledge. The making of South Asian studies in India, Europe and America (19th–20th centuries)*, Gurgaon, Three Essays Collective, p. 97-135.

Puwar, Nirmal, 2004, *Space invaders, Race, gender and bodies out of place,* Oxford, Berg.

Radhakrishnan, S, 1992 [1961], *Rabindranath Tagore. A centenary, Volumes 1861 à 1961,* New Delhi, Sahitya Akademi.

Raj, Kapil, 2013, « Beyond postcolonialism... and postpositivism. Circulation and the Global History of Science », *Isis* 104 (2), p. 337-347.

Raj, Kapil, 2006, *Relocating modern science. Circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Delhi, Permanent Black.

Rao, Rahul, 2013, « Postcolonialism », Dans Lyman Tower Sargent, Michael Freeden et Marc Stears (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, Oxford University Press, p. 271-289.

Rao, Ranga, 1991, « From Chatterjee to Chatterjee », *Indian Literature* 34 (4), p. 103-111.

Rao, S.V.V, et C.R.P. Rao, 1977, « Reflexions on the crisis of Indian Sociology », *Sociological Bulletin* 26 (2), p. 259–64.

Rege, Sharmila, 2011, « Exorcising the fear of identity. Interrogating the 'language question' in Sociology and sociological language », Dans Sujata Patel (ed.), *Doing Sociology in India. Genealogies, location and practices*, New Delhi, Oxford University Press, p. 213-240.

Reiners, Anna, 2014, *Humboldt versus Neoliberalism. University Academics’ Perception of Higher Education Changes in Germany and England,* Master Thesis, Master Programme in International and Comparative Education, Stockholms Universitet, Stockholm, Stockholms Universitet.

Ribeiro, Darcy, 1977, *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos,* Rio de Janeiro, Editora Vozes.

Ribeiro, Gustavo Lins, 2014, « World Anthropologies. Anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics », *Annual Review of Anthropology* 43, p. 483–98.

Ribeiro, Gustavo Lins et Arturo Escobar, 2006, *World Anthropologies. Disciplinary transformations within systems of power,* Oxford, Berg.

Rosaldo, Michelle, 1984, « Toward and Anthropology of self and feeling », Dans Richard A, Schweder et Robert A, Le Vine (eds.), *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion,* Cambridge, Cambridge University Press, p. 137-157.

Rosaldo, Renato, 1993 [1989], *Culture & Truth. The Remaking of Social Analysis,* Boston, Beacon Press.

Said, Edward, 1994, *Culture and Imperialism,* New York, Vintage Books.

—, 1978, *Orientalism,* New York, Pantheon Books.

Sangren, Paul Steven, 2007, « Anthropology of anthropology? Further reflections on reflexivity », *Anthropology Today* 23 (4), p. 13-16.

Sarana, Gopala et Dharni P. Sinha, 1976, « Status of Social-Cultural Anthropology in India », *Annual Review of Anthropology* 5, p. 209-25.

Sarkar, Tanika, 2009, « Rabindranath's "Gora" and the Intractable Problem of Indian Patriotism », *Economic and Political Weekly,* 44 (30), p. 37-46.

Sastri, Sivanath, 1911, *The History of the Brahm Samaj,* Calcutta, R, Chatterji.

Schaeper, Thomas et Kathleen Schaeper, 2010, *Rhodes Scholars, Oxford, and the Creation of an American Elite,* New York, Berghahn Books.

Schiebinger, Londa, 1999, *Has Feminism Changed Science ?* Cambridge, Massachusetts et Londres, England, Harvard University Press.

Sennett, Richard, 1998, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism,* New York / Londres, W, W, Norton & Company.

Shankar, Subramanian, 2012, *Flesh and fish blood. Postcolonialism, translation, and the vernacular,* Berkeley, University of California Press.

Sharma, K, L, 2016, « Why India Needs JNU », *Economic and Political Weekly* 51 (23).

Shohat, Ella, 1992, « Notes on the post-Colonial », *Social Text* (31/32), p. 99-113.

Shore, Cris, 2016, « States of dependency or patron-client relations? Theorizing precarity in academia », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, p. 127-130.

Silva, Vagner Gonçalves da, 2000, *O antropólogo e sua magia,* São Paulo, Editora da universidade de São Paulo.

Simmel, George, 1981, « Essai sur la sociologie des sens », Dans *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Slaughter, Sheila et Gary Rhoades, 2000, « The Neo-Liberal University », *New Labor Forum* (6), p. 73-79.

Souza, Jessé de, 2012, *Os batalhadores brasileiros. Nova classe média ou nova classe trabalhadora ?* Belo Horizonte, Editora da UFMG.

Spencer, Jonathan, 2000, « British social anthropology. A retrospective », *Annual Review of Anthropology* (29), p. 1-24.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2014, « Postcolonial theory and the specter of capital », *Cambridge Review of International Affairs* 27 (1), p. 184-198.

—, 1989, « Who claims alterity? » Dans Barbara Kruger et Phil Mariani (eds.), *Remaking History*, Washington, Bay Press, p. 269-292.

Spivak, Gayatri Chkravorty et Leon de Kock, 1992, « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. New nation writers conference in South Africa », *ARIEL, A Review of International English* 23 (3), p. 29-47.

Srinivas, M.N, 2012 (1976), *The Remembered Village,* New Delhi, Oxford University Press.

—, 1977, « The changing position of Indian women », *Man* 12 (2), p. 221-238.

Srivastava, Sanjay, 2013, *Sexuality Studies,* New Delhi, Oxford University Press.

—, 1998, *Constructing Post-colonial India. National Character and the Doon School,* Londres and New York, Routledge.

—, 1996, « Modernity and post-coloniality. The metropolis as metaphor », *Economic and Political Weekly* 31 (7), p. 403-412.

Standing, Guy, 2011, *The precariat, the new dangerous class,* New York, Bloomsbury Academic.

Stiegler, Barbara, 2019, *« Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique,* Paris, Gallimard.

Stoller, Paul, 1997, *Sensuous scholarship*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Strathern, Marylin, 2004, *Partial Connections,* Oxford, Altamira Press.

—, 2000, *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy,* New York, Routledge.

—, 1987, « Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Reply] », *Current Anthropology* 28 (3), p. 251-281.

Subrahmanyam, Sanjay, 2015, *Leçons indiennes. Itinéraires d'un historien – Delhi, Lisbonne, Paris, Los Angeles,* Paris, Alma Editeur.

—, 2013, *Comment être un étranger. Goa-Ispahan-Venise - XVIe-XVIIIe siècle,* Paris, Alma Editeur.

Swarap, R., 1994, « Excellence relegated to mediocrity », *Economic and Political Weekly* 29 (4), 208.

Tölölyam, Khachig, 2005, « Restoring the logic of the sedentary to Diaspora Studies », Dans Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière et Gabriel Sheffer (eds.), *Les diaspora, 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 137-148.

Tagore, Rabindranath, 2010, *Gora,* Londres, Penguin Books.

—, 2003, *Rabindranath Tagore Omnibus II. The Religion of Man,* New Delhi, Rupa & Co.

Tasset, Cyprien, 2017, « La mesure des précaires. Revisiter la genèse de l'idée de précarité à la lumière des rapports à la quantification », *Sociologie et sociétés* 49 (1), p. 215-237.

Tavares Bastos, Antonio Dias, 1966, *La poésie brésilienne contemporaine. Anthologie réunie, préfacée et traduite par A. D. Tavares-Bastos,* Paris, Seghers.

Thapar, Romila, 2015, *The public intellectual in India,* New Delhi, Aleph Book Company.

The Times of India, 2014, *UGC asks Delhi University not to appoint ad hoc teachers,* 23 May, Accès le November 8, 2016, http.//timesofindia.indiatimes.com/home/education/news/UGC-asks-Delhi-University-not-to-appoint-ad-hoc-teachers/articleshow/35489163.cms.

Trautmann, Thomas R., 1997, *Aryans and British India,* Berkeley/Londres, Univ, of California Press.

Trivedi, Harish, 1991, « The St Stephen's factor », *Indian Literature* 34 (5), p. 183-187.

Uberoi, Patricia, Nandini Sundar et Satish Deshpande, 2010, *Anthropology in the East. Founders of Indian Sociology and Anthropology,* New Delhi, Permanen Black.

UK Council for International Students Affairs, s.d, *International student statistics, UK higher education,* Accès le July 2017, 2017, https,//institutions.ukcisa.org.uk/Info-for-universities-colleges--schools/Policy-research--statistics/Research--statistics/International-students-in-UK-HE/#International-students-in-UK-HE-by-domicile,-level-and-mode,
-European-Union-(EU)-(excluding-UK)-and-non-EU,-2013-14.

Universities UK, 2014, *International students in Higher Education. The UK and its competition,* Londres, Universities UK.

University and College Union, 2016, « Precarious work in higher education. A snapshot of insecure contracts and institutional attitudes », *UCU,* April, Accès le November 7, 2016, https,//www.ucu.org.uk/media/7995/Precarious-work-in-higher-education-a-snapshot-of-insecure-contracts-and-institutional-attitudes-Apr-16/pdf/ucu_precariouscontract_hereport_apr16.pdf.

—, 2015, « Making ends meet. The human cost of casualisation in post-secondary education », *UCU,* May, Accès le November 7, 2016, http.//www.ucu.org.uk/media/7279/Making-ends-meet---the-human-cost-of-casualisation-in-post-secondary-education-May-15/pdf/ucu_makingendsmeet_may15.pdf.

Upadhya, Carol, 2007, « The idea of Indian society. G.S, Ghurye and the making of Indian Sociology », Dans Patricia Uberoi, Nandini Sundar et Satish Deshpande (eds.), *Anthropology in the East. Founders of Indian Sociology and Anthropology*, New Delhi, Permanent Black, p. 195-255.

Upadhya, Carol et A.R. Vasavi, 2007, « Employment, exclusion and 'merit' in the Indian IT industry », *Economic and Political Weekly* 42 (20), p. 1863-1868.

van Boekel, Marli, 2013, « How privileged are ‘privileged migrants’? An ethnographic case study of excellent foreign students studying at the National University of Singapore », Mémoire de Master, Tilburg University, Tilburg, Netherlands.

van der Veer, Peter et Hartmut Lehmann, 1999, *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia,* Princeton, Princeton University Press.

Velho, Gilberto, 2013, *Um antropólogo na cidade. Ensaios de antropologia urbana,* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

—, 1992, « Project, emotion, and orientation in complex societies », *Sociological Theory* 10 (1), p. 6-20.

Vertovec, Steven, 2000, *The hindu diaspora. Comparative patterns,* Londres, Routledge.

Wacquant, Loic, 2012a, « Repenser le ghetto. Du sens commun au concept sociologique », *Idées Economiques et Sociales* (167), p. 14-25.

—, 2012b, « Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism », *Social Anthropology / Anthropologie Sociale* 20 (1), p. 66-79.

—, 2005, « Les deux visages du ghetto. Construire un concept sociologique », *Actes de la recherche en sciences sociales* (160), p. 4-21.

Washbrook, David, 2013, « Brain drain, exchange and gain. 'High-skill' migrants and the developed economies », Dans Joya Chatterji et David Washbrook (eds.), *Routledge handbook of the South Asian diasporas*, New York et Londres, Routledge, p. 251-260.

Weber, Max, 2006, *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais,* São Paulo, Ática.

—, 1995 (1922), *Economie et Sociétés 1. Les Catégories de la Sociologie,* Paris, Pocket.

Wiarda, Jan-Martin, 2016, « Young academics heading into an uncertain future », *Goethe Institute,* April, Accès le November 2016, 2016, https,//www.goethe.de/en/kul/wis/20735307.html.

Woolard, Kathryn A, 1998, « Introduction, language ideology as a field of Inquiry », Dans Bambi B. et al. (eds.), *Language ideologies, Practice and theory*, Oxford/New York, Oxford University Press, p. 3-45.

Working Papers ZMO, 2010, « Petra Heidrich’s research work in the context of the development of South Asian Studies at the ZMO (1992–2000) », Annemarie Hafner, p. 1-7.

Wright, Susan, 2016, « Universities in a knowledge economy or ecology? Policy, contestation and abjection », *Critical Policy Studies*, p. 1-20.

Yapp. M. E. 2006, *Professor Sir Cyril Philips,* 19 Janvier, Accès le 2018, https,//www.independent.co.uk/news/obituaries/professor-sir-cyril-philips-523619.html.

Young, Alan, 1997, *The harmony of illusions. Inventing post-traumatic stress disorder,* Princeton, Princeton University Press.

Young, Robert J. C., 2003, *Postcolonialism. A very short introduction,* Oxford, Oxford University Press.

Zavos, John, 2013, « Hinduism in the diaspora », Dans Joya Chatterjee et David Washbrook (eds.) *Routledge handbook of the South Asian diaspora*, Londres, Routledge, p. 306-317.