



HAL
open science

**Fiction, histoire, mémoire : la représentation littéraire
de la partition et de l'indépendance de l'Inde dans
'Train to Pakistan' et 'Cracking India'**

Marc Chatterji

► **To cite this version:**

Marc Chatterji. Fiction, histoire, mémoire : la représentation littéraire de la partition et de l'indépendance de l'Inde dans 'Train to Pakistan' et 'Cracking India'. Littératures. 2010. dumas-00710222

HAL Id: dumas-00710222

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00710222v1>

Submitted on 20 Jun 2012

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.



Fiction, histoire, mémoire: **la représentation littéraire de la partition et de** **l'indépendance de l'Inde dans *Train to*** ***Pakistan* et *Cracking India***

Nom : Chatterji
Prénom : Marc

UFR Etudes Anglophones

Mémoire de master **2 recherche** - 30 crédits

Spécialité ou Parcours : **Littérature**

Sous la direction de **Mme Catherine Delmas**

Année universitaire 2009-2010

Remerciements

Je tiens à remercier Mme Catherine Delmas qui a accepté de diriger mes recherches, qui a su me guider et m'encourager et qui s'est toujours montrée disponible tout au long de l'année. Je remercie également Corinne Bontoux et Madeleine Chatterji pour leurs relectures attentives et leur soutien constant.

MOTS-CLÉS : Inde, Pakistan, partition, histoire, mémoire, fiction

RÉSUMÉ

Cette étude porte sur la représentation littéraire de la partition et de l'indépendance de l'Inde dans *Train to Pakistan* de Khushwant Singh et *Cracking India* de Bapsi Sidhwa. L'objectif est de situer ces deux romans par rapport à la mémoire collective des événements de 1947 et les évaluer selon une eschatologie de la mémoire heureuse telle qu'elle est développée par Paul Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Trois formes de représentations abusives du passé, qui se glissent dans la mémoire collective, constituent les trois axes de ce travail : l'oubli, la guerre des mémoires, et le « pouvoir savoir ». On confronte ces représentations à celles qu'offrent nos deux romans pour conclure que, si ces derniers présentent une mémoire saine et apaisée de l'événement, ils ne sont pas sans leurs propres limites et leurs dérives.

Sommaire

INTRODUCTION	6
PARTIE 1 LA VIOLENCE ET L’OUBLI	13
CHAPITRE 1 –LE SOUVENIR ET L’OUBLI	14
CHAPITRE 2 –MINIMISATION ET REMEMORATION.....	19
<i>La remémoration des violences</i>	19
<i>Le rappel des gestes d’entraide</i>	24
CHAPITRE 3 –DISTANCIATION ET ACCEPTATION.....	29
<i>Train to Pakistan</i>	29
<i>Cracking India</i>	34
PARTIE 2 LA GUERRE DES MEMOIRES	40
CHAPITRE 4 –LA GUERRE DES MEMOIRES ET LEUR RECONCILIATION	41
CHAPITRE 5 –XENOPHOBIE ET TOLERANCE	45
<i>L’éthique des textes face au communautarisme</i>	45
<i>Féminité, masculinité, et une hiérarchie des communautés</i>	50
CHAPITRE 6 – PARTIALITE ET IMPARTIALITE	56
<i>Les communautés dans la violence</i>	56
<i>Les partis politiques et la décision de la partition</i>	58
PARTIE 3 LE POUVOIR ET LE SAVOIR	62
CHAPITRE 7 – LE « POUVOIR-SAVOIR » ET SA CONTESTATION	63
CHAPITRE 8 – L’INDEPENDANCE ET LES MARGES DE LA NATION	69
<i>L’Inde rurale dans Train to Pakistan</i>	69
<i>Les Parsis dans Cracking India</i>	73
CHAPITRE 9 – LA PARTITION, LA VIOLENCE ET LES FEMMES.....	76
<i>Les femmes et la violence</i>	76
<i>La subalterne peut-elle parler ?</i>	82
CONCLUSION	87
SOURCES	91
BIBLIOGRAPHIE	92
ANNEXES	96
ANNEXE 1 CARTE POLITIQUE DE L’ASIE DU SUD APRES LA PARTITION	96
ANNEXE 2 LES CLICHES DE MARGARET BURKE-WHITE	97

Introduction

En 1947 l'indépendance de l'Inde britannique s'accompagne de sa séparation en deux nouveaux Etats : l'Inde moderne et le Pakistan (alors constitué de territoires au nord-est et au nord-ouest de l'ancienne colonie). Cette décision politique est précédée d'une division progressive entre partis politiques : entre le Parti du congrès, mené par Gandhi et Nehru, qui défend l'idée d'une Inde unie, et la Ligue musulmane qui prône le séparatisme religieux. Dans les dernières années du Raj britannique, les négociations entre ces deux partis ainsi qu'avec les autorités coloniales représentées par les vice-rois Wavell et Mountbatten aboutissent à la partition. Si telle est l'histoire politique de cet événement, son histoire sociale est nettement plus brutale. La polarisation des partis s'accompagne en effet de celle des groupes religieux qui aboutit à des violences sans précédent à partir de 1946. Se développant d'abord au Bengale et au Pendjab, les conflits finissent par submerger toute l'Inde du Nord. En parallèle, des migrations massives font au moins dix millions de réfugiés, dont beaucoup périssent de sous-nutrition ou contaminés par les nombreuses maladies qui se répandent dans les camps. Les États, qui viennent d'acquérir leur indépendance, sont mal préparés et l'ordre public n'est plus assuré ; les forces de police prennent même part à la violence. On estime aujourd'hui qu'un million de personnes auraient trouvé la mort pendant les affrontements et que soixante-quinze mille femmes auraient été enlevées et violées¹.

Cette étude portera sur la représentation littéraire de ces événements de 1947, sur la partition comme sur l'indépendance, bien que ce soit surtout la partition qui retiendra notre attention. Deux romans seront analysés : *Train to Pakistan* et *Cracking India*. Le premier a été écrit par l'auteur, journaliste et historien indien Khushwant Singh et a été publié en 1956. C'est l'un des premiers romans de langue anglaise à traiter de ce thème, et il reste aujourd'hui considéré comme une œuvre séminale. Le second, paru trente-deux ans plus tard en 1988 sous le titre de *Ice-Candy-Man* puis réimprimé sous celui de *Cracking India* en 1991 est l'un des rares ouvrages sur ce thème écrit par une auteure parsie et qui plus est d'origine pakistanaise : Bapsi Sidhwa. Avant de procéder à l'analyse de ces deux romans, il convient de définir l'approche méthodologique de cette étude ainsi que sa problématique.

¹ Les estimations chiffrées proviennent de Butalia, 3. Consulter l'annexe 1 pour une carte qui illustre à la fois les frontières établies par la partition et les mouvements de réfugiés, et l'annexe 2 pour les clichés de la photographe américaine Margaret Bourke-White. Pour l'histoire politique de la partition on pourra consulter : Hasan; Jalal, *The Sole Spokesman* ; Pandey, *Remembering Partition*, 21-44 ; Copland, 53-64. Pour l'histoire sociale voir surtout Pandey, *Remembering Partition* ; Butalia ; Menon et Bhasin.

Il s'agit pour ce faire de déterminer le lien que l'on établit entre la fiction, l'histoire, et la mémoire des événements de 1947. On commencera donc par différencier le statut ontologique de l'historiographie et de la fiction et par offrir la critique de l'approche de certains chercheurs qui passent outre cette différence. On en déduira alors notre problématique en opposition à celle de ces historiens et critiques littéraires.

En historiographie il y a deux façons d'approcher les événements de 1947, comme tout autre événement historique. On peut s'attacher à l'histoire et tenter de découvrir ce qu'il s'est réellement passé, ou à la mémoire pour se pencher sur la façon dont les survivants et la société qui les entourent se remémorent l'événement. Dans ces deux cas l'approche scientifique de l'historiographie est à dissocier de celle de la littérature, bien qu'un rapprochement soit possible.

De façon générale, ce qui confère à l'historiographie sa fonction de référence à la réalité, ou de « représentance », pour emprunter le concept de Paul Ricoeur, c'est son utilisation de documents historiques (Ricoeur, 1985, 149). Néanmoins, celle-ci ne fait pas de l'historiographie une représentation mimétique absolue. Ainsi que le maintient Ricoeur, l'écriture de l'histoire repose sur la consultation de documents sélectionnés par le biais d'un archivage qui se veut potentiellement partisan. L'historien a alors le rôle de les interpréter afin de faire apparaître le passé et, outre le caractère souvent politisé de cette entreprise, cette dernière se constitue également comme une reconstitution qui pallie au caractère incomplet des traces. Bien que cette activité se fasse de façon rationnelle, elle n'en reste pas moins créative puisqu'elle comble une absence, et Ricoeur n'hésite pas à la qualifier d'imaginaire :

Le caractère imaginaire des activités qui médiatisent et schématisent la trace s'atteste dans le travail de pensée qui accompagne l'interprétation d'un reste, d'un fossile, d'une ruine, d'une pièce de musée, d'un monument : on ne leur assigne leur valeur de trace, c'est-à-dire d'effet-signe, qu'en se figurant le contexte de vie, l'environnement social et culturel, bref, (...) le monde qui, aujourd'hui, manque, si l'on peut dire, autour de la relique. (1985, 269)

Finalement, un processus de création subjective comparable à celui de la littérature a aussi lieu lors de l'écriture de l'histoire, qui devient alors un récit textuel (1985, 269-72).

Ces difficultés de la représentance inhérentes à l'archivage, l'interprétation, la reconstitution de traces incomplètes et à l'écriture de l'histoire ne se trouvent qu'amplifiées dans le cas de la partition de l'Inde, et ceci surtout si l'on prend en compte sa dimension sociale. Comme nous l'indique Gyanendra Pandey, auteur d'un grand nombre d'ouvrages sur la question du communautarisme en Asie du Sud :

The historian seeking to represent violence in history faces problems of language (how, for example, does one describe pain and suffering?), of analytical stance (how can one be 'objective' and express suffering at the same time?), and of evidence (for does not large-scale violence destroy much of its most direct evidence? There is the associated question of how the moment of violence comes to be recorded by the state or by 'neutral' observers, how it becomes part of an archive, and how it is integrated into a larger history by the historian) (Pandey, 1994, 190)

Des obstacles similaires affectent l'analyse de la mémoire de la partition par l'historien. Ici aussi l'utilisation de documents est de mise ; ceux-ci sont le plus souvent constitués par le chercheur au travers de ses entretiens avec des survivants. Durant ce processus la sélection est évidemment nécessaire, tout comme le sont l'interprétation et la mise en récit. De plus, Urvashi Butalia, qui fut l'une des premières à recueillir les souvenirs de personnes ayant vécu la partition, attire notre attention sur la façon dont le témoignage de ces derniers varie selon les conditions de l'entretien : « I am deeply aware of the problems that attach to the method I have chosen. There has been considerable research to show that memory is not ever 'pure' or 'unmediated.' So much depends on who remembers, when, with whom, indeed to whom, and how » (Butalia, 8). Qui peut dire, de plus, si la personne interrogée est sincère ? « How can we know that, four or five decades after the event, the stories are not simply rehearsed performances; or that they are told differently for different people, perhaps tailored to suit what the person thinks the interviewer wishes to hear? » (Butalia, 10). Comment interpréter un silence ? « How do we reach beyond the stories into the silences they hide? » (Butalia, 10). En dépit de ces difficultés et de ces impasses, le dernier rempart qui différencie l'approche de l'historien de celle du romancier, et ce quel que soit le sujet en question, tient à ce qu'il *tente* de représenter la réalité sans y ajouter d'éléments fictifs. Pour reprendre l'expression de Paul Veyne, l'histoire est « connaissance mutilée » et l'historiographie ne peut que faire de son mieux : « Un historien ne dit pas ce qu'a été l'Empire romain ou la Résistance française, mais *ce qu'il est encore possible d'en savoir* » (Veyne, 24, mes italiques).

Cette dernière barrière épistémologique qui différencie les approches scientifique et littéraire a souvent été ignorée par un certain nombre d'historiens et de critiques littéraires qui traitent les œuvres de fiction sur la partition comme des documents d'histoire. A ce propos le débat entre deux critiques au sujet de *Train to Pakistan* est significatif. L'un considère que le roman comme : « a work of superior journalism » (Belliappa, 66) et l'autre se montre moins enthousiaste : « [it] does not rise far above the work of sensational journalism » (Verghese, 119). Mais l'un comme l'autre considèrent qu'il s'agit là de

journalisme et que l'écrivain ne fait que rapporter des faits sur le mode de la *mimesis*. Une autre méthode, légèrement plus sophistiquée, est promue par Jason Francisco qui maintient que la littérature acquiert son caractère « réel » lorsqu'elle est comparée à des témoignages : « When the two genres are combined, what might seem like poetic license in the fiction – for example, in descriptions of violence and criminality – reads true to the personal experiences in the nonfiction » (Francisco, 229). Dans l'autre sens, la fiction permet de rendre les témoignages universels : « At the same time, the nonfiction, when informed by the fiction, seems to describe not just the particular experience of an individual, but also commonplace experience » (Francisco, 229)².

D'autres font des représentations littéraires de la partition des documents de mémoire. Ian Talbot écrit par exemple :

The novelist's art is subjective by its very nature. All literary sources must therefore be treated circumspectly by historians. It must be remembered that they have been produced by tiny elites in 'traditional' societies. The great writers can of course transcend their own experiences and echo the feelings of other classes and communities. But lesser novelists lack this empathy and produce merely stereotypes and stylised emotional responses. (Talbot, 42).

Par la suite, il traitera l'ensemble de son corpus comme étant l'œuvre de ces « grand écrivains », dont les travaux ne reflètent donc pas seulement leur propre mémoire mais aussi la mémoire collective dans son ensemble. Pour ce faire, il privilégiera les œuvres écrites par des auteurs qui ont vécu la partition afin de promouvoir une approche biographique.

Le traitement de la fiction comme document d'histoire fait abstraction de son caractère littéraire. Considérer la fiction comme un travail de journalisme n'est pas seulement douteux d'un point de vue épistémologique, c'est aussi se rendre insensible au processus de création qui est à l'œuvre dans la fiction. En effet, si l'écriture scientifique de l'histoire a un rôle de représentance, la littérature repose sur la vraisemblance. Elle s'efforce de créer une histoire qui « pourrait avoir lieu, » un « quasi-passé » plutôt qu'un passé : « Libre de la contrainte extérieure de la preuve documentaire, la fiction n'est-elle pas intérieurement liée par le service du quasi-passé, qui est un autre nom de la *contrainte*

² Jill Didur montre que Pandey utilise une méthode similaire lorsqu'il analyse un poème traitant d'émeutes communautaires qui eurent lieu en 1989 : « Pandey's analysis is concerned more with what he characterizes as the 'authenticity' of Harganvi's representation of the 'riots' than with the critical/imaginative relation this fragment has with the discursive and material conditions that produced the rioting. » (Didur, 40)

*du vraisemblable*³ ? » (Ricoeur, 1985, 279). Lorsqu'elle inclut des éléments du passé, elle les fictionnalise plutôt que de s'historiciser. Ainsi, dans le cas de nos romans sur la partition, la référence au passé est bien là, mais elle est rendue fictive par l'ensemble des événements et des personnages imaginaires, que ce soit Lenny dans *Cracking India*, ou les habitants du village de Mano Majra dans *Train to Pakistan*. Ricoeur exprime cette opinion avec clarté :

On se tromperait gravement si on en concluait que ces événements datés ou datables entraînent le temps de la fiction dans l'espace de gravitation du temps historique. C'est le contraire qui a lieu. Du seul fait que le narrateur et ses héros sont fictifs, toutes les références à des événements historiques réels sont dépouillées de leur fonction de représentance à l'égard du passé historique et alignées sur le statut irréel des autres événements. Plus précisément, la référence au passé, et la fonction elle-même de représentance, sont conservées, mais sur un mode neutralisé, semblable à celui par lequel Husserl caractérise l'imaginaire. (1985, 187)

Pour ce qui est de la fiction comme document de mémoire, on ne peut considérer qu'un roman représente la mémoire collective dans son entier. Ce serait là prendre un raccourci entre l'œuvre d'un seul auteur et une mémoire plurielle et hétérogène. Et dire que le roman représente la mémoire de son auteur reviendrait à réinscrire l'approche psychographique, toute aussi discutable au niveau épistémologique, selon laquelle l'œuvre serait l'expression de la psyché de son auteur.

Le rapport que l'on établit entre la fiction, l'histoire et la mémoire est donc tout autre dans cette étude. Au niveau de l'histoire, bien que la fiction soit, de façon tautologique, fictionnelle, ceci ne l'empêche pas d'offrir un commentaire sérieux, valable et important sur le passé. Pris en tant que tel, ce commentaire, qui est aussi un discours, une idéologie sous forme de texte, a alors la même valeur qu'un autre. Pour citer Linda Hutcheon, dont l'attention se porte sur un type particulier de fiction historique mais dont la citation peut aussi être considérée comme une approche méthodologique :

Historiographic metafiction refutes the natural or common-sense methods of distinguishing between historical fact and fiction. It refutes the view that only history has a truth claim, both by questioning the ground of that claim in historiography and by asserting that *both history and fiction are discourses, human constructs, signifying systems*, and both derive their major claim to truth from that identity. (Hutcheon, 1988, 93, mes italiques)

³ Ricoeur voit le récit littéraire comme un « quasi-passé » parce qu'il est du domaine du possible et que le possible est passé : « le possible est persuasif : or, ce qui n'a pas eu lieu, nous ne croyons pas encore que ce soit possible, tandis que, ce qui a eu lieu, il est évident que ce soit possible » (Ricoeur, 1985, 277)

En ce qui concerne le mode d'expression de ce commentaire, Mikhail Bakhtin, nous dit qu'un roman est un discours sous une forme dialogisée : « a dialogized representation of an ideologically freighted discourse » (Bakhtin, 333). Il se réfère ainsi à la multiplicité des voix ou d'univers idéologiques qui coexistent au sein d'un roman : celles des différents personnages ainsi que du narrateur. De cette polyphonie de voix on peut néanmoins déduire un discours plus ou moins clair qu'il s'agit alors d'attribuer non pas à l'auteur réel, dans notre cas Khushwant Singh et Bapsi Sidhwa, mais à l'auteur implicite dans le texte lui-même, celui dont on ne peut déduire le propos qu'en procédant à l'analyse textuelle (Ricoeur, 1985, 228-32)⁴. Au niveau de la mémoire, le rôle du roman a trait à son statut au sein de la sphère publique de l'Asie du Sud et au-delà. Il s'y tient aux côtés de nombre d'autres représentations de l'indépendance et de la partition dans une relation de contestation mutuelle et d'influence sur la mémoire populaire telle qu'elle s'articule au sein de la population. Il est donc à la fois parcelle et vecteur de la mémoire collective : d'un côté il constitue une façon de se remémorer le passé parmi tant d'autres au sein de la société indienne, et de l'autre il est à même d'influencer l'opinion publique et la mémoire de ses lecteurs, car il faut bien rappeler qu'un roman est fait pour être lu.

Ainsi, si *Train to Pakistan* et *Cracking India* soutiennent des discours sur 1947 qui sont à même d'influencer la mémoire collective, l'objet de cette étude sera d'abord de les analyser tout en prenant en compte leurs modes de représentation afin de rendre justice au processus de création littéraire qu'ils emploient. Mais, plus loin, il s'agira aussi de déterminer si ces discours sont désirables et s'ils sont, par là même, d'utilité publique. Ce faisant on se basera sur les travaux de Paul Ricoeur qui, dans l'un de ses derniers ouvrages, s'emploie à développer ce qu'il appelle une « eschatologie de la mémoire heureuse » (Ricoeur, 2000, 595, 642). Il distingue ainsi entre l'usage et l'abus qui se glisse dans la représentation du passé et dresse le portrait d'une mémoire qui serait saine, juste, et « heureuse ». L'approche est également inspirée par les études postcoloniales, dont l'apport théorique nous servira surtout dans la troisième partie de cette étude, et par les travaux de nombreux critiques littéraires qui se sont penchés sur la représentation de la partition⁵. Plus que de conduire une étude littéraire, on entre donc dans le champ des

⁴ Dans certaines œuvres modernes et postmodernes l'idéologie du roman tend à se désagréger au profit de celles des différents personnages. Le but est alors moins de parvenir à une conclusion que de faire dégager des tensions entre des points de vue. On restera attentifs à cette dimension au cours de cette étude, bien qu'il semble que ce ne soit pas réellement le cas de *Cracking India* et *Train to Pakistan*.

⁵ Alors que Ricoeur conteste les abus qui peuvent s'immiscer dans la représentation du passé, les critiques postcoloniaux se dressent contre ceux qui apparaissent dans la narration de l'identité de la nation et des groupes qui la composent (Bhabha, 298-300). Comme le dit Loomba : « Perhaps the connection between

études culturelles engagées, qui ne s'attachent pas seulement à rendre compte de différents points de vue mais aussi à prendre position. Plus loin encore, à l'analyse et l'évaluation des romans on ajoutera la comparaison, et pas seulement celle des romans entre eux. On tentera en effet de prendre en compte, autant que possible, l'histoire officielle, l'historiographie et la mémoire populaire telle qu'elle s'articule en Inde et au Pakistan afin de rendre compte de la mémoire collective de l'événement. Ce faisant, on ne saurait évidemment pas être exhaustif, et il faut noter que les sources sur la question sont bien plus nombreuses en Inde où la pratique historiographique est plus développée. C'est la critique que font eux-mêmes les historiens pakistanais les plus réputés (Aziz, XI)⁶. Mais l'étude n'en sera que plus profonde alors que l'on pourra chercher à savoir dans quelle mesure nos deux romans remettent en question des abus de mémoire qui s'immiscent dans la mémoire collective des événements de 1947.

Tel est donc l'objet de cette étude : situer nos deux romans entre l'usage et l'abus de mémoire et déterminer ainsi s'ils peuvent influencer la mémoire collective d'une façon positive, ou négative. Pour ce faire, il s'agira de se concentrer sur trois formes de représentations abusives de l'indépendance et de la partition : celles qui font taire les violences de la partition, celles qui soutiennent une idéologie xénophobe et partisane, et finalement celles qui dissimulent ou légitiment l'exercice d'un pouvoir illégitime et la domination.

postcolonial writing and the nation can be better comprehended by understanding that the 'nation' itself is a ground of dispute and debate, a site for the competing imaginings of different ideological and political interests" (Loomba, 173). Puisqu'en représentant le passé on se figure par là même l'identité de ses participants, et donc de la nation et des groupes qui coexistent en elle, ces deux approches sont essentiellement les mêmes.

⁶ Pendant les recherches qui ont précédé la rédaction du présent travail je n'ai trouvé aucun ouvrage traitant de la mémoire populaire de la partition au Pakistan. Les études les plus reconnues ont toutes été écrites par des auteurs indiens qui n'ont pas eu l'occasion de traverser la frontière pour entreprendre leurs recherches (Pandey, *Remembering Partition*, 18, Butalia, 25). On ne pourra donc que généraliser à partir de ces travaux et supposer qu'indiens et pakistanais conservent le même souvenir de la partition.

Partie 1

La violence et l'oubli

Chapitre 1 –Le souvenir et l’oubli

Le premier axe de cette étude est consacré à la représentation des violences de la partition. Dans ce chapitre on s’engage d’abord en faveur de la nécessité du souvenir face à l’oubli de ces événements avant de pouvoir passer à une analyse informée de *Train to Pakistan* et de *Cracking India* par la suite. Ainsi, pour certains historiens, tels que Javeed Alam et Suresh Sharma, il est essentiel d’oublier les violences associées à la partition. L’un comme l’autre se disent farouchement opposés aux récents travaux de recueil de mémoires sur le sujet. Alam écrit donc : « when we go to people and ask them to remember all that has happened, to recount it for the record, (...) it seems to me morally indefensible » (Alam et Sharma, 461). La raison en est simple : il s’agit de préserver une paix sociale qui se serait instaurée en même temps que l’oubli progressif de l’événement par l’ensemble de la population :

A new generation has emerged for whom the Partition is a distant historical event. It has gone back into their memory, which is important for our politics, for our social lives, for normal interaction between communities. The everydayness of life becomes normal when you forget about this experience. (461)

De même, pour Sharma, la cohabitation multiculturelle paisible et hétérogène est l’expression ultime d’une tradition d’Asie du Sud qu’il nomme : « the distinctive nature of our civilizational ground » (473). Ainsi le sous-continent n’aurait été que très peu affecté par le génocide qu’il a connu. « The lines still stay blurred in the subcontinent (...) It is a suffused and intense kind of blurring which constitutes the historical ground called India » (473). Etudier la mémoire des violences et les rendre publiques ne pourraient donc que détruire cette harmonie. S’il s’agit de se rappeler certains actes, ce serait plutôt ceux inspirés par la compassion et l’entraide : « for every instance of killing that we hear of, we also hear of somebody’s attempt to help, to rescue, somebody giving a shoulder to lean on » (474).

Cette opinion semble être partagée par un grand nombre d’historiens en Asie du Sud. Comme l’écrit Gyanendra Pandey,

If it is the question of guilt and the necessity of the remembrance of suffering that has animated the German debate on the historiography of the Holocaust, it is – as I have stressed – the question of India’s unity, and the need to forget in the interests of that unity, that Indians are asked to take (and to a large extent have taken) as guide in their historical scholarship on the Partition of 1947. (Pandey, 2001, 60)

De la même façon, les États indien et pakistanais, tout comme les survivants de la partition eux-mêmes tendent à faire taire les horreurs de la partition. Les causes de ce désir d'oubli sont multiples ; on a vu que pour Alam et Sharma il est nécessaire de garder le silence pour éviter de réveiller les tensions, et il faut dire que le sujet est sensible car les conflits communautaires restent d'actualité. L'événement peut aussi paraître trop douloureux pour être rappelé, et les peuples ont souvent une grande réticence à accepter leur rôle dans les violences passées dont ils se sentent responsables par le biais d'une identité et d'une mémoire collective. En ce sens, l'Asie du Sud est loin d'être un cas isolé, comme le maintiennent Delanty et O'Mahony :

Many modern nations came into existence as a result of violent struggles. The memory of these struggles does not easily go away, despite a great many discursive techniques, such as the construction of a scapegoat whose function is to externalize otherness and bear responsibility for primordial violence (Delanty et O'Mahony, 24)

Dans le cas de l'histoire officielle enseignée dans les écoles et qui reste sous le contrôle des États, la cause du silence se trouve certainement aussi dans leur volonté de dissimuler leur propre rôle dans les violences du passé, car la décision de diviser le pays qui laisse place à la violence est avant tout politique (Butalia, 286).

Quelles qu'en soient les causes, on peut distinguer deux grandes variations du récit qui font passer la partition et ses violences dans l'oubli : la minimisation et la distanciation. La minimisation de l'événement prend la forme du silence ou du « mi-dire », comme dans le cas des manuels scolaires de part et d'autre de la frontière indo-pakistanaise :

The two narratives come remarkably close in the cursory manner in which they deal with the violence associated with Partition. The horror and suffering that millions of ordinary men and women faced receive no more than a few lines of cold recording in most Indian and Pakistani textbooks. (Kumar, 107).

Le quasi-silence est aussi apparent dans l'absence presque totale de monuments destinés à commémorer la partition (Khan, 200). En effet, seuls deux monuments ont été érigés de part et d'autre du Pendjab : le *Bab-e-Pakistan* à Lahore et le *Martyr's Monument* à Chandigarh. On reviendra sur la signification donnée à ces lieux dans la deuxième section de cette étude (Khan, 200-201). En historiographie ce silence s'exprime par la façon dont certains historiens comme Alam et Sharma ne concentrent leurs recherches que sur les actes motivés par la plus grande compassion et refusent de se pencher sur les atrocités. D'autres encore ne se concentrent que sur les causes et le contexte politique des violences, ne rappelant donc qu'une partie du passé. Selon Pandey, dans ces écrits,

Violence always appears as an absence – and here the point applies more emphatically to a field wider than Indian history – because historical discourse has been able to capture and represent the moment of physical or psychological violation only with great difficulty. The history of extreme violence is, therefore, almost always about context – about everything that happens around violence. The casts of violation themselves are taken as known. Their contours and character are simply assumed: their presence and their anticipation (which has perhaps become a more continuous part of our being than ever before) need no investigation (Pandey, 1994, 192)

En revanche, les survivants qui conservent la mémoire de la partition et la transmettent sous la forme d'une histoire familiale tendent à moins minimiser l'importance des violences et de l'expérience sociale de la partition. Pour citer encore Pandey :

There is a wide chasm between the historians' apprehension of 1947 and what we might call a more popular, survivors' account of it – between history and memory, as it were. Nationalism and nationalist historiography, I shall argue, have made an all too facile separation between 'Partition' and 'violence.' This is one that survivors seldom make: for in their view, Partition *was* violence, a cataclysm, a world (or worlds) torn apart (Pandey, 2001, 6)

L'oubli des horreurs de la partition par le biais de leur distanciation au sein du récit est quelque peu plus complexe. Il repose sur la dissociation narrative entre soi-même et un autre auquel on attribue toute la responsabilité des violences. Ce processus d'externalisation des fautes est mentionné par Mushirul Hasan, qui écrit que dans beaucoup de représentations de la partition, « violence is (...) not only condemned but is so often attributed – often as a means to disguise the collective guilt of a community – to anti-social elements, unscrupulous politicians, and religious fanatics » (Hasan, 42). De la même façon, Pandey nous indique que nombre de travaux historiographiques se refusent à considérer le rôle de la population ordinaire dans les violences de 1947 :

[These narratives] distance the writer/observer – distinguished by his/her privilege, education, class – and assign this history to the distinctly Other: criminal classes, reactionary landlords and self-seeking politicians, the agents of an alien regime, not the ordinary residents of the towns and villages, hard-working and God-fearing Hindus and Muslims – in a word not people like us. Violence is, in this discourse, always 'out there.' (Pandey, 1994, 200)

Les travaux de Pandey montrent également que si les survivants n'hésitent pas à rappeler les violences de la partition, ils tendent aussi à vouloir les tenir à distance alors même qu'ils les mentionnent. Après une série d'entretiens avec les habitants du village de Gharuan au Pendjab, Pandey conclut que ceux-ci se refusent à accepter que des atrocités ont bien été commises dans leur localité :

The standard story I heard in Gharuan was that of the exceptional peace and harmony of this large Sikh village. ‘Nothing happened in the village;’ ‘our Muslims were unharmed;’ ‘not a single woman or child was touched [abducted or raped] here.’ Whatever violence occurred, occurred outside the village, I was repeatedly told. (Pandey, 2001, 181)

Face à l’ensemble de ces récits qui font basculer l’histoire de la partition dans l’oubli, un nombre croissant d’historiens tels que Urvashi Butalia, Gyanendra Pandey, Ritu Menon, Kamla Bhasin et d’autres que l’on citera au cours de ce travail ont entrepris d’étudier et de remémorer les violences passées. La présente étude est fondée sur la conviction, partagée avec ces chercheurs, qu’il est important de se confronter à l’horreur de la partition sans la minimiser ou la tenir à distance. Il ne s’agit pas simplement d’une quête de vérité historique et il faut rester conscient, comme le sont Alam et Sharma, que le rappel des violences peut réveiller les vieilles tensions. Mais c’est aussi justement du souvenir des violences que l’on peut tirer des leçons afin de ne pas reproduire les erreurs du passé. Ce souvenir permet en effet d’exercer ce que l’on appelle communément le devoir de mémoire, qui consiste à se rappeler la souffrance des victimes et à en tirer une obligation éthique : celle de ne plus jamais refaire les mêmes erreurs (Ricoeur, 2000, 210). A ce propos Khushwant Singh déclare: « we must not forget the Partition because it is relevant today. We must remember that it did in fact happen and can happen again » (Dhawan, 14). L’extrême vigilance que requiert un tel impératif est mise à mal par le quasi-silence qui règne sur la partition ainsi que par l’imputation des torts aux autres, mais jamais à soi-même. De plus, et on approfondira ce thème dans la deuxième partie de cette étude, se rappeler son propre rôle dans les atrocités du passé c’est en quelque sorte s’avouer ses torts, et n’est-ce pas là faire un premier vers une demande du pardon ?

Finalement, la dissimulation de la sombre réalité de la partition qui transparaît dans nombre de récits n’est pas sans rappeler les symptômes d’une mémoire blessée, traumatisée. La conviction de Ricoeur, qui reprend les thèses de Freud pour les appliquer à la mémoire collective, est que le sujet traumatisé par un événement reste hanté par la mémoire de celui-ci mais reste incapable de s’en souvenir réellement. Par un mécanisme de transfert il répète alors de façon compulsive un « souvenir-écran, » qui prend la place du « souvenir vrai », et ce n’est alors que par un travail de remémoration qu’il sera capable de se confronter à son propre traumatisme et à le surmonter (Ricoeur, 2000, 150). Il ne s’agit pas d’aller trop loin dans la métaphore psychanalytique, mais il est possible de considérer la mémoire collective de la partition comme une mémoire pathogène qu’il s’agit de faire travailler. C’est ce projet que Butalia semble défendre lorsqu’elle écrit: “I think all we can hope for now is that there will be some opening up, sometime, for unless that happens and

we are able to talk about Partition, I fear we may not be able to put it behind us » (Butalia, 20).

Dans le débat entre la nécessité du souvenir ou de l'oubli des violences de la partition, on s'engage donc en faveur de la remémoration, et c'est avec cet idéal en tête que l'on se tourne maintenant vers l'analyse de *Train to Pakistan* et de *Cracking India*. L'objectif sera de montrer comment les représentations de la partition dans ces deux romans se situent entre le souvenir et l'oubli. Pour ce faire on considérera tour à tour les deux variations du récit de l'oubli que l'on a introduites plus tôt : la minimisation des violences d'un côté, et leur distanciation de l'autre.

Chapitre 2 – Minimisation et remémoration

Afin de situer *Train to Pakistan* et *Cracking India* entre le récit du souvenir et de la minimisation il conviendra de se pencher sur la représentation de la violence puis de l'entraide pendant la partition.

La remémoration des violences

Contrairement à l'histoire officielle et à la majeure partie de l'historiographie qui s'orientent souvent vers l'oubli, la fiction a longtemps eu un rôle de remémoration quant à l'expérience sociale de la partition et de sa dimension affective. Ce faisant elle se rapproche plus de la mémoire populaire. On citera notamment Menon et Bhasin : « Partition fiction (and some non-fiction) is almost the only social history we have of this time. (...) The point does need to be made that it is in fiction, rather than any other genre, that we find an attempt to assimilate the full import of what Partition meant » (Menon et Bhasin, 22). Les œuvres de littérature font ainsi office de « lieux de mémoire » au sens que leur donne Pierre Nora. Ceux-ci sont « d'abord des restes. La forme extrême où subsiste une conscience commémorative dans une histoire qui l'appelle, parce qu'elle l'ignore. » (Nora, XXIV) Les romans sont ainsi autant d'espaces publics métaphoriques dans lesquels le thème des violences de la partition se voit rouvert pour s'inscrire dans la commémoration affective, qui prend la plupart du temps la forme de l'exécration⁷. On s'accorde donc avec Ricoeur qui souligne la capacité de la fiction à pallier les déficits de l'historiographie lorsqu'il s'agit de représenter l'horreur :

L'individuation par l'horrible, à laquelle nous sommes plus particulièrement attentifs, resterait aveugle en tant que sentiment, aussi élevé et profond soit-il, sans la quasi-intuitivité de la fiction. La fiction donne au narrateur des yeux. Des yeux pour voir et pour pleurer. L'état présent de la littérature de l'holocauste le vérifie amplement⁸. (Ricoeur, 1985, 274)

Nos deux romans ne font pas exception à la règle. En effet il semble que l'un comme l'autre soient engagés dans la remémoration du passé. Le titre du roman de Sidhwa, *Cracking India*, indique déjà l'emphase avec laquelle ce texte s'emploie à

⁷ On répète que ceci ne fait pas de la fiction un document de mémoire. Nora le dit lui-même, les lieux de mémoire ne sont pas "ce dont on se souvient, mais là où la mémoire travaille, non la tradition elle-même, mais son laboratoire » (Nora, X)

⁸ Si Ricoeur met l'emphase sur la supériorité absolue de la fiction par rapport à l'historiographie dans ce domaine, les travaux de Pandey, Butalia, Menon et Bhasin montrent bien qu'il est possible, en historiographie, de représenter la violence par le biais des témoignages de survivants.

représenter un processus violent et incertain dont l'essence n'est que difficilement capturée par le terme « partition. » Comme l'écrit Sangeeta Ray, « The term 'partition' implies a neat cartographic creation of a new geographic entity that elides the personal and political vicissitudes accompanying such remappings. Yet Sidhwa's use of the gerund 'cracking' evokes the tortuous birthing of new nation-states through hacking, splintering, and breaking » (Ray, 131). Cette idée est renforcée par les commentaires de Lenny lorsqu'elle apprend que l'Inde britannique va être divisée. Elle comprend cette séparation d'une façon littérale plutôt que figurée et ainsi, de son point de vue à la fois innocent et révélateur, rend compte de l'importance de cette décision pour la population :

There is much disturbing talk. India is going to be broken. Can one break a country? And what happens if they break it where our house is? Or crack it further up on Warris Road? How will I ever get to Godmother's then? (CI, 101)

De la même façon, lorsqu'elle entend parler de la division du Pendjab, elle commente :

And the vision of a torn Punjab. Will the earth bleed ? And what about the sundered rivers ? Won't their water drain into the jagged cracks ? Not satisfied by breaking India, they now want to tear the Punjab. (CI, 124).

Train to Pakistan s'inscrit également dans la subversion du silence qui règne sur la partition (Pabby, 42-3). Ainsi, dans un moment de doute et de désillusion face aux violences qui l'entourent et face à sa propre incapacité à intervenir, Hukum Chand ironise sur le fameux discours de Nehru qui glorifie l'indépendance :

Where was the power? What were the people in Delhi doing? Making fine speeches in the assembly! Loudspeakers magnifying their egos; lovely-looking foreign women in the visitor's galleries in breathless admiration. 'He is a great man, this Mr Nehru of yours. I do think he is the greatest man in the world today. Wasn't that a wonderful thing to say ? 'Long years ago we made a tryst with destiny and now the time comes when we shall redeem our pledge, not wholly or in full measure but very substantially.' Yes, Mr Prime Minister, you made your tryst, so did many others. (TP ,167)

Il oppose alors ce prétendu rendez-vous de l'Inde avec sa destinée avec l'expérience de trois de ses proches. Prem Singh, un dignitaire du gouvernement indien émigré en Inde après la partition qui finit assassiné devant la sortie d'un hôtel de Lahore alors qu'il s'y était rendu pour ramener les bijoux de sa femme. Sundari, la fille d'un de ses domestiques, violée par une bande d'individus après avoir vu son mari castré devant ses yeux alors qu'ils rentraient chez eux après leur mariage. Et finalement Sunder Singh, un officier qui se retrouve avec sa famille dans un train qui s'arrête pendant quatre jours sans eau et sans

provisions pour éviter les attaques. Faisant cette fois référence au serment de Nehru dans son discours et à sa promesse d'atteindre l'indépendance, Hukum Chand se dit :

No one was allowed to get off. Sunder Singh's children cried for water and food. So did everyone else. Sunder Singh gave them his urine to drink. Then that dried up too so he pulled out his revolver and shot them all. (...) Then he lost his nerve. He put his revolver on his temple but did not fire. There was no point in killing himself. The train had begun to move. (...) *He did not redeem the pledge. Only his family did.* (TP, 169, mes italiques)

Les deux romans rappellent ainsi l'horreur d'événements trop souvent oubliés. Ce faisant, ils font étalage des multiples facettes de l'expérience sociale de la partition. L'un comme l'autre rappellent bien sûr les affrontements communautaires. A ce propos, dans *Cracking India* l'un des passages les plus marquants reste celui des violences de Lahore dans le chapitre 16, pendant lesquelles Lenny assiste, entre autres, à l'écartèlement d'un homme :

My eyes focus on an emaciated Banya wearing a white Gandhi cap. The man is knocked down. His lips are drawn away from rotting, paan-stained teeth in a scream. The men move back and in the small clearing I see his legs sticking out of his dhoti right up to the groin – each thin, brown leg tied to a jeep. Ayah, holding her hands over my eyes, collapses on the floor, pulling me down with her. There is the roar of a hundred throats: 'Allah-o-Akbar!' and beneath it the growl of revving motors. (CI, 145)

Dans *Train to Pakistan* on a également mentionné le « destin » de Prem Singh, Sundari et Sunder Singh dans les conflits, et on pourrait aussi rappeler la représentation des deux trains remplis des cadavres de migrants qui s'arrêtent à Mano Majra.

Au-delà des affrontements, les deux romans rappellent aussi l'expérience des femmes au cœur de l'horreur. On a vu plus haut que Sundari a fait l'objet de violences sexuelles. Le roman fait plusieurs fois mention de la façon dont les femmes sont victimes de viols et d'enlèvements. Il attire aussi l'attention du lecteur sur des suicides collectifs auxquels elles se sont soumises pour éviter une violence jugée pire que la mort. On notera par exemple la conversation de Hukum Chand avec le sous-inspecteur de police. Bien que celle-ci soit teintée par une rhétorique communautaire :

What do the Gandhi-caps in Delhi know about the Punjab ? What is happening on the other side in Pakistan does not matter to them. They have not lost their homes and belongings; they haven't had their mothers, wives, sisters and daughters raped and murdered in the streets. Did your honour hear what the Muslim mobs did to Hindu and Sikh refugees in the marketplaces at Sheikhpura and Gujranwala? Pakistan police and the army took part in the killings. Not a soul was left alive. Women killed their own children and jumped into wells that filled to the brim with corpses. (TP, 22)

C'est en revanche *Cracking India* qui s'attache le plus à cet aspect de la partition. En effet, l'enlèvement d'ayah, la nourrice de Lenny, est l'un des événements centraux du roman. Elle se voit alors forcée à se prostituer et à se marier avec son ravisseur.

Chacun des deux romans représente également les migrations qui accompagnèrent les événements de 1947, bien qu'ils ne les détaillent pas. Dans *Train to Pakistan* on a vu que les dangers qui ont accompagné la migration sont bien représentés alors que nombre de trains sont attaqués et ne contiennent plus que des cadavres. C'est aussi surtout le départ des musulmans de Mano Majra vers le Pakistan et l'amertume et l'émotion avec laquelle ils se séparent de leur territoire qui reçoit l'attention du texte (TP, 122). Le roman de Sidhwa, en revanche, présente les vagues migratoires comme une sorte d'épuration. Petit à petit, alors que l'atmosphère devient plus tendue et que la violence s'installe, les non-musulmans migrent vers l'Inde et des réfugiés musulmans viennent s'installer à Lahore. Les proches de la famille s'en vont ainsi un par un, tels que les Shankar et les Daulatram (CI, 148), et plus loin les Singh, dont les enfants côtoient souvent Lenny (CI, 155). Un jour, alors qu'elle observe une rue de Lahore, Lenny se dit ainsi :

Beadon Road, bereft of the colorful turbans, hairy bodies, yellow shorts, tight pajamas, and glittering religious arsenal of the Sikhs, looks like any other populous street. Lahore is suddenly emptied of yet another hoary dimension: there are no Brahmins with caste-marks – or Hindus in dhoties with *bhodis*. Only hordes of Muslim refugees. (CI, 187)

En revanche, l'un comme l'autre des romans oublie aussi certains aspects de ces événements, dont surtout la violence qu'ont subi les femmes aux mains de leurs propres communautés. *Train to Pakistan* ne fait pas mention de ces violences alors que *Cracking India* se concentre sur le rejet des femmes violées par leurs proches et par la société en général. Mais l'un comme l'autre passent sous silence le suicide parfois imposé aux femmes afin d'éviter leur déshonneur et celui de leur communauté, ainsi que les abus de l'opération étatique qui consistait à secourir les femmes enlevées mais qui utilisaient souvent de moyens coercitifs pour les ramener chez elle contre leur plein gré. On reviendra ces points dans la troisième partie de cette étude. Pour le moment il s'agit de noter qu'aucun de ces textes n'est exhaustif, et si c'est là un constat qui mérite d'être fait, on restera conscient que tout récit est inéluctablement sélectif.

On a donc vu que chacun des romans s'engageait en faveur du souvenir plutôt que de l'oubli, et ce bien qu'ils ne soient pas exhaustifs. Il convient d'ajouter que s'ils exécutent ce travail de mémoire, ils le font de plusieurs manières. Ainsi, pour compliquer la métaphore de Ricoeur selon laquelle la fiction donne « des yeux pour voir et pour

pleurer », on dira que ceux-ci donnent à voir à travers différents modes de représentation. D'un côté *Train to Pakistan* offre une narration réaliste, avec un narrateur extra-diégétique et impersonnel. De l'autre, dans *Cracking India*, c'est Lenny à la fois sous sa forme d'enfant et d'adulte qui endosse le rôle de narratrice. Il semble que la Lenny âgée se remette dans sa peau d'enfant pour raconter l'histoire au présent sur un mode autobiographique. Par moments la Lenny âgée intervient aussi dans le récit avec plus de distance, et offre des commentaires métafictionnels sur la mise en récit de son histoire. Après le passage où elle est témoin des violences de Lahore et que les incendies criminels deviennent font fréquents, Lenny problématise l'influence de sa mémoire sur sa représentation du passé :

How long does Lahore burn ? Weeks? Months? (...) Despite the residue of passion and regret, and the loss of those who have in panic fled – the fire could not have burned for...Despite all the ruptured dreams, broken lives, buried gold, bricked-in-rupees, secreted jewellery, lingering hopes... The fire could not have burned for months and months...

But in my memory it is branded over an inordinate length of time: memory demands poetic licence. (CI, 149)⁹

Ce roman emprunte donc certaines caractéristiques du roman postmoderne qui, comme nous dit Hutcheon, problématise le rôle du narrateur dans sa construction subjective du récit : « The narrativization of past events is not hidden ; the events no longer seem to speak for themselves, but are shown to be consciously composed into a narrative, whose constructed – not found- order is imposed upon them, often overtly by the narrative figure » (Hutcheon, 1989, 66). Pour certains critiques comme Ambreen Hai, ce choix narratif empêcherait *Cracking India* de rendre compte des violences passées. Dans un article qui apparaîtrait presque comme une diatribe contre ce roman si l'auteur ne se disait pas vouloir consciemment prendre le texte à revers pour en offrir une lecture alternative, elle écrit : « [The text] reveals a narrativational inability to recuperate a national and ethnic past too violent, shameful, and traumatic to be told except through the distancing of a child's censored vision. » (Hai, 413) Elle ajoute aussi :

⁹ De la même façon, Lenny commente aussi sur la façon dont elle a représenté Oldhusband au travers de son récit : “Oldhusband has been hauled through the book, zombielike, in his cane-bottomed chair, white stubbed, unprepossessing... He has been dragged, disgruntled, from the earliest pages to sit mute on the drive with Godmother and Slavesister while they chatter and fight and clap hands and sing : ‘Lame Lenny! Three for a penny!’ He has been compelled to snore at our feet – and to spout verse and shuffle his feet. All so that he may in the end confound the carnivorous doctor with his testy outburst! Now that he’s had his say, he can peacefully pass away...” (CI, 180)

The incapacitation of the child suggests a metaphor for the self-positioning of the narrative itself (...). Indeed, this novel reveals itself to be self-imprisoned, struggling against the self-imposed bandages of a pre-pubescent discourse that jars against unexpected insertions of adult knowledge, as if suggesting with some complacency that such constraint might be an advantage. (Hai, 394)

On a en revanche montré que les multiples aspects de ce passé traumatique étaient représentés dans ce texte, et que c'était justement le point de vue infantile et innocent de Lenny qui lui donnait son côté révélateur.

Le rappel des gestes d'entraide

On a vu plus haut qu'il était important de ne pas diminuer l'horreur de la partition en se concentrant uniquement sur les actes inspirés par l'entraide et la compassion, comme le font Alam et Sharma. Néanmoins, se souvenir que de tels actes ont bien été accomplis au cœur des violences n'a rien de répréhensible. Comme le maintient Alok Bhalla :

A generation later, it is imperative that we make, like many of our fiction writers, a self-conscious attempt to develop a twofold vision in which, even as we remorsefully accept our culpability in the evil of those days, we record stories about events and people which are instinct with pity and thoughtfulness. (Bhalla, 3119)

Un engagement permettrait même peut-être de se rappeler l'horreur d'une manière plus apaisée. On notera à cet effet les travaux de Jason Francisco, qui établit une typologie des œuvres de fiction sur la partition selon trois grandes émotions qu'il nomme : « rupture, protest and repair. » (Francisco, 230). Il décrit celles-ci selon un schéma de progression de la mémoire blessée jusqu'à sa guérison. Se confrontant toutes à la violence du passé, celles-ci parviennent plus ou moins à se détacher du sentiment de confusion, de désillusion (rupture) et de colère (protest) face à ce qui apparaît comme l'inhumanité de la violence pour ainsi se concentrer aussi sur l'espoir qui survit malgré la noirceur des événements (repair). Francisco décrit les œuvres appartenant à la troisième catégorie ainsi : « [These stories] remind us of the sparks of ethical conscience that dwell in the human soul, even in the most degraded times, and of the healing power of positive memory » (Francisco, 235). Ce schéma semble bien être adéquat lorsque l'on considère que les premières œuvres fictives sur le sujet, comme celle de Sadaat Hasan Manto, ne laissent aucune place à un tel apaisement de la mémoire. Comme le note Bhalla :

The largest number of fictional accounts published immediately after 1947 are (...) marked by a sense of rage and helplessness. They are terrifying chronicles of the damned which locate themselves in the middle of madness and crime, and promise nothing more than an endless and repeated cycle of random and capricious violence in which anyone

can become a beast and everyone can be destroyed. They offer no historical explanation for the carnage and see no political necessity for the suffering. And they fear that prayers will never again help us atone for what we have done. (Bhalla, 3120)

A l'inverse, c'est en partie à cette troisième catégorie qu'appartiennent nos deux romans. On a vu que l'un comme l'autre rendaient compte des horreurs de la partition, et on pourrait ajouter qu'ils ne le font pas sans un certain sentiment de colère ou de désillusion. On a mentionné plus haut les commentaires ironiques et désabusés de Hukum Chand face au discours de Nehru. Le même ton transparait dans le passage suivant où il se sent impuissant à empêcher les violences :

'What am I to do?' he wailed. 'The whole world has gone mad. Let it go mad! What does it matter if another thousand get killed? We will get a bulldozer and bury them as we did the others. We may not even need the bulldozer if this time it is going to be on the river. Just throw the corpses in the water. What is a few hundred out of four million anyway? An epidemic takes ten times the number and no one even bothers.' The subinspector knew that this was not the real Hukum Chand. He was only trying to get the melancholia out of his system. (TP, 147)

Khushwant Singh décrit lui-même son travail comme la mise à plat de ses désillusions sur le mode du cri et de la colère :

I had believed that we Indians were peace-loving and non-violent, that we were more concerned with matters of the spirit. (...) After the experience of 1947, I could no longer subscribe to these views. I became an angry middle-aged man, who wanted to shout his disenchantment with the world. (...) I decided to try my hand at writing. (Dhawan, 13)

D'autres critiques, tel que Raizada, défendent la même opinion : « All the venom and indignation felt by [Khushwant Singh] at the ghastly human tragedy was poured by him with scathing irony and stark realism in this memorable work of fiction » (Raizada, 127).

Bien que dans *Cracking India* Lenny ne semble pas réellement tomber dans la désillusion, elle adopte parfois une attitude protestataire. Après sa rencontre avec Gandhi, celle-ci commente par exemple :

It wasn't until some years later – when I realized the full scope and dimension of the massacres – that I comprehended the concealed nature of the ice lurking deep beneath the hypnotic and dynamic femininity of Gandhi's non-violent exterior. And then, when I raised my head again, the men lowered their eyes. (CI, 96)

Mais ces deux œuvres se concentrent également sur les gestes d'entraide et de compassion. Bhalla présente ces gestes comme l'expression de la survie de la moralité et de l'humanité des personnages au cœur du conflit :

One turns to a historian or a novelist, not to learn how to add sorrow on sorrow, but to hear in 'unqualified horror or despair' the more difficult cadence 'of tragedy.' The best of the fiction writers about the partition are not concerned with merely telling stories of violence, but with making a profoundly troubled inquiry about *the survival of our moral being in the midst of horror*. (Bhalla, 3122, mes italiques)

C'est peut-être là une description adéquate du processus qui est en jeu dans *Cracking India*. En effet, alors que certains personnages tels que Ice-candy-man cèdent à la violence, d'autres conservent leur droiture et œuvrent pour la paix. Ainsi, bien que Lenny les croie pour un temps coupables d'incendies criminels, les femmes de sa famille défendent la cause de la paix de bout en bout du roman. Expliquant ses actions à sa fille, la mère de Lenny lui dit donc : « I wish I'd told you... We were only smuggling the rationed petrol to help our Hindu and Sikh friends to run away... And also for the convoys to send kidnapped women, like your Ayah, to their families across the border » (CI, 254). De la même façon ce sont les femmes de la famille de Lenny qui secourent Ayah après qu'elle a été enlevée. Certains domestiques de Lenny n'hésitent pas non plus à tenter de défendre leurs proches. Yousaf et surtout Imam Din, eux-mêmes musulmans, se dressent contre Ice-candy-man et le groupe de musulmans qui se rendent chez Lenny et s'en prennent aux domestiques ainsi qu'à Ayah. Imam Din est tout particulièrement impressionnant :

Imam Din fills the open kitchen doorway. He bellows: 'What d'you *haramzadas* think you're up to?' There is a lull in the processionists' clamor. Even the men on the road hear him and suspend their desultory chanting. The door snaps shut and Imam Din stands on the kitchen steps looking bomb-bellied and magnificently *goodaish* – the grandfather of all the *goondas* milling about us – with his shaven head, hennaed beard and grimy lungi. (CI, 191)

Celui-ci va même jusqu'à jurer devant Allah que Ayah a quitté Lahore - « an oath a Muslim will not take lightly » - alors que celle-ci se cache encore dans la maison. Ce personnage reste néanmoins plus ambigu alors que l'on apprend plus tard qu'il aurait payé pour les services d'Ayah après que celle-ci ait été enlevée et forcée à la prostitution par Ice-candy-man. Le roman semble donc faire état d'un processus plus complexe et plus ambigu que la simple survie d'une moralité qui serait presque naturelle et intrinsèque chez certains personnages. Comme l'écrit Pandey en réponse à Bhalla:

Has the eternal (natural) character of our moral being been too easily assumed? Does this moral character simply survive through such periods, overcoming in the process those evil forces that threaten to pull it under, or is it in fact significantly *reconstituted* in these moments of unprecedented fury? (Pandey, 2001, 63)

C'est plus ce changement, cette reconstitution de la moralité des personnages qui semble avoir lieu dans *Train to Pakistan*. Plutôt que de montrer l'humanité des personnages comme simplement survivant ou s'éteignant pendant la partition, ce roman fait état d'une sorte de renversement. Ainsi, les personnages que l'on pourrait croire les plus enclins à défendre la paix lorsque les habitants de Mano Majra décident d'attaquer un train rempli de musulmans se révèlent impuissants. Iqbal, le communiste dont la mission principale à Mano Majra était d'empêcher toute violence communautaire et d'organiser une révolution socialiste se révèle petit à petit comme désirant plus la gloire que le bien de ses prochains (TP, 156). Lorsque le moment est venu d'agir contre l'attaque du train, celui-ci se met à boire et rationalise sa peur pour enfin se convaincre lui-même de l'inutilité de toute intervention. Il en arrive à rejeter tout système de valeurs avant de s'endormir et de ne plus réapparaître dans le roman :

If you look at things as they are, he told himself, there does not seem to be a conduct either of man or of God on which one can pattern one's conduct. Wrong triumphs over right as much as right over wrong. Sometimes its triumphs are greater. What happens ultimately, you do not know. In such circumstances what can you do but cultivate an utter indifference to all values? (TP, 163)

De façon analogue, Hukum Chand, figure du pouvoir politique qui se révèle corrompu de par son comportement égoïste et sa morale communautaire au début du roman, participe tout de même au relâchement de Juggut Singh pour sauver les musulmans. Celui-ci, en revanche, se révèle impuissant lorsqu'il s'agit d'agir. Lorsqu'il entend le train arriver il ne peut rien faire d'autre que prier : « Hukum Chand slid off his chair, covered his face with his arms and started to cry. Then he raised his face to the sky and started to pray. » (TP, 170). Finalement, Lambardar et Meet Singh, les personnages qui ont le plus défendu la tolérance depuis le début du roman tombent aussi dans l'inaction. C'est alors seulement à Juggut Singh d'agir, celui qui est reconnu de tous comme un criminel, « *Badmash* number 10, » (TP, 60). C'est donc un anti-héros qui se sacrifie pour sauver Nooran et les Musulmans qui se trouvent dans le train qui se rend au Pakistan. Il ne conserve donc pas sa moralité autant qu'il l'acquiert dans ce moment de violence. Que ce soit en représentant la survie ou la reconstitution de la moralité des personnages, chacun des deux romans s'emploie à représenter les actes d'entraide au cœur de l'horreur. Ce faisant ils remémorent

les violences de façon relativement apaisée, reflétant une certaine guérison de la mémoire de la partition.

Chapitre 3 –Distanciation et acceptation

Si on a vu que chacun de nos deux romans se refusait à minimiser l'expérience sociale de la partition, il reste à savoir s'ils cèdent le pas à l'oubli par la distanciation des violences.

Train to Pakistan

La question de la distanciation des violences dans les représentations fictives de la partition ne semble pas avoir retenu l'attention des critiques littéraires. Jagdev Singh écrit tout de même à propos des romans écrits par des sikhs en général comme à propos de *Train to Pakistan* :

Rooted in the catholicity of the Sikh faith that was born out of the Hindu-Muslim cultural confluence and set against village locales, (...) the Sikh novels on Partition show the strength of communal harmony in not [sic: word missing: only] being palpable during the pre-Partition period but also remaining intact during communal genocide of partition (...) *It is always the marauders from outside who strike much against the wishes of the local residents.* (Singh, 65)

Si celui-ci note donc bien la façon dont le roman attribue la responsabilité des violences à des étrangers, il ne la remet pas en question et y voit plutôt l'expression de la tolérance de l'auteur et de ses principes sikhs. De plus il s'agira de nuancer son propos. Bien qu'il soit vrai que ce sont surtout des étrangers qui sont responsables de la violence, et non les habitants de Mano Majra, il faut préciser que ceux-ci sont impliqués dans la violence. Cette acceptation du rôle des villageois, dont on pourrait dire qu'ils constituent le « moi » du roman puisqu'ils sont les personnages principaux du récit auxquels l'auteur implicite semble s'identifier, reste néanmoins très limitée.

Ainsi, au départ, la violence n'est située qu'en dehors de Mano Majra. Le village fait en effet figure d'exception, une oasis dans un désert de violences, pour utiliser la métaphore du texte. Le prologue montre une Inde du Nord submergée par la violence, à feu et à sang, s'inscrivant dans une relation conflictuelle entre le temps historique, le temps cosmique et le jugement divin :

Even the summer had a different feel in India that year. It was hotter than usual, and drier, and dustier. And the summer was longer. No one could remember when the monsoon had been so late. (...) People began to say that God was punishing them for their sins (TP, 3)

Par la suite, le narrateur décrit Mano Majra et ses habitants. Le village est présenté comme l'incarnation d'une Inde rurale et traditionnelle, échappant à l'histoire et à ses conflits pour évoluer selon un temps cyclique, caractérisé par l'harmonie des hommes, de la nature et des dieux. L'organisation spatiale du village témoigne bien de cet équilibre, les lieux sacrés des sikhs et des musulmans, ainsi que le seul bâtiment appartenant à un hindou, sont regroupés dans le même espace et autour d'un arbre :

Mano Majra is a tiny place. It has only three brick buildings, one of which is the home of the moneylender Lala Ram Lal. The other two are the Sikh temple and the mosque. The three brick buildings enclose a triangular common with a large peepul tree in the middle. (TP, 4)

En parallèle, c'est la description de la routine journalière du village sur le mode du présent de l'habitude qui donne une impression d'immuabilité et de cyclicité, comme on l'a dit plus haut. Comme le dit Peter Morey, «We seem here to be witnessing what one might almost call an Indian pastoral scene. » (Morey, 171)

Par la suite c'est seulement de l'extérieur de Mano Majra que provient la violence. Celle-ci prend d'abord la forme du meurtre de Ram Lal, le seul habitant hindou du village, suite à un cambriolage manqué. Les coupables ne sont pas des habitants du village mais un groupe de criminels sikhs provenant du village voisin : Malli et ses acolytes (TP, 11). Plus tard, un train rempli de cadavres provenant du Pakistan vient s'arrêter à Mano Majra. Les groupes religieux de Mano Majra sont alors divisés, mais les villageois finissent par résister à la violence et par se réconcilier. Ainsi, une certaine tension règne au village après l'arrivée du train :

When it was discovered that the train had brought a full load [sic :load] of corpses, a heavy brooding silence descended on the village. People barricaded their doors and many stayed up all night talking in whispers. Everyone felt his neighbour's hand against him, and thought of finding friends and allies. (TP, 112)

Ce passage reste néanmoins ambigu, car l'expression – « everyone felt his neighbour's hand against him » – peut indiquer à la fois un sentiment d'oppression et de réconfort. Quelle que soit notre interprétation, c'est seulement après l'intervention d'un individu extérieur au village que la division devient marquée. Afin de prévenir les conflits, Hukum Chand, le représentant local du gouvernement, ordonne en effet à ses policiers de semer la discorde dans le village pour que les musulmans acceptent de migrer vers le Pakistan. Un policier en chef se rend donc à Mano Majra et présente le meurtre de Ram Lal comme une attaque sectaire perpétrée par un groupe de musulmans et tente aussi de faire accuser Iqbal

en le présentant comme un agent de la ligue musulmane. C'est cette intervention-là, présentée comme une forme de manipulation, qui fait réellement naître la tension : « The head constable's visit had divided Mano Majra into two halves as neatly as a knife cuts through a pat of butter » (TP, 115). Ce sentiment de méfiance communautaire est néanmoins de courte durée face à la résistance des villageois de Mano Majra. Une réunion des sikhs s'ensuit dans le temple du village où les plus jeunes adoptent une attitude xénophobe et s'opposent à la tolérance de Lambardar et de Meet Singh, le chef de village et le prêtre sikh. Ces jeunes finissent néanmoins par mettre l'emphase sur le devoir de loyauté qu'ils ont envers leurs voisins musulmans qu'ils se doivent de protéger contre les possibles attaques de réfugiés sikhs venus d'ailleurs. Tirillés entre l'affiliation à leur village ou à leur communauté religieuse, leur dilemme se présente ainsi :

The peasants thought about their problem. They could not refuse shelter to refugees: hospitality was not a pastime but a sacred duty when those who sought it were homeless. Could they ask their Muslims to go? Quite emphatically not! Loyalty to a fellow villager was above all other considerations. Despite the words they had used, no one had the nerve to suggest throwing them out, even in a purely Sikh gathering. (TP, 119)

Finalement, lorsque les villageois musulmans entrent dans le temple, on assiste à une scène de réconciliation chargée en émotion plutôt qu'à une confrontation :

Meet Singh began to sniff. He felt it was not for him to speak. He had said his bit. (...) One of the younger men spoke. 'It is like this, Uncle Imam Baksh. As long as we are here nobody will dare to touch you. We die first and then you can look after yourselves.' (...) Imam Baksh wiped a tear from his eyes and blew his nose in the hem of his shirt. 'What have we to do with Pakistan? We were born here. So were our ancestors. We have lived amongst you as brothers.' Imam Baksh broke down. Meet Singh clasped him in his arms and began to sob. Several people started crying quietly and blowing their noses. (TP, 120)

La décision qu'ils prennent alors ensemble et à contrecœur est de faire évacuer les musulmans vers un camp de réfugiés à Chundunnugger non loin de là, jusqu'à ce que les environs redeviennent plus sûrs.

Dans les pages suivantes, la violence dont les musulmans de Mano Majra sont alors victimes est commise non pas par leurs voisins sikhs mais par des étrangers: les officiers en charge de leur évacuation de connivence avec Malli et sa bande ainsi qu'un groupe de réfugiés. L'amitié qui unit les villageois tient bon face aux attaques des autres. Ainsi, lorsque les deux convois de soldats sikhs et musulmans en charge des migrations arrivent à Mano Majra, les deux officiers annoncent que les musulmans du village ne seront pas conduits temporairement jusqu'à un camp de réfugiés mais transférés jusqu'au Pakistan. Ils

agissent sans aucune compassion envers les habitants et refusent d'emporter les biens des musulmans, insistant qu'ils devront rester au village sous la garde des sikhs. Inspirés par leur honnêteté, ceux-ci refusent néanmoins :

'No, Sahib, we cannot say anything,' replied the lambardar. 'If it was for a day or two we could look after their belongings. As you are going to Pakistan, it may be many months before they return. Property is a bad thing; it poisons people's minds. No, we will not touch anything. We will only look after their houses. (TP, 128)

C'est alors que Malli, ses acolytes et un groupe de réfugiés proposent de s'occuper de leurs biens. A ce moment du texte ceux-ci sont explicitement identifiés comme des « étrangers ». Après la réplique tranchante d'un officier sikh, le récit se poursuit donc ainsi :

The officer's speech was a slap in the face to all the peasants. But someone sniggered. Everyone turned around to look. It was Malli with his five companions. With them were a few young refugees who were staying at the Sikh temple. *None of them belonged to Mano Majra.* (TP, 129, mes italiques)

La réponse des officiers, eux aussi extérieurs à Mano Majra, marque bien leur connivence avec ce groupe :

It is all settled, said the Sikh officer, speaking softly in Punjabi. I have arranged that *these people from the next village* will look after the cattle, carts, and houses, till it is over. I will have a list made and sent over to you.
His colleague did not reply. He had a sardonic smile on his face. Mano Majra Sikhs and Muslims looked on helplessly. (TP, 130)

C'est seulement dans la dernière partie du roman que les habitants de Mano Majra se voient impliqués dans le conflit communautaire. Mais une fois encore, ce n'est qu'à cause des manipulations des étrangers que les villageois prennent part aux hostilités. Peu après le départ des musulmans, les habitants sont une nouvelle fois témoins d'atrocités alors que le fleuve voisin, le Sutlej, déborde sous l'effet de la mousson et entraîne les corps des victimes d'un conflit qui s'est tenu en dehors du village. Plus tard, un deuxième train contenant les cadavres d'autres victimes s'arrête à Mano Majra. Cette fois-ci les villageois n'expriment aucune haine et aucun désir de vengeance, ils sont déprimés et se réunissent au temple pour prier. C'est là qu'intervient un groupe de soldats sikhs menés par un jeune garçon téméraire. Celui-ci est bien présenté comme étranger aux us et coutumes de Mano Majra : « 'Is this a Sikh village ?' he asked insolently. It was obvious to the villagers that he was an educated city-dweller. Such men always assumed a superior air when talking to peasants. » (TP, 141) S'introduisant dans le temple, ce sont ces hommes qui poussent alors

les villageois à se joindre à l'attaque du train éponyme qui transportera, entre autres, leurs anciens voisins musulmans jusqu'au Pakistan. Associant la défense de leur communauté religieuse par la force à la masculinité et l'inaction à l'émascation, ceux-ci se révèlent convaincants :

The villagers felt very uncomfortable. The harangue had made them angry and they wanted to prove their manliness. At the same time Meet Sing's presence made them uneasy and they felt they were being disloyal to him. (TP, 143)

Alors que le jeune soldat et sa rhétorique communautaire violente fait taire Lambardar et Meet Singh, les habitants surmontent leur hésitation initiale et se joignent à la conspiration, mais pas avant que les autres « étrangers », Malli et les réfugiés Sikhs, se soient déjà portés volontaires :

'Are there any volunteers ?'
'My life is at your disposal,' said *Malli*, heroically. (...)
'Bravo,' said the speaker. (...) 'Who else is willing to lay down his life ?'
Four of Malli's companions stepped over the threshold. They were followed by many others, *mostly refugees*. *Some villagers* who had only recently wept at the departure of their Muslim friends also stood up to volunteer. (TP, 144)

Finalement, à la toute fin du texte, l'attaque du train échoue. Même si le texte s'autorise à attribuer une part de responsabilité aux villageois dans les tensions de la partition alors qu'ils décident de prendre part aux violences, ils finissent par ne pas la commettre. Alors qu'une corde est installée en hauteur au dessus du chemin de fer pour faire basculer les passagers qui sont assis sur le train et que les villageois se préparent à l'attaque, on a vu plus haut que Juggut Singh, lui-même un villageois, s'y oppose. En se sacrifiant ainsi, Juggut exécute ainsi une sorte d'acte expiatoire. Un tel concept semble approprié car le texte utilise bien le vocabulaire du péché et de la rédemption, choisissant d'ailleurs pour titre de la dernière partie le mot « Karma. » On se gardera en revanche d'une application trop restreinte du concept religieux, car Juggut ne prend pas en lui les péchés déjà commis par les habitants pour les absoudre par la mort. Plutôt, il redirige leurs intentions meurtrières vers sa propre personne, et les empêche ainsi de commettre ce contre quoi ils ont résisté tout au long du roman.

Enfin, il semble légitime de dire que les habitants de Mano Majra qui figurent au centre du récit se voient presque entièrement disculpés dans les violences de la partition. Celles-ci sont toujours commises par des étrangers qui sont souvent explicitement considérés comme tels dans le texte. Si les villageois ont un rôle du témoin, ainsi que d'(anti-)héros sous la forme de Juggut Singh, ils n'endossent que très rarement le rôle de

coupable. Dans les seuls passages où ils se rapprochent de ce rôle, leur culpabilité se voit de toute façon diminuée du fait des manipulations dont ils font l'objet. Ils prennent alors le rôle de dupe, oscillant ainsi entre la place du coupable et de la victime. Et même lorsqu'ils portent ce chapeau-là ils ne commettent jamais réellement d'actes violents. Leur seul tort sera alors d'avoir mal pensé, plutôt que mal agi. Comment conclure, après un tel état de fait, que *Train to Pakistan* s'oriente entièrement vers la remémoration des événements de la partition ? Oui, comme on l'a noté plus haut, ce texte fait état de la violence passée et se rappelle également des actes d'entraide, inscrivant par là une mémoire à la fois « vraie » et apaisée. Mais il distancie aussi l'horreur, l'attribuant toujours à l'autre plutôt qu'à soi. Ce faisant, il se rapproche de nombre d'autres récits qui tendent à faire taire la partition.

Cracking India

La question de la distanciation de la violence a reçu plus d'attention en ce qui concerne *Cracking India*. Effectivement, Ambreen Hai, dont on a mentionné l'article plus tôt, taxe le roman d'élitisme alors qu'il limite la violence de la partition aux classes populaires et la distancie par la même occasion des classes moyennes. Elle regrette d'abord que seules Ayah et Hamida, toutes deux d'origine modeste, soient victimes d'enlèvement et de viol. A l'inverse, elle maintient que les femmes aisées de l'entourage de Lenny ne sont présentées qu'en tant que sauveteuses, marquant ainsi une opposition entre ce qu'elle nomme: « lower-class rapable victims and upper-class rescuers » (Hai, 402). Elle propose ainsi une représentation alternative qui fasse fi d'une telle distinction:

What would be the implications if Sidhwa's novel attended as much to the rapes of upper-class or Muslim women, or if it juxtaposed other narratives of differently situated women to explore the contrasts and imbrications of ethnic and class positioning? Perhaps it could then introduce a less self-exculpating and fatalist discourse and historical memory in order to re-think national and communal responsibilities. (Hai, 405)

Plus loin dans son article, Hai maintient également que seuls les hommes de classes populaires sont coupables des violences :

Not only is Ayah used as a figure of the lower-class and therefore rapable woman, but also, lower-class men are insistently and silently positioned as the collective sexual enemy, the implicit threat that cannot be permitted to materialize in any form other than towards Ayah. (Hai, 406)

On notera d'abord que l'idée selon laquelle seuls les personnages d'origine modeste sont concernés par les violences est en partie contre-textuelle. Il est vrai que l'entourage de Lenny fait surtout partie des classes populaires et que ce sont ces

personnages là qui sont progressivement immergés dans la violence. De la même façon, Ayah et Hamida sont les seules femmes victimes d'agressions sexuelles que Lenny connaît, et celles-ci sont également de classe populaire. En revanche, on se rappellera une conversation entre Ayah et Sharbat Khan, l'un de ses nombreux prétendants :

'Funny things are happening inside the old city... Stabbings... (...) Several bodies have been found in the gutters and gullies of the Kashmiri, Lahori and Bhatti Gates and Shalmi... They must have been dumped there from different neighborhoods because no one knows who they are.'

'Are they Hindus?' asks Ayah, her carefree mood dispelled.

'Hindu, Muslim, Sikh, *One can tell they are from prosperous, eating-drinking households...*' (CI, 84, mes italiques)

Le rôle de victime n'est donc pas limité aux classes aisées, et pour ce qui est du rôle de coupable il faut bien dire que Lenny n'identifie pas toujours la classe de ceux qu'elle voit commettre des atrocités. Qui peut donner l'origine sociale des personnes qui s'entretuent dans les rues Lahore dans le chapitre 16 ? Si on peut donc voir une certaine ambiguïté quant à la distanciation des violences en dehors des milieux aisés, celle-ci reste limitée et en partie due à l'origine sociale de l'entourage de Lenny.

D'autre part, il serait absurde de considérer que la famille de Lenny fait partie de ce milieu bourgeois qui resterait vierge de toute implication dans les affrontements de la partition. Il faut en effet rappeler que ces personnages font partie de la communauté Parsi qui, nous dit Nandi Bhatia, adopta une position neutre pendant ces événements :

Even though the Parsis of Bombay had played an instrumental role in the nationalist struggle, the 300 or so Parsis in Lahore at the time of the Partition were distanced from the Hindus, Muslims, and Sikhs and sought a neutral position in the nationalist agitation surrounding them. (Bhatia, 204)

Il est donc compréhensible que le texte ne s'attache pas autant à leur implication qu'à celle d'autres protagonistes ; ce n'est là qu'une représentation fidèle de la partition, et non pas une forme de distanciation des violences. Le cas de figure est donc différent de celui de *Train to Pakistan*, où le roman se concentre sur des villageois, une section de la population qui était en réalité bien impliquée dans le conflit.

De plus, si les coupables et les victimes des violences ne font pas partie de la famille de Lenny, ils ne sont pas pour autant considérés comme des étrangers comme c'est le cas dans le roman de Khushwant Singh. En effet, la violence qui affecte les personnages qui entourent Lenny l'affecte énormément. Qu'ils soient domestiques ou amis, d'origine modeste ou aisée, ils comptent beaucoup à ses yeux et ce qui pourrait paraître comme de la

distance se voit pallié par la proximité émotionnelle et l'empathie. C'est surtout le cas en ce qui concerne Ayah, comme le dit Mann : « by virtue of witnessing the abduction of Ayah, Lenny transforms her position from one marked by distance from the violence into one in which she herself suffers » (Lee, 43). Si Hai rend bien compte de cette proximité dans son analyse, elle la considère comme seulement temporaire :

The temporary disenfranchisement of the liminal figure only prefigures a return to reaffirm the status quo. This seems precisely the function of Lenny's (and by extension the narrative's) liminality, which does not dismantle or re-order the hierarchies that she/it inhabits – but reaffirms class/religious/ethnic hierarchies in the uses it makes of a lesser figure. (Hai, 396)

Il est vrai que les parents de Lenny semblent moins proches de leurs domestiques et des amis de ceux-ci que le sont Lenny et son frère Adi. Hai en conclut donc qu'en grandissant ces personnages adopteront cette même attitude de distance selon le rang social. Mais on a vu plus haut que le récit était énoncé par la Lenny âgée qui semble revivre ses expériences d'enfant. Ce faisant elle conserve le même point de vue et la même empathie. Il convient donc de proposer une autre lecture du texte.

Pendant les dix premiers chapitres du roman les tensions communautaires sont mentionnées mais restent une affaire assez lointaine. Pendant que Lenny et sa famille entretiennent des relations paisibles avec un ensemble de personnages de communautés religieuses différentes, le sujet de la partition est évoqué de temps à autre, comme pendant la réunion des Parsis dans un temple à Lahore pour fêter la fin de la guerre. Pendant un discours, le colonel Barucha met ainsi en garde des auditeurs quant aux violences qui risquent de bientôt affecter Lahore. Ce faisant, il conseille aux Parsis de rester neutres :

'It is no longer a struggle for Home Rule. It is a struggle for power. Who's going to rule once we get Swaraj? Not you,' says the colonel, pointing a long and accusing finger at us as if we are harboring sinful thoughts. 'Hindus, Muslims and even the Sikhs are going to jockey for power: and if you jokers jump in the middle you'll be mangled into chutney! (CI, 45).

Plus tard, Mr Singh et Mr Rogers, les voisins de la famille de Lenny que ses parents ont invité à dîner en viennent aux mains après un débat virulent qui inclut la question des affrontements sectaires qui risquent de se répandre (CI, 71-4). Les violences semblent aussi être presque annoncées de façon proleptique au travers des rêves de Lenny (CI, 31).

C'est seulement à partir du chapitre onze que les événements se rapprochent des personnages principaux. A l'inverse de *Train to Pakistan*, les tensions apparaissent sans qu'elles soient nécessairement le fait de l'intervention d'un tiers parti. Ainsi, avec

l'intensification des débats politiques sur l'avenir de l'Inde et sur la possible création du Pakistan, la division se fait sentir dans le cercle des admirateurs d'Ayah. Parlant du remplacement du vice-roi Wavel par Mountbatten, ceux-ci débattent avec une certaine amertume de la communauté religieuse que celui-ci va favoriser pour le transfert de pouvoir (CI, 99-101). Plus tard, Lenny elle-même est impliquée dans ces tensions alors qu'elle prend part à l'obsession de l'identification religieuse qui semble se répandre autour d'elle :

And I become aware of religious differences.
It is sudden. One day everybody is themselves – and the next day they are Hindu, Muslim, Sikh, Christian. People shrink, dwindling into symbols. Ayah is no longer my all-encompassing Ayah – she is also a token. A Hindu. (CI, 101)

Plus tard dans le texte, sa perception de Hari, son jardinier hindou, se transforme pour devenir discriminatoire :

My perception of people has changed. I still see through their hearts and mind, but their exteriors superimpose a new set of distracting impressions. The tuft of bodhi-hair rising like a tail from Hari's shaven head suddenly appears fiendish and ludicrous.
Why do you shave your head like that? I say, disparagingly.
Because we've always done so, Lenny baby, from the time of my grandfather's grandfathers... It's the way of our caste. (CI, 103)

Si au départ ces tensions ne s'expriment que par le biais de plaisanteries xénophobes, les domestiques de la famille de Lenny finissent par dépasser cette limite. Ceux-ci ont pour habitude de jouer à essayer d'enlever le *dhoti* de Hari, un tissu de coton noué autour de la taille et entre les jambes. Hari fait partie du jeu et il n'est jamais réellement dénudé. Dans un passage, en revanche, le jeu laisse place à la tension et son *dhoti* est entièrement arraché. Cet acte n'est pas distancié d'une quelconque façon qui attribuerait la responsabilité à un étranger, et Lenny participe même au pugilat en dépit de son inquiétude initiale :

I feel a great swell of fear for Hari, and a surge of loathing for his bodhi. Why must he persist in growing it? And flaunt his Hinduism? And invite ridicule? And that preposterous and obscene dhoti! Worn like a diaper between his stringy legs – just begging to be taken off ! My dread assuming a violent and cruel shape, I tear away from Ayah and fling myself on the human tangle and fight to claw at Hari's dhoti. (CI, 126)

De la même façon, Jill Didur, qui conteste aussi les arguments de Hai, nous rappelle que Lenny est aussi victime de discriminations. Alors qu'elle se promène dans un parc de Lahore avec Yousaf et que leur ombre effleure un Brahmane hindou, celui-ci jette la nourriture qu'il était en train de manger comme si elle était infectée. Lenny se rappelle

alors le sentiment qu'elle éprouve lorsque, plus âgée, un prêtre Parsi se sent pollué alors qu'il lui sert la main et pense qu'elle a ses règles. On s'accordera donc avec la conclusion de Didur, qui écrit :

Clearly, rather than isolate the violence of partition as a 'lower-class' experience, as an adult Lenny seems to be engaged in the process of forging a link between disturbing memories from her childhood and her adult experience of patriarchal and racialized constructions of ethnic identity. (Didur, 88)

En revanche, après l'épisode du jeu qui se transforme en conflit, Lenny n'est plus impliquée dans les tensions communautaires qui prennent une tournure bien plus violente. Elle adopte plutôt le rôle de témoin impuissant qui se voit affligé, voire même traumatisé par les événements. On notera par exemple la façon dont elle refuse d'écouter les paroles haineuses des admirateurs d'Ayah alors qu'ils se réunissent dans un restaurant et manquent d'en venir aux mains après un débat politique virulent (CI, 141). Plus tard, après avoir assisté aux violences extrêmes des rues de Lahore, elle reproduit cette violence sur ses poupées avec Adi, étant affectée par une sorte de pulsion de violence ou par un désir de comprendre ce qu'elle a vu :

'Pull, damn it!' I scream, so close to hysteria that Adi blanches and hastily grabs the proffered leg. (...) Adi and I pull the doll's legs, stretching it in a fierce tug-of-war, until making a wrenching sound it suddenly splits. We stagger off balance. The cloth skin is ripped right up to its armpit spilling chunks of grayish cotton and coiled brown coir and the innards that makes its eyes blink and make it squawk 'Ma-ma.' I examine the doll's spilled insides and, holding them in my hands, collapse on the bed sobbing. (CI 148)

La seule faute qui lui incombe par la suite est d'avoir trahi Ayah en révélant sa cachette à Ice-candy-man, bien qu'elle pensait qu'il voulait la protéger.

L'enlèvement, le viol et la mise en prostitution d'Ayah ne sont pas non plus dus à des étrangers. Ce sont des proches, des personnes que Lenny connaît et a côtoyées pendant longtemps qui en sont responsables. Au départ, lorsqu' Ice-candy-man et son groupe se dirigent vers la maison de Lenny, celle-ci les identifie de manière impersonnelle comme des pilleurs ou des criminels anonymes, marquant ainsi une forme de distance : « merchant-looters, » « calculating men, whose ideals and passions have cooled to ice » (CI, 191). Mais après que Papoo lui indique la présence du frère de Butcher dans le groupe, un personnage qu'elle connaît, son point de vue se transforme :

I notice the resemblance to the butcher. And then *the men are no longer just fragmented parts of a procession: they become individual personalities whose faces I study, seeking friends.* (CI, 192, mes italiques)

Ce qui semblait distant devient donc familier. C'est bien le mot qu'utilise ensuite Lenny lorsqu'elle croît reconnaître la voix de Butcher qui demande à savoir où se trouvent les non-musulmans qui habitent chez elle

'Where is the sweeper ? Where's Moti ?' shouts a hoarse Punjabi voice. It sounds familiar but I can't place it.
'He's lying, says the familiar voice again. Oye, Imam Din, why are you lying ?'
I recognize the voice. It is Butcher. (CI, 193)

C'est finalement nul autre que Ice-candy-man, admirateur de Ayah et personnage que Lenny côtoie depuis le début du roman, qui enlève Ayah et la force à se prostituer. Et si on pourrait dire qu'en choisissant un tel personnage, troublant dès le départ, on trouve encore un stratagème pour repousser la violence hors de soi et la limiter à des criminels, on rappellera que Ice-Candy-Man n'est pas seul responsable de la brutalisation d'Ayah. En effet, même Imam Din que l'on voit défendre Ayah avec tant de vigueur et Sharbat Khan qui est présenté comme l'amour d'Ayah plus tôt dans le texte en sont coupables. Le cousin de Lenny révèle à la fin du roman que ces deux personnages ont abusé d'elle alors qu'elle était forcée à la prostitution (CI, 253). La réaction de Lenny plus loin dans le texte est révélatrice :

I know Ayah is deeply, irrevocably ashamed. They have shamed her. Not those men in the carts – *they were strangers* – but Sharbat Khan and Ice-candy-man and Imam Din and Cousin's cook and the butcher and the other men *she counted among her friends and admirers*. (CI, 266)

Il apparaît donc clairement que la violence de la partition n'est pas distanciée dans *Cracking India* comme elle l'est dans *Train to Pakistan*. Lenny et sa famille, les personnages centraux du roman, sont moins inclus dans la violence que les autres, mais c'est seulement parce que ceux-ci font partie de la communauté Parsi qui resta neutre pendant la partition. De plus, la violence n'est pas commise par des étrangers comme c'est le cas dans le roman de Khushwant Singh. Plutôt, ce sont des individus identifiés comme des proches de la narratrice qui sont les coupables. En cela, *Cracking India* effectue une fois de plus un travail de remémoration qui se refuse à faire tomber les violences de la partition dans l'oubli.

Partie 2
La guerre des mémoires

Chapitre 4 –La guerre des mémoires et leur réconciliation

Si le premier axe de cette étude était consacré à la contestation des récits qui font taire la partition, il s'agira maintenant de faire la critique de ceux qui la représentent de façon xénophobe et partisane et défendent l'une ou l'autre communauté aux dépens des autres. L'histoire de la partition n'échappe pas à une telle lecture, comme le maintient Pandey :

[Partition] has served to naturalise pre-existing notions of fundamentally opposed Hindu, Sikh and Muslim communities. Since then, the nation-states of South Asia, as well as ethnic communities that aspire to nation status, have continued to construct, commemorate and consolidate themselves through constant tales of sacrifice and war. (Pandey, 2001, 176)

Tout comme le récit de l'oubli, ce point de vue connaît plusieurs variations. D'un côté il y a les récits qui légitiment et glorifient la violence lorsqu'elle est perpétrée par des individus appartenant à leur communauté, et de l'autre ceux qui disculpent entièrement leur propre groupe et accusent seulement les autres. C'est une nouvelle fois l'externalisation des fautes qui a lieu, mais la différence en est qu'elle s'accompagne d'une attitude antagoniste et sectaire. La première variation de ce récit semble être courante parmi les survivants : « clearly there are numerous examples of the gleeful reporting of violence in the contemporary records and in survivor's accounts » (Pandey, 2001, 195). Parmi ces survivants certains ont d'ailleurs participé aux affrontements, bien que les travaux d'Ashis Nandy indiquent que leur véhémence cache souvent un sentiment de culpabilité :

After working on partition violence for more than a decade, I am yet to meet or hear of a happy, psychologically healthy killer. Even those who claim to have no remorse or believe that they killed on patriotic grounds, even those whom the interviewers found shameless about their past, turn out on closer scrutiny to be maimed by their experience. Some are broken men, others out of touch with reality ; a few broke down after their 'heroic' narratives. (Nandy, 2)

C'est néanmoins la deuxième forme de récit que l'on retrouve le plus en Asie du Sud. L'accusation des autres communautés se retrouve dans l'histoire officielle de l'Inde comme du Pakistan. Bien que l'on ait vu que les deux États étaient réticents à rappeler les violences de la partition, ils n'hésitent pas à s'accuser l'un l'autre d'en être responsables lorsqu'ils les mentionnent. Comme l'écrivent Dorshner et Sherlock :

While Pakistani textbooks tend to blame the bloodshed and carnage surrounding partition on the Hindus and Sikhs, in the Indian textbooks the blame falls squarely on the British

and unnamed 'communal parties.' (meaning the Muslim League) (Dorschner et Sherlock, 299)¹⁰

De la même façon les travaux de recueil de mémoire de Pandey ont montré que de nombreux survivants se disculpent aussi en présentant la violence de leur communauté ou de leur village seulement comme une forme de contre-attaque légitime ou défensive face aux agressions des autres communautés qui jettent toujours la première pierre (Pandey, 2001, 178). La disculpation de soi aux dépens de l'autre se retrouve aussi dans les commémorations de la mémoire des victimes. La visite du président Pervez Musharraf au Bab-e-Pakistan, le seul monument pakistanais dédié à la mémoire de la partition que l'on a mentionné plus haut, est révélatrice de cette attitude. Musharraf inaugura le début des constructions le 14 août 2005, anniversaire de l'indépendance, et se référant uniquement aux réfugiés musulmans qui transitèrent jusqu'au camp de réfugiés Walton, lieu où le monument a été construit, il annonça : «They were fired by passion and had an unswerving hope in Pakistan » (Khan, 200). Les réfugiés musulmans se voient donc non seulement figurés comme des patriotes mais comme des victimes, des innocents, alors qu'il est clair que nombre d'entre eux ont dû participer aux violences, et il est difficile de ne pas voir ici une accusation implicite des autres communautés. Comme l'écrit Yasmin Jhan, qui a peu d'espoir que le monument et la bibliothèque qui lui est rattachée échappent à cette rhétorique :

The monument (and the library and exhibitions to be hosted in it) will tell a linear story of the triumphal emergence of Pakistan and although the bloodiness of Partition will have a place in this tale, it will be glossed over with the language of martyrdom and suffering in the cause of the Pakistani state. The Bab-e-Pakistan project has little to say about the experiences of non-Muslims and avoids delving into the shared responsibility for violence at the time of Partition. (Khan, 200)

En Inde il semble que l'État ne s'engage pas à commémorer uniquement la mort des hindous ou des sikhs et à les présenter comme des martyrs de l'Inde, mais les partis nationalistes hindous ne s'y refusent pas (Khan, 203). Ce mode de remémoration du passé

¹⁰ Pour préciser cette citation, il faut ajouter que, dans les manuels scolaires indiens, la partition de l'Inde est perçue comme une décision illégitime. Elle est le résultat des manipulations des Britanniques pour « diviser et gouverner, » et de l'intransigeance de la Ligue musulmane et de Jinnah, dont l'idéologie séparatiste et réactionnaire a empêché la création d'une Inde unie et a mené aux pires violences en 1947 (Dorschner et Sherlock, 28-90). Au Pakistan, en revanche, la partition représente aussi l'indépendance du pays, et les actions de Jinnah et de son parti sont célébrées. Les manuels suggèrent que les musulmans ont toujours représenté une nation à part dans l'Empire britannique et qu'ils ne pouvaient que finir par former leur propre État. De plus, l'oppression des musulmans par la majorité hindoue et le parti du Congrès, de connivence avec les Britanniques, ne fait que les pousser plus en avant vers le séparatisme. Les violences de 1947 ne remettent donc pas en question la légitimité d'une partition inévitable et nécessaire. Les atrocités sont moins dues à cette décision politique qu'aux agressions du peuple hindou et sikh qui déclenchent les affrontements (Dorschner, 277-80).

peut également être retracé dans des célébrations plus populaires, telles que celles des sikhs de Rawalpindi vivant à Delhi, qui se rappellent chaque année les victimes de leur communauté. Comme l'écrit Pandey :

Every year on 13 March, which is observed as 'shahidi divas' (martyr's day) by the community, this informant makes a major speech, recounting the sacrifices of the Sikhs of Rawalpindi (...) and promises to write a history that will bring these sacrifices to the notice of the world and earn his people their rightful place amongst 'the greatest of India's freedom-fighters.' (Pandey, 2001, 192).

Ainsi, Indiens et Pakistanais, hindous, sikhs et musulmans glorifient la violence qui les a séparés, se disculpent eux-mêmes et s'accusent les uns les autres, célèbrent la mémoire d'individus qui font figures de martyrs pour les uns et de criminels pour les autres. On entre donc dans une guerre des mémoires partisans et antagonistes, parfois véhémentes, qui fait perdurer le conflit jusque dans le présent. Il n'est peut-être nul besoin de justifier notre engagement contre ce conflit tant le besoin d'une réconciliation des mémoires par une remémoration qui faciliterait celle des peuples paraît pressant. De plus, le devoir de mémoire que l'on a mentionné plus haut ne peut être mis en pratique si les lectures du passé restent aussi partisans. Ce devoir a une vocation universelle : il ne s'agit pas de transformer les victimes de telle ou telle faction en martyrs et d'alimenter les tensions, mais de se rappeler chacune d'entre elles pour empêcher la résurgence de l'horreur. Et en ce qui concerne la guérison de la mémoire traumatisée qui s'attache à la partition, celle-ci ne peut pas non plus s'effectuer si les esprits restent aussi divisés. Il s'agit donc bien, pour ces multiples raisons, de s'employer à un travail de remémoration impartiale.

Si l'on n'a pas encore mentionné l'historiographie, c'est parce que celle-ci évite, dans sa majeure partie, les abus d'une lecture xénophobe du passé. La grande majorité des historiens, de part et d'autre de la frontière, condamne toute forme de violence communautaire et attribue celles de la partition à tous les peuples (Hasan, 50). En revanche, la décision politique de diviser le pays, sa légitimité, ses causes ainsi que la responsabilité des partis politiques dans celle-ci continuent de diviser les esprits. Comme l'écrit Jalal :

[partition's] continuing role in fanning inter- and intra-state tensions in contemporary South Asia has led historians to privilege the gloss of nationality rather more than the thrust of scholarship. The few intellectuals who have sought to transcend the limiting constraints of their nation-states are constantly reminded of their national origins in the critiques and counter-critiques that have characterized partition historiography. (Jalal, 1996, 681)

Il ne s'agit pas d'aller trop loin dans les débats historiographiques, car comme nous prévient Jalal: « scholarship on the partition of India has produced more conflicting arguments that can be synthesized neatly to provide a definitive view of this watershed event in South Asian history » (1996, 681). Mais les historiens les plus critiques que Jalal mentionne ci-dessus ont proposé nombre d'interprétations qui contestent les grands récits de l'Inde et du Pakistan et œuvrent pour une vision plus impartiale et plus juste du passé. Dans un ouvrage maintenant devenu classique, Jalal elle-même représente ainsi les relations entre partis comme une lutte de pouvoir qui finit de façon imprévue par la partition. Remettant en question l'idée que la Ligue musulmane avait toujours été séparatiste et que le Congrès avait toujours œuvré pour une Inde unie, elle maintient de façon convaincante que jusqu'à quelques années avant la partition, l'idée du Pakistan ne représentait rien de plus qu'un outil de négociation pour Jinnah et son parti. Afin d'obtenir plus de pouvoir dans une Inde unie, ceux-ci menaçaient de créer leur propre État si leurs demandes n'étaient pas entendues. Ce serait alors l'entêtement du Congrès à refuser toute dévolution des pouvoirs en faveur de la Ligue qui aurait finalement poussé ce parti vers la demande de partition (Jalal, 1985). D'autres historiens ont également reconsidéré l'engagement de Congrès pour une Inde unie et tolérante, se penchant notamment sur le rôle de la religion hindoue dans l'idéologie congressiste, dont celle de Gandhi (Veer, 94-99).

Chapitre 5 – Xénophobie et tolérance

Afin de situer nos deux romans entre les récits xénophobes et tolérants, il s'agira d'abord de déterminer l'éthique des textes face au communautarisme et à la violence, pour ensuite se pencher sur une proposition introduite par un critique littéraire, moins reliée à l'histoire de la partition, selon laquelle ces textes présentent les communautés religieuses selon une hiérarchie de pouvoir par le biais d'images de la masculinité et de la féminité.

L'éthique des textes face au communautarisme

D'après Hasan, la plupart des œuvres de fiction sur la partition condamnent le communautarisme pour valoriser l'entraide et la tolérance :

It is worth reiterating that the 'heroes' in the partition story are not the rapists, the abductors, the arsonists, the murderers and the perpetrators of violence, but the men and women – living and dead – who provide the healing touch. The silver lining is that (...) it is their exemplary courage, counterpoised to the inhumanity of the killers, that is celebrated. (Hasan, 16)

Il semble clair que nos deux romans adoptent également cette attitude. En effet, dans *Train to Pakistan*, on a vu que le narrateur présentait le village de Mano Majra comme une utopie, où les habitants cohabitent en paix les uns avec les autres et en communion avec la nature et les dieux. L'arrivée des tensions est alors déplorée puisqu'elles marquent la perte, la destruction de cet idéal : « It had always been so, until the summer of 1947 » (TP, 7). Les violences qui entourent Mano Majra sont alors associées à une dérégulation marquant la mise à mal du bonheur et de la tranquillité des habitants :

Early in September the time schedule started going wrong. Trains became less punctual than ever before and many more started to run through at night. (...) Goods train had stopped running altogether, so there was no lullaby to lull them to sleep. Instead, ghost trains went past at odd hours between midnight and dawn, disturbing the dreams of Mano Majra. (TP, 74)

C'est principalement par le biais de cette dichotomie que s'articule l'éthique tolérante et pacifique du texte.

Cette éthique s'exprime également par la condamnation des responsables de violences, et, ici, on s'opposera aux opinions de Kavita Daiya. Celle-ci maintient, en

effet, que le roman adopte une attitude ambivalente envers Hukum Chand, qu'elle perçoit comme un personnage à l'idéologie xénophobe qui mène Mano Majra à sa destruction. Si, selon elle, le texte présente Chand comme un criminel, il approuve également ses commentaires sur l'hypocrisie de Nehru et se révèle ainsi réticent à le critiquer. Elle ajoute que cette réticence est révélatrice de l'attitude des classes moyennes en Asie du Sud face au communautarisme :

Ultimately, the novel's ambivalence towards Chand perhaps exemplifies the middle-class sentiment about communal violence in this moment : the narrator both embraces Chand's criticism of nationalist politicians and the price that ordinary Indians paid for their so-called freedom and tryst with destiny, as well as reveals Chand to be a communalist, mean, and corrupt state representative who engineers the destruction of Mano Majra's peace. In this ambivalence, where Chand is almost but not quite a hero or a villain, the novel articulates the middle-classes' ambivalence towards communalism. (Daiya, 18)

Cet argument tend tout d'abord à caricaturer le personnage de Chand qui est plus qu'une simple incarnation du communautarisme. Il adopte bien une rhétorique xénophobe, au début du roman, lors de sa conversation avec l'inspecteur, lui disant notamment : « God alone knows what I would have done to those Pakistanis if I were not a government servant » (TP, 22). Et s'il se dit prêt à maintenir l'ordre, cet engagement ne semble être que pragmatique car il ne veut pas se voir démis de ses fonctions ou transféré dans un autre service : « nobody really benefits by bloodshed » (TP, 22). Par la suite, en revanche, Chand est fortement affecté par les horreurs dont il est témoin, on a d'ailleurs noté plus haut qu'il était frappé de désillusion face au conflit. Bien qu'elles ne soient pas toujours avisées ou efficaces, ses multiples actions semblent ainsi être informées par un désir honnête de prévenir la violence¹¹. Il est donc certaines facettes de Chand qu'il ne s'agit pas de condamner et, de toute façon, ce n'est pas parce que le récit ne semble pas remettre en question les accusations que Chand porte à Nehru qu'il célèbre automatiquement ses commentaires xénophobes. Il s'agit plutôt de dissocier ces deux discours et de dire que si l'on confronte les commentaires et les dérives xénophobes de Chand à l'éthique qui semble se dégager du texte, ils ne peuvent être que condamnés. Car il faut aussi ajouter que les personnages moins ambigus tels que les officiers sikhs et musulmans qui s'emparent des biens des musulmans de Mano Majra pour en faire cadeau à Malli et aux réfugiés

¹¹ S'il fait accuser un groupe de criminels musulmans du meurtre de Ram Lal c'est seulement pour pousser les musulmans de Mano Majra à partir et empêcher les tensions. Plus tard, bien qu'il n'ait pas le courage d'intervenir lui-même, il relâche Juggut et Iqbal pour qu'ils empêchent l'attaque du train.

sikhs sont sujets à la critique. Le narrateur leur attribue en effet un tempérament froid, sans émotion, et des gestes mécaniques qui indiquent leur manque d'humanité : « The Muslim officer drove his jeep round the convoy to see that all was in order and then came to say goodbye to his Sikh colleague. The two shook hands mechanically, without a smile or a trace of emotion » (TP, 131). On reviendra également sur la façon dont le texte dénonce les soldats qui mènent les villageois à attaquer le train.

L'éthique du roman de Khushwant Singh transparait, finalement, dans la façon dont il valorise les relations intercommunautaires et les actes destinés à les préserver. Bien que le sacrifice de Juggut Singh ne soit pas réellement glorifié, car le texte ne mentionne même pas son nom et ne fait qu'une description factuelle de ses actions, c'est bien sa ténacité et son courage qui sont appuyés dans ce passage :

The leader raised his rifle to his shoulder and fired. He hit his mark and one of the man's legs came off the rope and dangled in the air. The other was still twined round the rope. He slashed away in frantic haste. (...) Somebody fired another shot. The man's body slid off the rope, but he clung to it with his hands and chin. He pulled himself up, caught the rope under his left armpit, and again started hacking with his right hand. (...) He went at it with the knife, and then with his teeth. Then engine was almost on him. There was a volley of shots. The man shivered and collapsed. The rope snapped in the centre as he fell. The train went over him, and went on to Pakistan. (TP, 172)

De plus, en faisant ainsi de l'acte qui préserve la paix un acte d'amour, le texte semble aussi valoriser les relations amoureuses qui traversent les frontières des communautés. Plutôt que de les considérer sous le mode de la miscégénération, comme la mère de Juggut et le père de Nooran ont tendance à le faire (TP, 112), le récit les présente plutôt comme une force contre la xénophobie. Comme l'écrit Daiya :

Jugga's somatic sacrifice is not simply an imaginary contestation that engineers the failure of communalism in this moment of crisis. It is also, in the shape and form of Nooran's pregnant body and his own crushed one, a troubling return of a humanist, non-national, non-communal force. (Daiya, 21)

En revanche, Daiya attire encore notre attention sur ce qu'elle perçoit comme les ambiguïtés du texte quant à son attitude face aux relations amoureuses et sexuelles entre membres des différentes communautés. Elle propose ainsi que, bien que ces relations soient célébrées, elles finissent toujours par un dénouement tragique qui démontre l'impossibilité des relations interethniques: « These texts' ambivalence towards inter-ethnic love emerges in their movement from the valorization of inter-ethnic romance, to their inability to allow its realization in their representations – all

such romances end in heroic-tragic ways » (Daiya, 21). Il paraît néanmoins bien plus évident de penser que c'est justement cet effet tragique qui a pour but d'agrandir l'importance de l'amour entre communautés et de faire regretter les conditions qui l'ont empêché de se réaliser. Si Juggut et Nooran ne finissent pas l'histoire ensemble, rien n'indique que leur relation ait été impossible. C'est plutôt la xénophobie ambiante qui les a empêchés de se retrouver. Daiya pousse son analyse encore plus loin, suggérant que les femmes musulmanes qui ont des relations avec des hommes hindous et sikhs sont toutes expulsées de l'Inde, ce qui inscrit l'idée que leur départ est nécessaire pour assurer la pureté ethnique de Mano Majra :

Both the Muslim women – Nooran and Haseena Begum, who have sexual relations with non-Muslim men – Juggut Singh and Chand – do not die, but migrate to Pakistan – their troubling bodies banished beyond the Indian national border. (...) The novel brings out what Arjun Appadurai has called the uncertainty and impurity of ethnic national identities, (...) yet it displaces this uncertainty and hybridity of ethnic location embodied by Nooran's fetus elsewhere, on the other side of the national border, in Pakistan. (Daiya, 17)

Encore une fois il s'agit de préciser que le départ de ces deux femmes est déploré par les personnages principaux comme par le texte. Allant de pair avec la migration de tous les musulmans de Mano Majra, il ne fait que mettre un point final au processus de destruction de l'harmonie qui régnait au village. S'il s'agit donc d'être d'accord avec Daiya, ce ne serait que pour mentionner des ambiguïtés très limitées s'attachant peut-être à toute représentation des expériences de la partition, car il faut bien rappeler que l'expulsion de communautés entières hors de leur village d'origine n'est qu'une des réalités de l'histoire.

Un constat très similaire peut être fait à propos de l'éthique de *Cracking India*. Le récit de Lenny marque aussi la rupture de l'harmonie qui existait entre elle, sa famille, et l'ensemble de leurs proches appartenant à différents groupes religieux. Cette rupture est même associée à la perte de son innocence lorsqu'elle acquiert une certaine maturité du fait des violences dont elle est témoin¹². Après que son cousin lui a expliqué qu'Ayah avait été mise en prostitution, et qu'il a même tenté de l'agresser en lui montrant littéralement en quoi constitue le travail d'une prostituée, Lenny se dit notamment :

'If those grown men pay to do what my comparatively small Cousin tried to do, then Ayah is in trouble.' (...)

¹² Le texte peut d'ailleurs se lire comme un Roman d'initiation.

‘That night I take all I’ve heard and learned and been shown to bed and by morning I reel dizzily on a fleetingly glimpsed and terrible grown-up world.’ (CI, 253)

C’est donc bien sur le ton de la désapprobation que le texte aborde la violence, car le texte n’introduit pas de distance, ici, entre le discours de Lenny et le sien. Si on rappellera que Lenny commence par prendre part aux tensions qui l’entourent, elle finit par réaliser la violence qui en résulte et change vite d’attitude. Tout comme dans *Train to Pakistan*, le texte s’emploie également à condamner les responsables des violences. On pourrait rappeler l’indignation de Lenny face au rôle de Sharbat Khan et d’Imam Din dans la victimisation d’Ayah, mais le passage le plus révélateur est très certainement la diatribe de Godmother contre Ice-candy man, qui le confronte à ses fautes jusqu’à ce qu’il avoue ses torts (CI, 259-264). Lenny ne fait qu’apprendre de cet épisode :

The confrontation between Ice-candy-man and Godmother opened my eyes to the wisdom of righteous indignation over compassion. To the demands of gratification – and the unscrupulous nature of desire.
To the pitiless face of love. (CI, 264)

D’une façon analogue à *Train to Pakistan*, Lenny valorise aussi les actes d’entraide de sa famille qui aident les non-musulmans de Lahore à migrer vers l’Inde et qui tentent de secourir les femmes enlevées. Croyant d’abord que sa mère et Electric Aunt participent aux incendies de Lahore, elle est infiniment rassurée quand elle apprend que c’est faux. Elle décrit aussi des relations amoureuses inter-communautaires, dont celle entre Masseur et Ayah qui finit aussi de façon tragique. La cause de la mort de Masseur reste néanmoins mystérieuse, bien que l’animosité qui existait entre lui et Ice-candy-man tend à le désigner comme coupable.

En proposant ainsi que *Train to Pakistan* comme *Cracking India* représentent et valorisent la multiplicité culturelle, on s’oppose à l’opinion soutenue par certains critiques d’inspiration postmoderne. Selon Sharmani Gabriel, en effet, le roman réaliste serait incapable de rendre compte de la diversité culturelle de l’Inde puisque son mode de représentation le pousse à la totalisation et à l’homogénéisation. Citant Benedict Anderson ou encore Salman Rushdie, celui-ci écrit donc :

The stabilities upon which the realist mode is predicated can no longer reflect the full complexity of the hybrid and contingent composite formation of the contemporary postcolonial nation. Indeed, modes of representation that privilege historical continuity, linearity, spatial boundedness and homogeneity are inadequate for the purpose of representing what Rushdie himself variously calls the ‘polyglot

frenzy,' the 'multidinous realities,' and the 'chaotic pluralism' of (...) India. (Gabriel, 93)

Cette opinion est liée à l'idée selon laquelle la conception de l'identité du sujet collectif comme unie mène trop souvent à l'exclusion car, de par un phénomène d'homogénéisation, elle mène trop à la définition de soi contre l'autre de manière abusive. La solution est alors de redécouvrir et de valoriser la multiplicité et l'hybridité inhérente à tout sujet collectif (Delanty et O'Mahony, 182-3). On notera par exemple le commentaire de Rushdie, cité par Morey, contre toute définition exclusive de l'identité indienne : « The idea of India (...) is based on (...) multiplicity (...) plurality and tolerance (...). There can be no one way – religious, cultural or linguistic – of being an Indian ; let difference reign » (Morey, 161). Pour certains, l'idée est alors que, pour contester cette vision du sujet uni, il est nécessaire d'adopter un mode de représentation lui-même fragmenté. Pour employer la terminologie postmoderne, la dé-totalisation du sujet s'accompagne de celle du mode de représentation. En revanche, on a bien vu que l'un comme l'autre des romans représentaient et valorisaient la multiplicité culturelle. On pourrait même ajouter que, dans *Train to Pakistan*, les hijras ainsi que les chanteurs comme Haseena ou même Iqbal, qui ne font partie d'aucun groupe religieux, sont encore des exemples marquants de cette hétéroglossie (TP, 98). Il ne s'agit donc pas d'opposer les modes de représentation postmoderne et réaliste selon une échelle de supériorité ou d'infériorité. D'un côté, *Cracking India* présente directement le récit d'une narratrice au point de vue marginal et relativement neutre, celui d'une enfant parsie qui est en contact avec une multiplicité de personnages d'horizons différents¹³. De l'autre, dans *Train to Pakistan*, la narration provient d'un point de vue omniscient mais qui reste lui aussi attentif à la diversité de Mano Majra. Dans un cas comme dans l'autre, on évite la totalisation exclusive et la xénophobie.

Féminité, masculinité, et une hiérarchie des communautés

Prenant comme point de départ de sa réflexion, non pas la représentation des événements de la partition, mais celle des communautés religieuses selon la symbolique du genre sexuel, Ralph Crane maintient que *Train to Pakistan* comme

¹³ Hai écrit ainsi : “[Sidhwa] speaks at once from within and without, producing simultaneously a novel voice addressing Pakistanis from within yet questioning the homogeneity of ‘within,’ and a voice addressing Indians from without that overturns the presumption of ‘without’ as Muslim” (Hai, 389).

Cracking India défendent une idéologie communautaire (Crane, 2005, 181-196)¹⁴. Bien que moins relié à l'histoire de la partition, un tel préjudice ne peut qu'empêcher le travail de réconciliation des mémoires et il convient donc d'évaluer la proposition de Crane. Celui-ci écrit donc que *Train to Pakistan* présente les groupes religieux selon une hiérarchie de pouvoir au sommet de laquelle trônent les sikhs :

In this (re-)reading of *Train to Pakistan*, I set out to highlight the way Khushwant Singh locates the Sikh community in relation to the Hindu and Muslim communities, thereby underscoring and maintaining (racialized) purity. To achieve this, Singh consistently genders his characters along communal lines. (2005, 193)

Il commence par rappeler les discours de l'orientalisme britannique selon lequel le colon incarne le pouvoir et la masculinité par rapport au colonisé qui se voit figuré comme féminin, faible et dominé. Au sein de cette configuration générale, on retrouve alors une hiérarchie de pouvoir entre les groupes religieux indigènes. Alors que les musulmans et surtout les sikhs sont désignés comme des races martiales et viriles, les hindous sont relégués, sans équivoque, à une position de faiblesse et de féminité¹⁵. Selon Crane, *Train to Pakistan* réinscrit alors cette pyramide des pouvoirs au moment de l'indépendance et de la partition, et remplace les Britanniques par les sikhs, qui deviennent, alors, seuls tenants du pouvoir et de la masculinité. Dans sa lecture du texte, les hindous tels que Hukum Chand sont ainsi émasculés, ce dernier étant impotent face à la violence comme face à Haseena, puisqu'ils ne consomment jamais leur relation. (2005, 183). A l'inverse, Juggut Singh, pris comme le représentant de la communauté sikh - « the symbol of Sikhism, » incarne l'hyper-masculinité. Crane mentionne en effet le physique impressionnant de Juggut ainsi que sa capacité à « contaminer » les musulmans en mettant Nooran enceinte (2005, 185). Sans en proposer une lecture poussée, Crane offre un argument similaire pour *Cracking India* : « the preoccupation with gendering which can be traced through *Train to Pakistan* occurs in other Partition novels as well, notably in Bapsi Sidhwa's *Ice-Candy-Man* » (2005, 193). Dans ce roman, en revanche, ce serait les musulmans qui prendraient la place des Britanniques pour dominer les hindous et les sikhs :

¹⁴ Ce faisant, Crane revoit ses opinions précédentes selon lesquelles *Train to Pakistan* serait exemplaire de par son impartialité (Crane, 1993, 136-51)

¹⁵ Selon l'approche postcoloniale, cette idéologie avait non seulement pour but de diviser pour gouverner, mais de valoriser les pouvoirs coloniaux face au colonisé : « to aggrandize the colonizers by valorizing, to a carefully controlled degree, their 'rivals.' » (Crane, 2005, 184)

It is the Hindu woman, Ayah, whom we see violated, the Hindu men are emasculated – like Hari, who is figuratively emasculated by the attempt to pull off his lungi, or the Hindu *banya* who is literally emasculated when he is ripped apart between two jeeps (...). In such a critical reading of the text, the Muslims are clearly established as the dominant culture, while the Hindus are gendered and sacrificed by Sidhwa. (2005, 194)

Sans tout de suite remettre en question la conception du genre sexuel et du pouvoir que Crane introduit dans le texte, on peut déjà noter quelques faiblesses dans cet argument. L'idée qu'il existe une hiérarchie des communautés selon leur pouvoir et leur masculinité n'est qu'en partie convaincante pour l'un comme pour l'autre des romans. Dans *Train to Pakistan*, si Crane se concentre sur Juggut comme le symbole de la communauté sikh, il en oublie Iqbal dont l'intellectualisme est régulièrement associé à la féminité. Cet aspect de son caractère est clair dès son arrivée à Mano Majra : « From the other end of the train, near the guard's van, a young man stepped down. (...) He stepped gingerly off the train, pressing his tousled hair and looking all round. He was a small slight man, somewhat effeminate in appearance » (TP, 33). Il faut bien noter, tout de même, que l'identité religieuse d'Iqbal est complexe. S'il semble être né dans une famille sikh, et c'est bien en tant que sikh qu'il est reconnu par les villageois, il se dit avant tout être athée. Du côté des hindous, on notera également que Hukum Chand est perçu comme un personnage masculin par les villageois sikhs, tel que Meet Singh qui semble admirer son statut social. Il le décrit ainsi comme un *nar admi*, une expression traduite dans le texte comme « a he-man » : « Now Hukum Chand is a *nar admi*. He started as a foot-constable and see where he is now ! He always kept the sahibs pleased and they have him his own place and made him Deputy. Yes, Iqbal Singhji, Hukum Chand is *nar admi* – and clever » (TP, 56). De plus, bien que les personnages hindous tels que Chand et l'inspecteur ne soient pas aussi imposants physiquement que Juggut, ils n'en détiennent pas moins un pouvoir politique bien réel. Ceux-ci le détiennent d'ailleurs en prison pour une bonne partie du roman.

En ce qui concerne *Cracking India*, on notera que le personnage musulman principal, Ice-candy-man, n'est pas présenté comme un personnage des plus puissants ou des plus masculins, et ce bien qu'il prenne part aux violences. En effet, sa confrontation avec le soldat sikh qui garde le camp de réfugiés près de chez Lenny à la fin du roman marque bien son infériorité physique alors qu'il finit en sang (CI, 283). A l'inverse, c'est bien la masculinité du sikh qui est appuyée dans ce passage.

Après qu'un groupe d'hommes est parvenu à le détacher d'Ice-candy-man, il s'exclame ainsi :

'I'll break the bastard's neck next time ! I've never had trouble before ! Let anyone touch the women... See what I'll do to their cocks and balls ! They are my sisters and mothers !' He thumps his massive chest. His knee-length hair, mauled by Ice-candy-man, is in dramatic, spiky disarray. The men stare at him in wonderment and nod their heads. (CI, 284)

De la même façon, il est vrai que certains hindous comme Hari apparaissent chétifs. Sa petite taille est d'ailleurs mentionnée dans le passage du jeu où les personnages tentent de lui enlever son *dhoti* : « Yousaf the odd-job man, Greek profiled, curly-haired, towers mischievously over Hari. Everybody towers over the gardener – even the sweeper, Moti » (CI, 89). En revanche, d'autres personnages hindous ne sont pas présentés ainsi, comme le jardinier qui fait partie des admirateurs d'Ayah. Bien que celui-ci ne soit pas véhément, il n'hésite pas à se défendre contre les commentaires xénophobes des autres personnages, comme lorsqu'il s'oppose à Butcher lors d'une discussion tendue dans un restaurant (CI, 110).

Quelle que soit notre opinion quant à la masculinité ou la féminité des groupes religieux, une telle problématisation du genre sexuel comme une simple jauge de pouvoir fait abstraction des normes que les textes établissent eux-mêmes. Cette approche apparaît donc comme hors-texte, imposée à ceux-ci sans prendre en compte leurs sensibilités. Dans *Train to Pakistan* on distingue ainsi clairement entre l'usage et l'abus de pouvoir associé au communautarisme, et le texte semble associer ces abus à la féminité plutôt qu'à la masculinité. On a vu que les soldats sikhs qui viennent à Mano Majra, pour convaincre les habitants d'attaquer le train en partance pour le Pakistan, associent cette action ainsi que la défense de la communauté sikh par la violence avec la masculinité : « if the village is not dead, then it should be. It should be drowned in a palmful of water. *It consists of eunuchs* » (TP, 140, mes italiques). Si le meneur de la bande parvient à convaincre les villageois, le texte marque sa distance face à ce discours par l'ironie, en présentant ce personnage comme rien de plus qu'un garçon efféminé qui se prend pour un homme :

The leader had an aggressive bossy manner. He was a boy in his teens with a little beard which was glued to his chin with brilliantine. He was small in size, slight of build and altogether somewhat effeminate (...). He wore a black leather Sam Browne : the strap across his narrow chest charged with bullets and the broad belt clamped about his still narrower waist. On one side it had a holster with the butt of

the revolver protruding ; on the other side there was a dagger. *He looked as if his mother had dressed him up as an American cowboy.* (TP, 140, mes italiques)

Bien qu'il soit vite écarté de la discussion par le soldat, le commentaire de Meet Singh face à cette attitude prend alors tout son sens : « what bravery is there in killing unarmed innocent people ? » (TP, 142). A l'inverse, ce qui est valorisé c'est plutôt le courage de ceux qui agissent pour la paix, tel que Juggut. Même l'intervention de ce personnage a bien failli être gâchée par l'attention qu'il portait à son honneur et à sa masculinité. En effet, lorsque l'inspecteur le provoque après l'avoir relâché de prison, Juggut dit vouloir se venger de Malli pour laver l'affront qu'il lui a fait subir plutôt que sauver Nooran :

'Right, Inspector Sahib. We will meet again. Then ask me about Malli.' His temper got the better of him. 'If I do not spit in his bottom, my name is not Juggut Singh. He rubbed his mouth with the back of his hand. 'If I do not spit in Malli's mouth, my name is not Juggut Singh.' (...) His temper rose to fever heat. 'If it had not been for your policemen in their uniforms, I would like to meet the father of a son who could dare to bat an eyelid before Juggut Singh,' he added, throwing out his chest. (TP, 155)

Selon Chand, cette forme de vengeance pour l'honneur est bien le seul motif qui pousserait Juggut à empêcher l'attaque du train : « The only chance of his doing anything was to settle scores with Malli. If Malli had fled when he heard of Jugga's arrival, Jugga would lose interest and might even join the gang in killing and looting the victims of the ambush » (TP, 166). Mais Juggut se refuse finalement à agir ainsi. Plutôt que d'attaquer Malli et sa bande, il se sacrifie sans faire usage de la violence et empêche ainsi la mort des musulmans. C'est donc lorsqu'il évite les discours de la masculinité et de l'honneur que Juggut se voit célébré. La conception du genre sexuel proposée par Crane semble bien étrangère à une telle problématisation.

Cette opinion s'applique aussi à *Cracking India*. Dans ce roman les abus de pouvoir sont aussi associés à la masculinité, si ce n'est aux hommes eux-mêmes, alors que la compassion est surtout attribuée aux femmes. On rappellera, par exemple, le commentaire de Lenny face à ce qu'elle considère comme la responsabilité de Gandhi dans les violences de la partition :

It wasn't until some years later – when I realized the full scope and dimension of the massacres – that I comprehended the concealed nature of the ice lurking deep beneath the hypnotic and dynamic femininity of Gandhi's non-violent exterior. And then, when I raised by head again, the men lowered their eyes. (CI, 96)

Bien qu'elle soit perçue comme superficielle, la non-violence de Gandhi est associée à la féminité, tandis que les responsables des violences sont des hommes¹⁶. À l'inverse, on a vu que c'était les femmes de la famille de Lenny qui s'employaient à secourir les femmes enlevées et à aider les réfugiés à se rendre en Inde. De plus, loin d'être associée à la faiblesse, cette propension féminine à la compassion est perçue comme une forme de courage, une force non négligeable. On citera à ce propos l'attitude de la mère de Lenny, d'Ayah et de Muccho avec leurs enfants face aux musulmans qui s'introduisent dans la propriété des Sethi et finissent par enlever Ayah : « Mother comes out and joins Ayah, Adi, and me on the veranda. (...) Mother, voluptuous in a beige chiffon sari, is alert. In charge. A lioness with her cubs. Ayah, with her haunted, nervous eyes, is lioness number two. Our pride on the veranda swells as Moti's wife and children join us » (CI, 190). Dans *Train to Pakistan* comme dans *Cracking India*, il semble donc bien que les symboles de la masculinité et de la féminité ne sont pas utilisés pour démarquer les communautés religieuses selon une hiérarchie de pouvoir. Plutôt, ces images s'inscrivent encore une fois dans l'éthique du texte analysée précédemment. En associant toute forme d'utilisation xénophobe et violente du pouvoir à la féminité d'un côté et à la masculinité de l'autre, les deux textes s'attachent encore une fois à la condamner. Contrairement à l'opinion de certains critiques, on a donc vu que l'éthique de nos deux romans était tolérante et pacifique.

¹⁶ On citera également la réflexion de Lenny face à Hamida, qui lui explique que le malheur des femmes du camp de réfugiés voisin est dû à leur sort, leur destin : « My heart is wrung with pity and horror. I want to leap out of my bed and soothe the wailing woman and slay her tormentors. I've seen Ayah carried away, and it had less to do with fate than with the will of men » (CI, 226).

Chapitre 6 – Partialité et impartialité

S'il est maintenant clair que nos deux romans condamnent la violence, il s'agit également de déterminer s'ils attribuent la responsabilité des affrontements de façon impartiale.

Les communautés dans la violence

Dans son analyse générale des œuvres de fiction sur la partition, Francisco affirme que la plupart de celles-ci adoptent une attitude impartiale quant au rôle des différents groupes religieux dans la violence. Ceux-ci s'attachent aux crimes comme à la peine des membres de chacun d'entre eux :

The literary work on the Partition affirms that the subject of Partition was first the human being – not the Hindu human being, nor the Muslim, nor the Sikh. In the world of the stories, the experiences of each community distinctly mirror one another, indeed reach out to and clutch at one another. No crime, no despair, no grief in exile belongs uniquely to anyone. (Francisco, 240)

Nos deux romans ne font pas figure d'exception, et dans *Train to Pakistan* le prologue est d'ailleurs éloquent :

The summer before, communal riots (...) had broken out in Calcutta, and within a few months the death toll had mounted to several thousand. Muslims said the Hindus had planned and started the killing. According to the Hindus, the Muslims were to blame. The fact is, both sides killed. Both shot and stabbed and speared and clubbed. Both tortured. Both raped. (TP, 3)

En plus d'attribuer les violences à tous les peuples, le narrateur conteste donc la représentation de la violence comme une contre-attaque légitime. Savoir qui a jeté la première pierre n'a pas d'importance, il s'agit plutôt de reconnaître que tous ont participé aux horreurs. On peut néanmoins remarquer que, dans ce passage, la responsabilité des sikhs n'est mentionnée, le texte ne décrit que leur migration forcée :

Mullahs roamed the Punjab and the Frontier Province with boxes of human skulls said to be those of Muslims killed in Bihar. Hundreds of thousands of Hindus and Sikhs who had lived for centuries on the Northwest Frontier abandoned their homes and fled towards the protection of the predominantly Sikh and Hindu communities in the east. (TP, 3)

Mais leur participation est alors clairement mentionnée par la suite. Le texte semble même jouer d'effets de miroir pour représenter cette responsabilité partagée. A l'attaque des

trains qui s'arrêtent à Mano Majra remplis de cadavres, on oppose celle de trains en partance pour le Pakistan. On citera notamment le commentaire de Chand lors d'une discussion avec l'inspecteur : « 'Do you know,' continued the magistrate, 'the Sikhs retaliated by attacking a Muslim refugee train and sending it across the border with over a thousand corpses ? They wrote on the engine 'Gift to Pakistan'» (TP, 20). A la participation de soldats sikhs qui convainquent les habitants de Mano Majra d'attaquer un train, on répond avec celle de l'armée et de la police pakistanaise, comme dans la même conversation entre Chand et son inférieur :

'Did your honor hear what the Muslim mobs did to Hindu and Sikh refugees in the marketplaces at Sheikhpura and Gujranwala ? Pakistan police and the army took part in the killings. Not a soul was left alive. Women killed their own children and jumped into wells that filled to the brim with corpses.'

'Harey Ram, Harey Ram,' rejoined Hukum Chand with a deep sigh. 'I know it all' (TP, 22)

L'expression la plus évidente de cette technique est déployée dans la représentation des officiers sikhs et musulmans qui traitent les musulmans de Mano Majra qui migrent vers le Pakistan avec la même inhumanité, comme on l'a noté plus haut : « The two shook hands mechanically, without a smile or a trace of emotion » (TP, 131).

Cracking India s'emploie aussi à représenter la responsabilité partagée des peuples dans les violences. Alors que Lenny est témoin d'atrocités à Lahore, celle-ci oppose bien les sikhs qui brandissent une enfant au bout d'une lance comme un drapeau aux musulmans qui écartèlent un homme en l'attachant à des jeeps. Les hindous ne sont pas non plus disculpés : l'attaque des musulmans précède celle qu'ils avaient prévue et pour laquelle ils avaient rassemblé des explosifs : « the Hindus of Shalmi must have piled a lot of dynamite in their houses and shops to drive the Muslims from Mochi Gate . The entire Shalmi, an area covering about four square miles, flashes in explosions » (CI, 146). Et si, à Lahore, les musulmans semblent bien avoir le dessus, le texte montre aussi leur expulsion par les sikhs dans des territoires qui ont été rattachés à l'Inde. En effet, dans ce qui prend la forme d'un récit enchâssé, Lenny retranscrit ce que Ranna lui a raconté quant à l'attaque de son village. Dans cette section, on voit bien que ce sont les musulmans qui sont attaqués et forcés de se réfugier en Inde. Ranna semble, en effet, être le seul survivant de sa famille qui vivait au village. De plus, pour ce qui est de l'enlèvement et le viol des femmes, le texte oppose Ayah à Hamida, une hindoue d'un côté et une musulmane de l'autre.

Les partis politiques et la décision de la partition

On a vu que nombre d'écrits officiels et historiographiques se disputaient sur le rôle des différents partis dans la décision de diviser le pays ainsi que sur sa légitimité. Dans *Train to Pakistan*, on tend à éviter cette question car la décision a lieu avant le début de l'intrigue et le texte la décrit à la voix passive, n'entrant donc pas dans le débat sur le rôle de tel ou tel représentant politique

The summer before, communal riots, *precipitated by reports of the proposed division of the country into a Hindu India and a Muslim Pakistan*, had broken out in Calcutta, and within a few months the death toll has mounted to several thousand. (TP, 3, mes italiques)

Le texte ne s'attarde pas non plus sur le rôle de cette décision dans le déclenchement des affrontements. Cet aspect est bien mentionné dans le prologue, comme on peut le voir dans la citation ci-dessus, mais ce n'est pas la cause des violences qui touchent Mano Majra. Sans être indifférents aux événements qui pourraient les affecter, les habitants ne prennent pas position dans les débats politiques du moment. Au début du roman, l'inspecteur affirme que les villageois ignorent tout de la conjuncture politique : « I am sure no one in Mano Majra even knows that the British have left and the country is divided into Pakistan and Hindustan. Some of them know about Gandhi but I doubt if anyone has ever heard of Jinnah » (TP, 23). Par la suite, lors d'une discussion avec Iqbal, on voit bien que Lambardar, Meet Singh et Imam Bhaksh sont au courant de la partition, mais qu'aucun d'entre eux ne prend position en faveur d'un parti ou d'un autre, leur seule préoccupation est celle de la violence qui se répand. On citera notamment le commentaire de Lambardar : « 'We know what is happening', the lambardar answered with some heat. 'The winds of destruction are blowing across the land. All we hear is kill, kill. The only ones who enjoy freedom are thieves, robbers, cutthroats » (TP, 49)

Le roman de Sidhwa se concentre bien plus sur la dimension politique de l'événement, qui joue un rôle primordial dans l'attisement des tensions entre les personnages principaux. On citera, à ce propos, la discussion entre Sharbat Khan et Ayah au début du roman :

'What's it to us if Jinnah, Nehru and Patel fight ? They are not fighting our fight,' says Ayah, lightly.
'That may be true,' says Sharbat Khan thoughtfully, 'but they are stirring trouble for us all.' (CI, 84)

L'assertion de Khan se vérifie par la suite alors que la discorde se fait sentir parmi les admirateurs d'Allah, qui se mettent à parler de plus en plus de ce qu'ils perçoivent comme les intérêts antagonistes des différentes communautés religieuses dans le jeu politique. On se rappellera notamment de leur conversation autour du remplacement du vice-roi Wavell par Mountbatten, qui représente une injustice pour Ice-candy-man et Butcher. Ils considèrent en effet que ce changement reflète l'influence du parti du Congrès sur les pouvoirs coloniaux :

'Gandhi, Nehru, Patel... they have much influence even in London,' says the gardener mysteriously, as if acknowledging the arbitrary and mischievous nature of antic gods. 'They didn't like the Muslim League's victory in the Punjab elections' 'The bastards !' says Masseur with histrionic fury that conceals a genuine bitterness. 'So they sack Wavell, a fair man ! And send for a new Lat Sahib who will favour the Hindus !' 'With all due respect, malijee,' says Ice-candy-man, surveying the gardener through a blue mist of exhaled smoke, 'but aren't you Hindus expert at just this kind of thing ? Twisting tails behind the scene... and getting someone else to slaughter your goats ?' (CI, 99)

Plus que de relayer la pensée des autres personnages, Lenny exprime aussi des opinions. On a vu que, par son point de vue infantile, elle révélait d'une façon innocente les conséquences de la division du pays pour la population en la comprenant au sens littéral . Semblant reprendre sa voix d'adulte, elle expose aussi le caractère pressé et arbitraire de cette décision, l'attribuant aux Britanniques :

Playing British gods under the ceiling fans of the Faletti's Hotel – behind Queen Victoria's garden skirt – the Radcliff Commission deals out Indian cities like a pack of cards. Lahore is dealt to Pakistan, Amritsar to India. Sialkot to Pakistan. Pathankot to India. I am Pakistani. In a snap. Just like that. (CI, 150)

Mais surtout, Lenny prend aussi position quant aux torts et aux mérites de Nehru et de Gandhi, contre ceux de Jinnah, et il semble qu'elle adopte une attitude partisane. En effet, elle ne s'emploie qu'à critiquer les politiciens indiens perçus comme les privilégiés des Britanniques pendant que Jinnah, laissé pour compte, est un personnage honnête, motivé par les sentiments les plus nobles. Au début du roman, lorsqu'elle expose sa rencontre avec Gandhi avec sa voix d'enfant, elle le décrit comme infiniment tolérant et humain derrière ses airs irritables et la liberté avec laquelle il se permet de parler de sa fonction digestive et de lui conseiller un lavement. Mais reprenant sa voix d'adulte mature, elle le désigne comme responsable des émeutes de la partition et considère son apparence aimante comme rien d'autre qu'un masque cachant une noirceur plus profonde. On a déjà cité ce passage :

« It wasn't until some years later – when I realized the full scope and dimension of the massacres – that I comprehended the concealed nature of the ice lurking deep beneath the hypnotic and dynamic femininity of Gandhi's non-violent exterior » (CI, 96). Plus tard dans son récit, Lenny présente Nehru comme le politicien privilégié des autorités britanniques, dont le charisme lui permet d'obtenir ce qu'il veut. On lui attribuerait donc le Cachemire simplement parce qu'il est Cachemiri :

For now the tide is turned – and the Hindus are being favored over the Muslims by the remnants of the Raj. Now that its objective to divide India is achieved, the British favor Nehru over Jinnah. Nehru is Kashmiri ; they grant him Kashmir. Spurning logic, defying rationale, ignoring the consequences of bequeathing a Muslim state to the Hindus, while Jinnah futilely protests : 'Statesmen cannot eat their words !' (CI, 169)¹⁷

Jinnah, incapable de jouer de son charme comme Nehru, est ainsi écarté du processus de décision et incapable de défendre ses idéaux : « His training at the Old Bailey and practice in English courtrooms has given him faith in constitutional means, and he puts his misplaced hopes into tall standards of upright justice. The fading Empire sacrifices his cause to their shifting allegiances » (CI, 170).

En s'employant ainsi à ne critiquer que la faction politique indienne et hindoue, Lenny se dit vouloir restaurer l'image de Jinnah, trop souvent dépeint comme l'architecte du conflit religieux dans les écrits indiens comme britanniques :

And today, forty years later, in films of Gandhi's and Mountbatten's lives, in books by British and Indian scholars, Jinnah, who for a decade was known as 'Ambassador of Hindu-Muslim Unity,' is caricatured, and portrayed as a monster (CI, 171).

Bapsi Sidhwa elle-même présente aussi son œuvre de cette manière : « I felt, in *Ice-Candy-Man*, I was just redressing in a small way, a very grievous wrong that had been done to Jinnah and Pakistanis by many Indian and British writers » (Sidhwa, Butalia et Whitehead, 72). Des critiques littéraires acceptent également ce point de vue (Mann, 74)¹⁸. Mais en adoptant une telle approche protestataire, Lenny ne fait que remplacer une attitude partielle par une autre, elle reproduit le conflit des mémoires plutôt que de l'apaiser. Ce faisant, elle se rapproche des récits abusifs que l'on a mentionnés plus haut.

¹⁷ Les circonstances qui mènent à l'accession du Cachemire à l'Inde sont autrement plus complexes. C'est le dirigeant hindou de cet État princier musulman qui décide de rejoindre l'Inde sous de multiples pressions (Brown, 346).

¹⁸ Pour rendre justice au propos de Haveen Mann il faut préciser que celle-ci est consciente de la lecture pakistanaise que le roman fait du passé, elle y voit même des erreurs historiques. Mais plutôt que de remettre en question cette idéologie partisane elle s'arrête à considérer la façon dont le texte conteste le grand récit indien du passé colonial.

On ajoutera finalement que le texte, ou son auteur implicite, introduit peut-être une certaine distance face aux opinions de Lenny sur la politique indienne. En effet, le récit de Lenny, plus que d'être partisan, est parfois contrefactuel. Alors qu'elle représente le déroulement d'une réunion de la communauté parsie après la guerre, elle rapporte le discours du Colonel Barucha qui affirme que Gandhi va bientôt entamer une marche pour protester contre la taxe britannique sur le sel. Cette affirmation est anachronique puisque Gandhi entreprit cette action en 1930, dix ans avant la guerre. Relevant cette erreur, Mann propose qu'elle reflète le manque d'information de l'auteur réel, Bapsi Sidhwa, dont la lecture du passé est celle d'une citoyenne pakistanaise :

[Sidhwa's] misinformation (...) serves to underscore the author's commitment to an alternative version of Indian national history as it is remembered and rehearsed by ordinary citizens, not politicians or historians, on the other side of the subcontinental divide. (Mann, 80)

Mais peut être qu'elle révèle plutôt l'ignorance de Lenny elle-même qui se voit alors désignée comme une narratrice non digne de confiance. Il est possible d'affirmer qu'un roman ne connaît pas d'anachronisme puisqu'il s'attache à des événements fictifs. La véracité du récit ne dépend donc pas de son rôle de représentance mais du maintien du pacte de lecture selon lequel le lecteur croit en ce que lui raconte le narrateur. C'est d'ailleurs ce que Ricoeur suggère lorsqu'il écrit : « la question de 'reliability' est au récit de fiction ce que la preuve documentaire est à l'historiographie » (Ricoeur, 1985, 210). Mais pour le lecteur informé qui considère que le roman s'attache à la représentation de la partition, le récit de Lenny peut tout de même apparaître comme erroné, et c'est justement cette erreur qui indique que le pacte de lecture est rompu. Lenny ne serait donc pas digne de confiance lorsqu'il s'agit des affaires politiques indiennes concernant en particulier Gandhi. On restera, néanmoins, conscients que cet argument quelque peu alambiqué ne fait que soulever une ambiguïté difficilement perceptible qui n'est à aucun moment rendue explicite.

En dépit des opinions de certains critiques, on a donc vu que les deux textes adoptent une éthique non-communautaire et impartiale face aux événements de la partition. *Train to Pakistan* comme *Cracking India* condamnent la violence, valorisent la paix, et attribuent la responsabilité des affrontements à tous les peuples. La seule attitude partisane à relever est celle de Lenny face au rôle des différents partis politiques dans ces événements, bien que l'on ait aussi noté que le texte introduit peut-être une certaine distance par rapport à son discours.

Partie 3

Le pouvoir et le savoir

Chapitre 7 – Le « pouvoir-savoir » et sa contestation

Après avoir présenté les récits qui font taire les événements de 1947 ainsi que ceux qui en font une lecture partisane, il s'agit maintenant d'analyser les textes qui légitiment, dissimulent, ou ne remettent pas en question l'exercice d'un pouvoir injuste. On utilise ainsi l'expression du « pouvoir-savoir » de Michel Foucault pour indiquer le lien qui peut se tisser entre les représentations du passé et l'exercice du pouvoir¹⁹. Il faut bien préciser qu'ici il ne s'agit pas d'orientalisme mais de subalternité. Si les critiques postcoloniaux se sont surtout penchés sur les relations de pouvoir entre les colons et les colonisés, l'école de pensée des « subaltern studies » a utilisé les mêmes outils philosophiques pour rendre compte des relations entre dominants et dominés parmi les colonisés (Loomba, 166). Ainsi que l'écrit Gyan Prakash, devenu l'une des figures de proue du mouvement : « the term subaltern, drawn from Antonio Gramsci's writings, refers to subordination in terms of class, caste, gender, race, language and culture and was used to signify the centrality of dominant/dominated relationships in history » (Gyan Prakash, 1477). Ce sont ces relations de pouvoir et leur légitimation par la représentation des événements de 1947 qui reçoivent ici notre attention.

Comme nombre d'auteurs nous l'ont montré, il est essentiel de rester critique lorsque l'on se penche sur un tel sujet. Il est en effet essentiel de rester conscient que la ligne qui sépare le dominant du dominé est souvent très fine, et que ceux qui peuvent paraître exclus du pouvoir dans un domaine en sont souvent les tenants dans un autre : « the powerful and the powerless are not unitary categories » (Loomba, 199). De plus, et c'est là une question qui a reçu l'attention d'un nombre considérable de théoriciens, il est nécessaire d'être attentif à la capacité du subalterne à contester sa domination ou d'exister de façon autonome par rapport à celle-ci, que ce soit au niveau de la pensée ou des actions. Loomba pose les termes de ce débat avec clarté à propos des peuples colonisés, et son commentaire est aussi valide dans le cadre de la présente étude:

To what extent did colonial power succeed in silencing the colonised ? When we emphasise the destructive power of colonialism, do we necessarily position colonised people as victims, incapable of answering back ? On the other hand, if we suggest that the colonised subjects can 'speak' and question colonial authority, are we romanticising such resistant subjects and underplaying colonial violence ? (Loomba, 192)

¹⁹ Cette forme d'abus de mémoire tient également une place dans la philosophie de Paul Ricoeur qui parle d'une mémoire manipulée : « Une place distincte doit être faite, à côté des modalités plus ou moins passives, subies, souffertes (...) à des abus, au sens fort du terme, résultant d'une manipulation concertée de la mémoire et de l'oubli par des détenteurs de pouvoir » (Ricoeur, 2000, 97)

C'est donc avec ces grands outils de pensée, empruntés à l'école de pensée subalterne et postcoloniale, que l'on revient sur le récit des événements de 1947. On dit bien les événements de 1947 et non plus seulement la partition car on inclut maintenant dans notre champ d'analyse la représentation de l'indépendance de l'Inde et du Pakistan, qui sera le thème du prochain chapitre. Dans l'histoire officielle d'un pays comme de l'autre, il apparaît que la célébration de cet événement dans les récits comme dans les commémorations officielles tendent à éclipser la marginalisation de nombre d'individus dont les intérêts n'ont été que peu représentés par les mouvements d'indépendance et qui restent aujourd'hui exclus du pouvoir. Comme l'écrit Benedict Anderson dans son étude sur le nationalisme : « regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship » (Anderson, 6-7). Qu'y a-t-il de plus unifiant que la glorification de l'indépendance et du combat contre l'oppression qui la précède ? En braquant ainsi le regard sur cet aspect du passé, on empêche la remise en question d'une unité narrative artificielle qui masque les inégalités internes et l'oppression au sein du groupe. Ainsi, d'un côté comme de l'autre de la frontière indo-pakistanaise, le passé colonial se voit transformé en un grand récit de l'indépendance et du combat contre l'impérialisme qui ne se concentre que très peu sur les paysans, les minorités religieuses et ethniques, les castes défavorisées ou encore les femmes. Lorsqu'ils traitent de leur condition, ce n'est que pour les présenter comme entièrement représentés par les différents partis politiques – qu'il s'agisse du Congrès en Inde ou de la Ligue au Pakistan – et inclus de façon égalitaire dans la nouvelle nation qui émerge libre de son combat contre l'impérialisme (Gyan Prakash, 1476-7)²⁰. Bien évidemment, nos deux romans ne se concentrent pas sur l'ensemble des oubliés de l'indépendance ; ils se limitent plutôt aux paysans dans *Train to Pakistan* et aux parsis dans *Cracking India*, et si notre pensée peut sembler bien abstraite pour l'instant, on la précisera bientôt pour l'appliquer à la condition et à la représentation de ces deux groupes sociaux. Pour ce faire on reviendra sur l'idée de la voix du subalterne et de la complexité de son positionnement en tant que dominé, mais aussi dominant.

Dans le dernier chapitre de cette étude on se concentrera finalement sur le récit de l'expérience des femmes pendant la partition. Ce thème a reçu l'attention d'un nombre grandissant d'historiennes et critiques littéraires féministes, et il s'agit ici de rendre compte

²⁰ Il faut tout de même ajouter qu'au Pakistan les récits officiels tendent à limiter l'éventail des individus inclus dans la nation aux musulmans (Dorshner et Sherlock, 280).

de leurs arguments les plus convaincants qui nous serviront pour développer une lecture érudite de nos romans dans les chapitres suivants. L'essentiel tient peut-être dans une phrase de Jill Didur qui nous explique l'idéologie patriarcale qui sous-tend nombre de violences que les femmes ont subies non seulement aux mains des autres communautés mais aussi du fait des actions de leur propre groupe religieux et de leur propre famille :

The suicide, 'martyrdom,' 'sexual assault,' 'abduction,' and social death suffered by women at the time of partition underscore how the metaphorical representation of women's chastity as representative of community honour was read as literal in patriarchal competitions for nationalist power. (Didur, 36)

Pendant les affrontements de la partition, les participants perçoivent donc la chasteté des femmes et la capacité des hommes à les protéger des agressions sexuelles des autres communautés comme témoignant de l'honneur des femmes ainsi que celui de ses protecteurs, sous la forme de sa famille et de son groupe religieux tout entier.

Pour faciliter la compréhension de ce qui peut paraître comme un mode de pensée étrange, on précisera que le rôle de porteuse de l'identité collective assigné à la femme à une longue histoire, en Asie du Sud comme ailleurs. L'usage commun de termes tels que « mère patrie » ou encore « langue maternelle » est d'ailleurs révélateur. En ce qui concerne l'Inde coloniale, Chatterjee a montré que ce statut est d'autant plus important alors que le désir de copier le colon dans la sphère publique amène le colonisé à réaffirmer sa différence identitaire dans la sphère privée, qui se voit alors déployée sur la personne de la femme (Chatterjee, 6). Un statut similaire est attribué à la femme lorsque le nationalisme vire au communautarisme ; elle est alors perçue comme la représentante de l'identité et de l'honneur de la communauté qu'il s'agit de préserver des attaques des autres communautés. Comme l'écrit Butalia : « If colonialism provided Indian men the rationale for constructing and reconstructing the identity of the Hindu woman as (...) the good, middle-class Hindu wife and mother, supporter of her men, Independence, and its dark 'other,' Partition, provided the rationale for making women into symbols of the nation's honour. » (Butalia, 152)

De ce fait, alors que les femmes sont considérées comme les représentantes de l'honneur du groupe, elles deviennent les cibles privilégiées des attaques et des contre-attaques communautaires pendant lesquelles elles sont enlevées et violées afin de les déshonorer elles-mêmes ainsi que leurs protecteurs. Comme l'écrivent Menon et Bhasin : « Women's sexuality symbolises 'manhood ;' its desecration is a matter of such shame and dishonour that it has to be avenged. Yet, with the cruel logic of all such violence, it is

women ultimately who are most violently dealt with as a consequence » (Kamla et Bhasin, 43).

Plus loin, et c'est bien là ce qui fait des femmes des victimes à part pendant la partition, elles ont aussi été sujettes aux violences de leur propre communauté du fait de ce mode de pensée. Si certaines femmes se sont suicidées de plein gré pendant les affrontements, d'autres ont été contraintes de se donner la mort et d'autres encore ont été exécutées sommairement par leurs proches afin de préserver l'honneur de la communauté. On citera à ce propos le témoignage d'une survivante, Durga Rani, avec qui Menon et Bhasin se sont entretenues :

In the villages of Head Junu, Hindus threw their young daughters into wells, dug trenches and buried them alive. Some were burnt to death, some were made to touch electric wires to prevent the Muslims from touching them. We heard of such happenings all the time after August 16. We heard all this. (Menon et Bhasin, 32)

De la même façon, une fois que les femmes ont été violées, leurs proches sont souvent réticents à les accueillir tant elles représentent le rappel constant de la pollution de leur famille et de leur communauté. Elles sont ainsi rejetées à leur retour :

We saw many who had been raped and disfigured, their faces and breasts scarred, and then abandoned. They had tooth-marks all over them. Their families said, 'How can we keep them now? Better that they are dead.' Many of them were so young – 18, 15, 14 years old – what remained of them now ? Their 'character' was now spoiled. One had been raped by ten or more men – her father burnt her, refused to take her back. (...) I saw it all – mothers telling their daughters they were ruined, bemoaning their fate, saying it would have been better if they hadn't been born. (Menon et Bhasin, 32)

Comme l'écrit donc Sangeeta Ray : « Rape leaves woman with the 'choice' of committing suicide so that she can be accommodated within the narrative of the nation as a legitimate and pure – albeit dead – citizen. Those who survive rape are refused entry into the domestic space of the new nation » (Ray, 74).

Finalement, après l'enlèvement de dizaines de milliers de femmes, les gouvernements de l'Inde et du Pakistan, sous la pression des familles, lancent un programme de rapatriement des femmes enlevées par les membres des autres communautés²¹. Si celui-ci a contribué à sauver nombre de femmes des mains de leurs ravisseurs, il semble également avoir été inspiré par le désir de réaffirmer la capacité de la communauté à défendre ses femmes, et ce même au prix d'avoir à les forcer à revenir

²¹ Un traité international fut signé dès décembre 1947. Il devint alors une loi en 1949, *The Abducted Persons Recovery and Restoration Act*, dont la validité s'étend jusqu'en 1957. En tout, quelque 30,000 femmes seront rapatriées par la police et par un grand nombre d'assistantes sociales engagées par l'État (Butalia, 140)

contre leur gré. En effet l'opération ne leur laissait pas choisir leur pays, si elles avaient été enlevées elles devaient être rapatriées, et il faut dire que nombre d'entre elles s'opposaient à cette décision. Il faut rappeler que la loi prévoyait qu'elles laissent leurs enfants derrière elles, et nombre de femmes ont eu le temps de reconstruire leur vie en dix ans. Aussi étrange que cela puisse paraître, certaines d'entre elles auraient même tissé des liens avec leur ravisseur ou avec celui à qui elles ont été revendues. D'autres auraient simplement été réticentes à retourner dans leur famille, où elles seraient sûrement traitées comme des femmes déchues, polluées par l'autre communauté. Butalia en conclut donc :

The women had to be brought back, they had to be 'purified' (and this meant that they had to be separated from their children, the 'illegitimate' products of their 'illegitimate' unions), and they had to be relocated inside the family and the community. Only then would moral order be restored and the nation made whole again, and only then (...) would the emasculated, weakened manhood of the Hindu male be vindicated. (Butalia, 150)

Aujourd'hui l'histoire officielle de l'Inde comme du Pakistan passe entièrement sous silence ces événements. Jusqu'à récemment même les historiens les plus sérieux n'en faisaient pas mention (Butalia, 5-6). Dans la mémoire populaire, l'idéologie patriarcale qui légitime ces violences passées semble toujours présente, et les familles parlent avec honte de l'enlèvement d'une de leurs proches et avec fierté de leur suicide. Lors des commémorations populaires de l'événement on considère aussi souvent la mort des femmes aux mains de leurs proches comme un sacrifice noble, ne remettant donc pas en question la logique qui fait de la femme la seule à être sacrifiée et passant sous silence l'exécution de certaines d'entre elles (Butalia, 217). Ce sont ces représentations qu'il s'agit d'analyser afin d'exposer à la fois les violences abusives du passé et l'idéologie qui les sous-tend. Le but est ainsi de mettre à jour une forme de domination patriarcale qui s'exerce toujours sur la femme par le biais de récits qui légitiment sa victimisation.

Mais en s'opposant ainsi à ces idéologies on ne propose néanmoins pas que la femme n'est qu'une victime. En effet, il faut ajouter que certaines femmes ont aussi pris part aux violences, souvent déguisées en hommes (Kamra, 143). Cette aspect est souvent oublié dans les travaux historiographiques sur la partition, ainsi que l'écrit Karma: « why, (...) do those interested in gendering the Partition not deal with the fact that many women participated in violent acts ? Accounts that testify to atrocities committed by women are extremely rare » (Kamra, 142). Le problème semble être tout autant philosophique qu'empirique. Comme l'écrit Zarkov dans un article théorique sur la représentation du rôle des femmes pendant la guerre : « instead of assuming the presence of either agency or

victimization, a feminist studying a violent conflict should rather ask (...) what other narratives of women's and men's positioning within the war there are, and how they are obscured and denied.» (Zarkov, 227) Se référant aux travaux féministes sur les génocides de Serbie comme à d'autres événements, celle-ci montre que trop souvent ces études se basent sur ce qu'elle nomme: « essentialized notions of feminine-cum-maternal care and peace-loving as their starting points » (215). Ce faisant elles se voilent la face sur la façon dont les femmes, bien que souvent victimes, perpétuent également des atrocités. S'il faut être prudent avant de faire un tel procès aux ouvrages cités plus haut, le silence qu'ils imposent sur cet aspect reste troublant.

Plus loin, et c'est là une question qui a reçu considérablement plus d'attention, il s'agit de ne pas représenter les femmes comme uniquement des victimes qui seraient incapables de contester leur domination, ou encore d'exagérer leur résistance. A ce propos Bodh Prakash écrit que la résistance n'était pas forcément physique mais psychologique alors que la femme remet en question le traitement auquel elle a été soumise :

Strategies of resistance to patriarchal exploitation varied, depending on individual contexts. And not all women resisted. But those who do, begin a journey towards self-definition that attempts to shed generations of patriarchal orientation. Frightened and violated to begin with, they go on to condemn the barbarity of violence, sympathize with other victims and become aware of their own selves as women and as victims. The exercise of their agency results in the construction of the female subject's self. (Bodh Prakash, 123)

Chapitre 8 – L'indépendance et les marges de la nation

Il s'agit tout d'abord de déterminer comment et dans quelle mesure les romans remettent en question la marginalisation de certains groupes au sein de la nation au moment de l'indépendance.

L'Inde rurale dans Train to Pakistan

Le roman de Khushwant Singh refuse de célébrer l'indépendance comme l'accession de la colonie toute entière à la liberté. En se concentrant sur le village fictif de Mano Majra il indique plutôt la marginalisation d'une population rurale qui ne perçoit pas l'indépendance comme un événement libérateur. En effet, lors d'une conversation entre Iqbal et les personnages influents du village, ces derniers semblent défendre les Britanniques plus que le mouvement nationaliste et ils restent persuadés que l'indépendance n'affectera pas leur situation et celle des paysans au sein de l'Inde et du Pakistan :

Iqbal tried to take the offensive. 'Why don't you people want to be free ? Do you want to remain slaves all your lives ?'
After a long silence the lambardar answered : 'Freedom must be a good thing. But what will we get out of it ? Educated people like you, Babu Sahib, will get the jobs the English had. Will we get more land or more buffaloes ?'
'No ;' the Muslim said. 'Freedom is for the educated people who fought for it. We were the slaves of the English, now we will be slaves of the educated Indians – or the Pakistanis.' (TP, 48)

De ce fait, le texte s'oppose aux récits qui présentent les paysans comme inclus dans le mouvement d'indépendance et représentés par ses grands partis politiques. En effet les villageois ne se sentent que très peu concernés par l'idée d'une Inde ou d'un Pakistan libre. On rappellera par exemple le commentaire de l'inspecteur au début du roman, bien que celui-ci exagère quelque peu puisque les villageois parlent parfois de politique : « I am sure no one in Mano Majra even knows that the British have left and the country is divided into Pakistan and Hindustan. Some of them know about Gandhi but I doubt if anyone has ever heard of Jinnah » (TP, 23). En représentant une telle déconnection entre les préoccupations d'une Inde rurale défavorisée et les affaires politiques réservées à une élite professionnelle éduquée, le texte semble se rapprocher des idées de l'école historiographique subalterne, dont le fondateur affirme :

Parallel to the domain of elite politics there existed throughout the colonial period another domain of Indian politics in which the principal actors were not the dominant groups of the indigenous society or the colonial authorities but the subaltern classes and groups constituting the mass of the labouring and the intermediate strata in town and country – that is, the people. This was an *autonomous* domain, for it neither originated from elite politics nor did its existence depend on the latter. (Guha, 4, italiques dans le texte)

Néanmoins, si les habitants ne se sentent pas concernés par les tribulations de la politique nationale, ils ne sont pas moins conscients de la relation de domination qui les relie aux élites. Face à ce statut défavorisé ils restent entièrement passifs : à aucun moment le texte ne fait état des actions, ni même de la volonté des paysans à se rebeller. Lorsqu'Iqbal tente de les pousser à la révolte ils changent de sujet et ne semblent que peu intéressés. On en revient donc au préjudice qui peut s'immiscer dans la représentation du subalterne face au pouvoir. Il s'agit, comme on l'a dit plus haut, d'éviter de représenter le dominé comme un sujet passif, entièrement déterminé par une domination qui l'éteint et le réduit au silence. C'est à ce propos qu'un critique écrit notamment : « Mano Majra is in fact a symbol of staticity, immobility and passivity. (...) The Mano Majrans remain passive spectators to the whole scene of the pre-independent [sic : pre-independence] movement » (Swain, 118).

Mais il s'agit tout de même de nuancer ce propos et de ne pas trop vite arriver à la conclusion que *Train to Pakistan* fait taire la résistance du subalterne. En effet, le simple fait que les villageois soient conscients de leur domination et qu'ils expriment leur mécontentement, comme on a vu que Meet Singh et Imam Baksh le faisaient, révèle une certaine forme de résistance même si elle reste limitée à la parole. De plus, si ce sentiment d'injustice ne se transforme pas en action, ce n'est pas seulement du fait de la passivité des villageois et de leur incapacité à se défendre ; le roman semble aussi indiquer que cet état de fait est aussi dû à l'impuissance des activistes communistes à mobiliser la population du fait de l'incompatibilité entre leur doctrine marxiste et le mode de pensée des habitants. En effet, lorsqu'Iqbal tente de pousser les villageois à la révolution, ceux-ci semblent plus méfiants face à l'athéisme des communistes qu'à leur projet de redistribution des richesses :

'If you want freedom to mean something for you – the peasants and workers – you have to get together and fight. Get the bania Congress government out. Get rid of the princes and the landlords and freedom will mean for you just what you think it should. More land, more buffaloes, no debts.'

'That is what that fellow told us,' interrupted Meet Sing, 'that fellow... Lambardara, what was his name ? Comrade something-or-other. Are you a comrade, Babu Sahib ?'

'No.'

'I am glad. That comrade did not believe in God.' (...)

'If we have no faith in God then we are like animals,' said the Muslim gravely. (TP, 48, mes italiques)²²

De la même façon, alors que Meet Singh adopte une conception essentialiste de la criminalité, attribuant les actions de Juggut Singh à sa nature profonde, Iqbal la conçoit de façon matérialiste : ce sont les conditions économiques et politiques qui poussent l'homme au crime :

'You have seen the world and read many books, but take it from me that a snake can cast its slough but not its poison. This saying is worth a hundred thousand rupees.' (...)
'There is no crime in anyone's blood any more than there is goodness in the blood of others,' answered Iqbal waking up. This was one of his pet theories. 'Does anyone ever bother to find out why people steal and rob and kill ? No ! They put them in jail or hang them. (...) No, Bhaiji, criminals are not born. They are made by hunger, want and injustice.' (TP, 42)

Le roman semble ainsi mettre constamment en parallèle Iqbal avec son éducation étrangère et ses idéaux socialistes d'un côté, et les villageois pour qui ce mode de pensée reste étranger de l'autre. Au final, Iqbal semble résigné : « Iqbal had wearied of talking to people like Meet Singh. They did not understand. He had come to the conclusion that he did not belong » (TP, 42). Iqbal est ainsi incapable de franchir la distance qui le sépare des habitants et de les convaincre de le suivre dans son projet de révolution socialiste²³.

Finalement, si les paysans se présentent comme opprimés, esclaves des Britanniques et de la classe professionnelle comme le dit l'Imam Baksh, il n'en reste pas moins que leur village est présenté comme une véritable utopie rurale. Si l'on reste conscient que l'on souligne ici une certaine incohérence au sein du texte, on pourrait suggérer que les villageois n'ont au fond que peu de raisons de se révolter. En effet on a vu que les habitants vivaient dans une harmonie presque parfaite entre eux, avec la nature et les dieux. De plus, leur travail aux champs est loin d'être pénible et laborieux ; ils se contentent aisément des fruits de leur culture et ponctuent leur activité de longs moments de détente et de confort :

²² Il faut préciser qu'à aucun moment les termes « communiste, » « socialiste, » ou « marxiste » ne sont employés dans le texte pour désigner Iqbal ou des autres militants. Néanmoins l'analogie est claire dans ses discours révolutionnaires comme dans et le nom du parti politique auquel il est affilié : People's Party (TP, 78).

²³ En présentant ainsi la pensée socialiste comme peu sensible à la culture des habitants des pays colonisés le roman se rapproche des opinions de certains critiques postcoloniaux. Selon eux, puisque le marxisme est fondé sur l'objectif du progrès par la science, la rationalité et le sécularisme, il considère souvent les croyances des peuples colonisés et décolonisés comme irrationnelles et régressives. On citera par exemple Prakash : "[The Marxist's] mode-of-production narrative merged imperceptibly with the nation-state's ideology of modernity and progress. This congruence meant that while championing the history of the oppressed classes and their emancipation through modern progress, the Marxists found it difficult to deal with the hold of 'backward' ideologies of caste and religion." (Gyan Prakash, 1477).

As the midday express goes by, Mano Majra stops to rest. Men and children come home for dinner and the siesta hour. When they have eaten, the men gather in the shade of the peepul tree and sit on the wooden platforms and talk and doze. Boys ride the buffaloes into the pond, jump off their backs, and splash about in the muddy water. Girls play under the trees. Women rub clarified butter into each other's hair, pick lice from their children's heads, and discuss births, marriages, and deaths. (TP, 7)

Qu'ont-ils donc à envier aux élites à qui ils font référence ? Si ces derniers occupent les meilleurs postes et tiennent les reines du pays, les habitants ne semblent pas moins heureux dans leur village. Ainsi, pour revenir à notre argument général, si le roman ne s'attache pas à représenter la rébellion des paysans de Mano Majra, il ne fait pas non plus taire leur résistance pour les représenter comme passifs. Ils sont conscients de leur statut et leur manque de mobilisation est aussi dû à leur déconnexion d'avec la pensée des militants marxistes. De plus, il semblerait qu'il n'est nul besoin pour eux de se rebeller contre leur condition car, bien qu'ils se présentent comme dominés, ils sont aussi heureux dans leur village.

En représentant ainsi les inégalités de pouvoir entre les villageois et les élites et en rendant compte de leur résistance, bien qu'elle soit limitée, le texte effectue une tâche que certains critiques croient, encore une fois, être réservée au roman postmoderne. A cet effet, on a vu plus tôt que certains critiques tels que Sharmani Gabriel considèrent que les procédés narratifs du roman réaliste l'empêchaient de rendre compte de la diversité religieuse de l'Inde et réinscrivaient trop souvent une identité nationale totalisante et exclusive. Son argument s'étend aussi à la représentation des inégalités sociales : pour ne pas réinscrire l'idée d'une Inde homogène où les individus seraient tous sur un pied d'égalité le roman devrait adopter le mode de représentation postmoderne fragmenté. Trop souvent, selon lui, le roman réaliste ne laisserait pas les marginalisés exprimer l'exclusion dont ils sont victimes car il tendrait toujours à l'unification des différentes voix qui coexistent en son sein :

In the context of nation-building in India, the post-independence novel in English, modelled predominantly on the European realist mode, has played a crucial role in the construction of a national imagination and in the production and consolidation of knowledge about the nation. The linear mode of representation of the realist novel served nationalist aims *by creating the illusion of a homogeneous identity that elided the material disparities and differences that existed among them.* (Gabriel, 92, mes italiques)

Que le roman réaliste ait été utilisé à ces fins ou non, il semble clair que ce n'est pas le cas de *Train to Pakistan*. Le récit concentre sur ceux qui sont à la fois exclus du pouvoir et bien souvent exclus des représentations du passé. Il relaye leur voix par le biais du

dialogue et des commentaires du narrateur omniscient. A l'inverse, dans *Cracking India*, la narratrice fait elle-même partie des marginalisés dont il est question et c'est donc directement de leur point de vue qu'elle exprime leur domination. En d'autres termes, son point de vue s'articule directement des marges de la société et on peut ainsi le considérer, à l'instar de Didur, comme « décentré » (Didur, 71). Encore une fois, établir une dichotomie quant à la capacité des deux grands modes de représentation du roman à contester les abus de mémoire sur la partition semble plus paralyser que faire avancer la réflexion²⁴.

Les Parsis dans Cracking India

Dans le roman de Sidhwa, Lenny représente l'indépendance et la partition de l'Inde du point de vue des marges de la société coloniale puisqu'elle fait partie de la communauté parsie. Ici, l'argument selon lequel la ligne entre les dominants et les dominés n'est pas toujours claire prend tout son sens. Effectivement, *Cracking India* expose la façon dont cette communauté est à la fois une élite privilégiée qui bénéficie d'une relation étroite avec les colons et une minorité vulnérable qui se voit mise en danger par l'arrivée de l'indépendance et de la partition. Le texte montre donc les parsis comme tenants du pouvoir mais aussi toujours susceptibles d'en être totalement exclus, et c'est cette exclusion au sein de la nation que l'histoire officielle se refuse à rappeler, au même titre que celle de nombre d'autres groupes plus catégoriquement dominés.

Ainsi, dans les premières pages du roman, Lenny se souvient d'une réunion des parsis de Lahore pendant laquelle le colonel Barucha mettait l'accent sur le besoin de ne pas prendre position dans le conflit entre le colon et le mouvement nationaliste qui prend de l'envergure :

At the last community dinner, held on the roof of the YMCA building on the Mall, Colonel Barucha had cautioned (between the blood chilling whines of the microphone) : 'We must tread carefully... We have served the English faithfully, and earned their trust... So we have prospered ! But we are the smallest minority in India... Only one hundred and twenty thousand in the world. We have to be extra wary, or we'll be neither here nor there...' And then surmounting his uncharacteristic hesitancy, and in thunderous voice, he declaimed : 'We must hunt with the hounds and run with the hare !' (CI, 26)

²⁴ Quant au thème d'une représentation critique du subalterne, qui reste attentive à la façon dont il peut être dominant tout comme dominé, on peut ajouter que le texte ne représente aucune relation de pouvoir ou de domination au sein de Mano Majra. Bien qu'y ait des propriétaires terriens et des métayers, ils travaillent la terre ensemble, et à aucun moment leurs différences de statut ne sont présentées comme injustes ou reflétant une quelconque domination : « There are only about seventy families in Mano Majra, and Lala Ram Lal's is the only Hindu family. The others are Sikhs or Muslims, about equal in number. The Sikhs own all the land around the village; the Muslims are tenants and share the tilling with the owners » (TP, 4). De la même façon, si Ram Lal est bailleur de fonds il n'est jamais présenté comme un usurier par les villageois.

Les parsis sont donc présentés comme trop peu nombreux pour défendre leurs propres intérêts. Barucha dévoile à la fois les privilèges des parsis qui ont prospéré sous le règne des Britanniques et la fragilité de leur position alors que la possibilité de l'indépendance se fait sentir. Leur impératif est alors de faire en sorte d'être perçus ni comme des collaborateurs de l'impérialisme ni comme des nationalistes militants, sous peine de voir leur situation remise en question, voire même de se voir exclus. On pourrait donc s'accorder avec Didur, qui écrit : « [Lenny's] naïve view of the shifting political terrain around her discloses the opportunism and hypocrisy of the Parsi community's status in the colonial context, » mais il s'agit d'ajouter que cette stratégie est moins condamnée explicitement qu'exposée comme une solution pragmatique, bien qu'opportuniste et collaboratrice, au statut minoritaire et vulnérable de cette communauté (Didur, 78). On peut noter ici que les travaux historiographiques tels que ceux de Tanya Luhrmann arrivent à des conclusions similaires quant à la condition des parsis, qui semble bien avoir été à double tranchant. Alors que Luhrmann évoque les privilèges que les parsis ont acquis pendant la période coloniale en se présentant comme occidentalisés et en se dissociant du mouvement d'indépendance, elle note aussi qu'ils ont parfois été les victimes de violences du fait de leurs actions qui étaient perçues comme de la collaboration. En 1921, notamment, une émeute fit 53 morts chez les Parsis de Bombay alors que ceux-ci participent à une cérémonie en l'honneur du Prince de Galles que le Congrès avait choisi de boycotter dans le cadre du mouvement de non-coopération de 1920 à 1922 (Luhrmann, 124).

Plus tard, lors d'une deuxième réunion que Lenny décrit avec plus de détails, l'ensemble des parsis semblent avoir accepté de défendre la cause de l'indépendance qui paraît maintenant presque imminente. Alors que certains veulent prendre part au mouvement et faire valoir leurs intérêts, le colonel Barucha leur rappelle encore une fois leur condition de minorité et leur indique le danger qu'il y aurait à intervenir maintenant alors que le conflit de pouvoir se fait le plus sentir entre communautés religieuses et partis politiques :

'The Congress gangsters provoke the police and get rewarded with free board and lodging. It's a shame ! I propose that the Parsee Anjuman lodge a formal protest with the Inspector General of Police. Why should we be left out of everything ?' (...)
Colonel Barucha raises a restraining hand (...). '*Who's going to rule once we get Swaraj ? Not you,*' says the colonel, pointing a long and accusing finger at us as if we are harbouring sinful thoughts. 'Hindus, Muslims, and even the Sikhs are going to jockey for power : and if you jokers jump into the middle you'll be mangled into chutney !' (TP, 45, mes italiques)

Bien qu'aucun parti et aucun groupe religieux particulier ne soit visé, les parsis expriment encore une fois leur anxiété face à leur condition dans la future Inde, ou le future Pakistan post-colonial. Ce n'est pas seulement que ceux-ci risquent de perdre les privilèges dont ils bénéficiaient du fait de leur relation avec les autorités coloniales, mais aussi qu'ils ont peur d'être rejetés par la majorité qui obtiendra le pouvoir à Lahore. Si le colonel finit par convaincre son assemblée qu'ils parviendront à s'intégrer, ce n'est pas sans une certaine angoisse de leur part. L'un d'entre eux s'exclame notamment :

'Does it matter where we look or where we leap ?' enquires the impatient voice. 'If we're stuck with the Hindus they'll swipe our businesses from under our noses and sell our grandfathers in the bargain : if we're stuck with the Muslims they'll convert us by the sword ! And God help us if we're stuck with the Sikhs !' (CI, 46)

La discussion se termine d'ailleurs sur un avertissement : « don't try to prosper immoderately. And remember : don't ever try to exercise real power » (TP, 49). Ici encore, les parsis se révèlent donc anxieux d'être exclus par les mouvements nationalistes et impuissants s'il s'agit de défendre leurs propres intérêts. Mann a donc raison lorsqu'elle écrit : « the Ice-Candy Man exposes discontinuities in the national text that are too often glossed over in circumscribed, majority accounts of the Indian freedom movement as one that represented the interests of the populace as a whole vis-à-vis colonialism » (Mann, 73). Il faut bien rappeler, néanmoins, que les parsis restent une élite vulnérable contrairement aux paysans qui sont plutôt des subalternes, car aujourd'hui encore les parsis conservent une position relativement privilégiée au sein de l'Asie du Sud (Hinnels, 255-6).

On ajoutera finalement que si on n'a pas traité la question de la résistance du subalterne ici c'est parce qu'elle ne semble pas pertinente. Les Parsis de *Cracking India* ne sont pas opprimés au même titre que les paysans de *Train to Pakistan*, c'est plus d'une menace que d'une réelle oppression qu'il est question dans le roman de Sidhwa. Et face à celle-ci les Parsis sont plus impuissants que passifs. Ils décident d'opter pour la stratégie qui leur paraît la plus efficace : la neutralité.

Que ce soit les paysans dans *Train to Pakistan* ou les parsis dans *Cracking India*, les deux romans s'opposent donc aux récits qui font de l'indépendance la libération des colonisés dans leur ensemble et passent sous silence la marginalisation de certains d'entre eux. Ce faisant ils sont attentifs à représenter la voix du subalterne et son multiple positionnement en tant que dominant et dominé.

Chapitre 9 – La partition, la violence et les femmes

Il s'agira ici de se pencher sur la question de la représentation de la violence faites aux femmes et de leur résistance à l'oppression.

Les femmes et la violence

Bien qu'il n'en fasse pas l'un de ses thèmes principaux, le roman de Khushwant Singh évoque l'expérience des femmes pendant la partition. Ce faisant, il fait une fois encore usage du mode de représentation réaliste pour porter l'attention sur les oubliés de l'histoire officielle. Ainsi, le roman fait état de la violence entre communautés qui prend souvent les femmes pour cibles, et on a vu plus haut que le thème de la réaffirmation de l'honneur de la communauté religieuse par la violence était aussi traité. En effet on a noté que les soldats qui entraînent les villageois à la violence associent la vengeance des victimes sikhs, incluant les femmes, à la masculinité. Ils projettent ainsi d'enlever des femmes musulmanes :

'For each Hindu or Sikh they kill, kill two Mussulmans. For each woman they abduct or rape, abduct two. For each home they loot, loot two. For each trainload of dead they send over, send two across. For each road convoy that is attacked, attack two. That will teach them that we also play this game of killing and looting.' (TP, 142, mes italiques)

Mais dans ce passage l'association de la chasteté de la femme et de sa protection à son honneur et à celui de sa famille et de sa communauté religieuse n'est jamais rendue explicite.

Cette idéologie est en partie représentée plus tard au travers de Hukum Chand, qui considère le suicide des femmes qui tentent d'échapper à leurs ravisseurs comme un acte glorieux qui démontre leur pureté :

'Women killed their own children and jumped into wells that filled to the brim with corpses.'

'Harey Ram, Harey Ram,' rejoined Hukum Chand with a deep sigh. *'I know it all. Our Hindu women are like that : so pure that they would rather commit suicide than let a stranger touch them. We Hindus never raise our hands to strike women, but these Muslims have no respect for the weaker sex.'* (TP, 22)

En associant ainsi la mort à la pureté, Chand sous-entend que le viol est une forme de pollution dont la femme aurait à avoir honte. Pour citer Daiya, « [Chand] locks the 'Hindu woman' into a discourse where sexual violence is a form of 'dishonor :' a dishonoring which amounts to social death, and therefore supposedly makes the very victim – the

woman – of that violence desire physical death » (Daiya, 17). Alors que l'on attribue ce commentaire à Chand seulement et non à l'auteur implicite, Daiya suggère que le texte lui-même soutient une rhétorique analogue. Il fait donc mourir les femmes hindoues et sikhs qui ont été violées car leur survie au sein du texte rappellerait le déshonneur de ces groupes : « The novel's structure reinforces this symbolic violence done to the figure of the 'Hindu woman :' the Hindu and Sikh women who are raped die in the novel's account » (Daiya, 17). Bien qu'intéressante, cette opinion est contre-textuelle. En effet, rien n'indique que Sundari, la fille d'un des domestiques de Hukum Chand qui est violée peu après son mariage, serait morte après son viol (TP, 168). Seules les femmes que Chand évoque dans le passage cité ci-dessus se suicident avant d'être agressées.

Le roman de Bapsi Sidhwa se concentre bien plus sur l'expérience des femmes que celui de Khushwant Singh. On retrouve ici l'importance de la narration décentrée de Lenny, qui est elle-même à la fois une femme et une jeune fille, et qui restaure le rôle de la femme dans l'histoire. C'est du moins ce que certains passages qui contiennent des commentaires métafictionnels implicites semblent indiquer. On citera par exemple le moment où Oldhusband, le mari de Godmother, offre un carnet à Lenny pour son anniversaire :

I open the packet. It is an autograph book with colored pages, and it falls open on a yellow page with writing on it. I look at Oldhusband. He takes the book from my hand and reads aloud in resounding tones :
 'To my dear Lenny,
 The lives of *great men* all remind us
 How to make our lives sublime ;
 And departing leave behind us
 Footsteps on the sands of time''
 (...) 'Will you leave your footsteps on the sands of time ?' he asks. (CI, 152)

Bien que le livre en question soit un « autograph book, » destiné à recueillir des signatures et des mots d'amis, et qu'il n'est pas certain qu'elle l'ait utilisé pour écrire *Cracking India*, on ne peut s'empêcher de penser que Lenny laisse une trace du passé au travers de son récit, et que cette fois c'est la trace d'une femme qui reste imprimée dans les sables du temps. Le dialogue suivant entre le colonel Barucha et un Parsi a une fonction similaire :

'Do you think it was easy to be accepted into a new country? No !' he booms. 'Our forefathers were not given permission even to disembark !'
 'What about our foremothers?' someone enquires.
 (...) '*Our forefathers and foremothers* waited for four days, not knowing what was to become of them.' (CI, 47, mes italiques)

Ce passage pousse à la comparaison du récit de Barucha avec celui de Lenny, qui place les femmes au cœur de l'histoire.

C'est au travers de ce point de vue que le récit de Lenny expose et dénonce la victimisation des femmes pendant la partition. Plus que de représenter les violences entre communautés, son récit se concentre sur les femmes violées rejetées par leur famille et leurs proches et problématise le mode de pensée qui le motive. A ce propos on s'opposera aux opinions d'Ambreen Hai qui maintient, tout comme Daiya à propos de *Train to Pakistan*, que le texte lui-même prône une idéologie patriarcale et considère que le viol de la femme mène à son déshonneur et à celui de sa communauté. Elle déduit cette conclusion du fait que ce sont uniquement les femmes issues de classes populaires qui sont violées, le viol des femmes originaires d'un milieu aisé ne serait donc pas représenté au sein du texte parce qu'il serait trop honteux : « this silence about certain kinds of violation, for one thing, acquiesces to, indeed, reinforces, the cultural system that dictates that rape signifies a woman's shame and the dishonor of her male protectors » (Hai, 401). Si Hai attire ici notre attention sur les ambiguïtés du texte, son argument reste peu sensible à la façon dont Lenny, de son point de vue innocent, interroge, tente de comprendre, et remet en question l'exclusion des femmes qui ont été violées.

Ainsi, alors qu'un camp de réfugiées pour les femmes qui ont été enlevées et rapatriées est installé à l'arrière de la maison adjacente à la sienne, Lenny se demande à quoi sert cette nouvelle installation au dispositif sécuritaire impressionnant. Ce faisant elle révèle le caractère carcéral tout autant que défensif du camp :

There are mysterious developments afoot in the servant's quarters behind the Hindu doctor's house paralleling ours. The courtyard has been walled off and a very tall and burly Sikh with curling hair on his legs stands guard outside a high, tin-sheet gate, criss-crossed with wooden beams. There is a padlock the size of a grapefruit on the gate, and a large key hangs from the steel bangle on the Sikh's wrist. (...)
We assume it's a women's jail, even though the women look innocent enough. (CI, 201, mes italiques)

Il semble donc que ces femmes soient autant protégées du monde extérieur que tenues à distances et emprisonnées comme si elles avaient elles-mêmes commis une faute. Plus tard, bien décidée à comprendre qui sont ces femmes qu'elle entend pleurer la nuit, elle demande des explications à Hamida qui lui dit que ce sont des femmes déchues, tout comme elle – « fallen women » (CI, 226). Lenny ne comprend toujours pas et se tourne vers Godmother qui finit par lui expliquer. C'est alors que Lenny s'interroge et remet en

question ce qu'elle perçoit comme une injustice, comme le rejet d'une personne qui a déjà été traumatisée pour une faute qu'elle n'a pas commise :

'Hamida was kidnapped by the Sikhs,' says Godmother seriously. On serious matters I can always trust her to level with me. 'She was taken away to Amritsar. Once that happens, sometimes, the husband – or his family – won't take her back'
'Why ? *It isn't her fault she was kidnapped !*'
'Some folk feel that way – they can't stand their women being touched by other men.'
It's monstrously unfair : but Godmother's tone is accepting. (CI, 227)

Par la suite Lenny ne parvient pas à trouver une quelconque justice dans cette logique et n'arrive donc pas à la comprendre. Elle n'arrive à l'appréhender qu'en la comparant à manière dont les oiseaux tuent leurs petits s'ils portent l'odeur d'un autre et en se disant qu'il s'agit d'une pratique qu'on ne peut saisir que si l'on accepte qu'elle existe sans en chercher les raisons :

I think of what Himat-Ali-alias-Hari once told me when I reached to lift a tiny sparrow that had tumbled from its nest on our veranda.
'Let it be,' he'd stopped me. 'The mother will take care of it. If other hands touch it, the other sparrows will peck it to death.'
'Even the mother ?' I asked.
'Even the mother !' he'd said
It doesn't make sense – but if that's how it is, it is. (CI, 227)

En articulant ainsi le point vue de Lenny qui se braque face à une logique qui lui semble incompréhensible parce qu'injuste, le récit remet donc bien en question l'ostracisme dont sont victimes les femmes violées.

Au-delà de l'oppression des femmes pendant la partition, *Cracking India* s'attache également à représenter leur condition avant que les tensions communautaires ne se fassent sentir. Si celles-ci semblent bien vivre une vie heureuse à Lahore, le texte fait régulièrement mention de la violence à laquelle elles sont soumises. Ainsi, Lenny rend compte des actions de Ice-candy-man qui tente régulièrement de faire passer ses pieds sous le sari d'Ayah pour la toucher :

Things love to crawl beneath Ayah's sari. Ladybirds, glow-worms, Ice-candy-man's toes. (...). Sometimes a toe snakes out and zeros in on its target with such lightening speed that I hear of the attack only from Ayah's startled 'Oof.' Once in a while I preempt the big toe's romantic impulse and, catching it mid-crawl or mid-strike, twist it. It is a measure to keep the candy bribes coming. (CI, 28)

Le ton du passage reste léger, Lenny prend la chose comme un jeu et tente d'intercepter les attaques d'Ice-candy-man qui sont décrites dans un vocabulaire presque militaire. Néanmoins, les orteils d'Ice-candy-man peuvent également être considérés comme des

symboles phalliques et cet acte préfigure donc le viol d'Ayah. Plus tard, Ice-candy-man n'hésite pas à soulever Adi par les pieds et à menacer Ayah de le laisser tomber si elle n'accepte pas d'aller au cinéma avec lui (CI, 52). De la même façon, Imam Din tente aussi de se rapprocher d'Ayah et de la toucher contre sa volonté (CI, 67). Ayah n'est pas la seule à être ainsi agressée. Effectivement, Lenny sous-entend aussi que son père trompe sa mère et la bat :

Sometimes I hear Mother say, 'No, Jana ; I won't let you go ! I won't let you go to her !'
Sounds of a scuffle. Father goes anyway. Where does he go in the middle of the night ?
To whom ? Why... when Mother loves him so ? Although Father has never raised his hands to us, one day I surprise Mother at her bath and see the bruises on her body. (CI, 224)

Même Lenny n'échappe pas à ce traitement. En effet Cousin tente à plusieurs reprises de l'agresser sexuellement (CI, 243-4, 252-3) et il sous-entend même qu'un jour il la violera. Après que Lenny lui raconte sa visite dans le quartier où Ayah réside avec Ice-candy-man, Cousin lui dit :

'Is that all ?' Cousin appears disappointed, and at the same time mollified. 'You would have a lot more if you'd gone there after dark'
'Like what ?' I say, feeling that either he is deliberately aggravating me, or we are at cross purposes.
'Girls dancing and singing – and amorous poets. And you would have been raped.'
'What's that ?'
(I never lean, do I ?)
'I'll show you someday,' says Cousin giving me a queer look.' (CI, 277)

Bien qu'Ayah seule soit enlevée et violée, on peut donc s'accorder avec Mitra qui va jusqu'à suggérer que le roman présente les agressions dont les femmes ont souffert pendant la partition comme l'accentuation des violences déjà presque permises en temps normal :

The novel suggests that Punjabi society, even in a state of pre-Partition 'normalcy,' relatively untinged by communal conflict, was suffused with violence, particularly that directed against women, and thus what occurred during the Partition was not an aberration but merely a re-contextualization or a re-calibration of an already familiar phenomenon. (Mitra, 25)

Bien que l'un comme l'autre de nos deux romans représentent et remettent en question le traitement des femmes pendant la partition comme dans leur vie 'normale' avant l'apparition des tensions, tous deux laissent aussi de côté d'autres aspects de leur expérience pendant les événements de 1947. Comme on l'a dit plus haut, on ne peut s'attendre à ce que les romans soient exhaustifs car tout récit est inéluctablement sélectif, mais il s'agit tout de même de constater leurs oublis et leurs limites. Ainsi, ni *Train to*

Pakistan ni *Cracking India* ne semblent réellement problématiser les dangers de l'association entre la chasteté des femmes et leur honneur, celui de leur famille et celui de leur communauté. On a déjà défendu cet argument plus haut à propos du roman de Khushwant Singh, et dans *Cracking India*, si Godmother explique à Lenny que certaines familles refusent d'accueillir leurs femmes si elles ont été violées, elle ne va pas jusqu'à en noter la cause plus profonde. En ce sens, aucun des deux romans ne va jusqu'à faire une critique approfondie du système social qui motive les violences qu'ont subies les femmes pendant la partition comme certaines historiennes féministes se sont engagées à le faire.

De plus, les deux romans passent aussi sous silence certaines conséquences de cette idéologie patriarcale. Aucun des deux romans ne mentionne l'exécution sommaire de certaines femmes par les membres de leur propre communauté, et souvent de leur propre famille. Dans *Train to Pakistan* Chand mentionne leur suicide mais pas leur meurtre. De la même façon, Lenny raconte comment les femmes de Pir Pindo décident de s'immoler mais ici encore le suicide n'est pas forcé et il ne reflète que le désir d'échapper à la violence :

They have been over the plan often enough recently. The women and girls will gather at the chaudhry's. Rather than face the brutality of the mob they will pour kerosene round the house and burn themselves. (...) The young men will engage the Sikhs at the mosque, and at other strategic locations, for as long as they can and give the women a chance to start the fire. (CI, 210)

De la même façon, dans aucun des deux romans, les rapatriements forcés ne sont mentionnés. Le roman de Singh ne mentionne pas le programme de rapatriement des femmes, alors que dans *Cracking India*, celui d'Ayah a lieu selon sa volonté : « I want to go to my family, » affirme-t-elle lorsqu'elle s'entretient avec Godmother (CI, 273).

Finalement, aucun des deux récits ne fait état de la participation des femmes aux violences. Les femmes de Mano Majra ne sont pas concernées par les tensions qui sévissent de toute façon pour la plupart en dehors du village, alors que dans *Cracking India* on a vu que la violence communautaire était associée aux hommes et à la masculinité tandis que la tolérance et l'entraide se voient attribuées aux femmes et à la féminité. S'il est vrai que Lenny participe aux tensions jusqu'à ce qu'elle soit choquée par la violence qui en résulte, la plupart des personnages féminins œuvrent pour la paix. Mother, tout comme Ayah, tentent tant bien que mal de calmer les esprits lorsque la dissension se fait sentir. Lenny les considère d'ailleurs comme des - « oil pourers, » en référence à l'expression : « to pour oil on troubled waters » (CI, 45). Hai a donc raison lorsqu'elle écrit que le texte manque de jugement critique face au rôle des femmes dans la violence :

In locating the work of postcolonial feminism in terms of traditionally understood and clearly demarcated roles of healing and restoration, Sidhwa leaves intact and unquestioned the binarism that insists that men are agents of violence, politics, and history, while women are either victims, witnesses, or healers.

La subalterne peut-elle parler ?

La question de la représentation de la voix et de la résistance des femmes face à leur oppression semble peu pertinente dans le cas de *Train to Pakistan*. En effet dans ce roman les personnages féminins principaux ne sont pas les victimes de violences patriarcales et le texte n'a donc pas à représenter leur réaction face au pouvoir²⁵. Dans *Cracking India*, en revanche, il semble plus y avoir matière à réflexion et la question a d'ailleurs reçu l'attention de quelques certains critiques comme Didur et Hai. On traitera d'abord de la résistance et de la « voix » des femmes dans leur vie de tous les jours pour ensuite passer à celles d'Ayah après son enlèvement.

Ainsi, avant la partition, Hai suggère qu'Ayah est considérée comme un objet sexuel par ses admirateurs et même par Lenny. En effet, elle maintient que cette dernière reproduit le regard que les hommes posent sur Ayah et qui a tendance à la réifier: « [Lenny's] repeated descriptions of Ayah's warm, fragrant, curvy body, her 'chocolate softness' and her 'beautiful 'kohl-rimmed eyes,' testify to a double vision that sees Ayah as the object of her own desire and as the object of desire of the men that Lenny observes » (Hai, 397). Face à ces regards chargés de désir qui la considèrent comme un objet, Ayah serait alors incapable d'affirmer son identité et sa volonté : « Ayah's servant body and her sexual accessibility make her available not only to surrounding men – over whom she can exert some semblance of power in coquetry and refusal – but also to Lenny's desires (which Ayah cannot withstand) » (Hai, 387). Il s'agit néanmoins de rappeler que si Lenny semble bien considérer qu'Ayah soit attirante, son supposé désir pour elle n'est jamais rendu explicite. De toute façon, face au regard de ses admirateurs qui tendent parfois à réifier sa personne, Ayah exerce bien plus qu'un semblant de pouvoir. Elle paraît plutôt profiter de sa situation et exercer un contrôle certain sur nombre de ses admirateurs. Ainsi, alors que Sharbat Khan l'aiguiseur de couteaux et le Chinaman qui vend des tissus courtisent Ayah, ce n'est pas seulement elle mais aussi toute la famille de Lenny qui bénéficient de leurs services :

²⁵ On peut simplement noter que Nooran résiste à la tentative de viol de Juggut Singh même si elle n'est pas à même de l'en empêcher et finit alors par se laisser faire. (TP, 35) De la même façon Haseena tente d'échapper à Chand qui veut avoir ses services pour lesquels il a payé. Quant à savoir si Haseena est une prostituée ceci reste ambigu.

Although Ayah had been allotted quarters, she dwells and sleeps in our house. Soon the tabletops, mantelpieces, sideboards and shelves in our rooms blossom with embroidered, bosky-silk doilies.

The attentions of Ayah's Pathan admirer also benefit our household. All our kitchen knives, table knives, Mother's scissors and paper-knife and Hari's garden shears and Adi's blunt penknife suddenly develop glittering razor edges. (CI, 82)

De la même façon, alors que Lenny apprend les codes de la séduction au travers des relations entre Ayah et ses admirateurs, elle comprend que ces derniers se disputent souvent ses faveurs, chose qu'elle exprime au travers de la métaphore suivante : « I learn fast. I gain Ayah's goodwill and complicity by accomodating her need to meet friends and relatives. (...) I learn of human needs, frailties, cruelties, joys. *I also learn from her the tyranny magnets exercise over metals* » (CI, 29, mes italiques). De plus, Ayah est à même de se défendre physiquement face aux multiples agressions de Ice-candy-man ou encore d'Imam Din que l'on a mentionnées plus haut. Lorsque Ice-candy-man va jusqu'à soulever Adi par les pieds et à menacer Ayah de le laisser tomber si elle n'accepte pas d'aller au cinéma avec lui, celle-ci le chasse de la propriété des Sethis à coups de sandales :

'Put him down at once, oye, badmash ! I will go to the cinema.'

Ice-candy-man carefully lowers Adi – face down and dribbling spit – on the grass.

Ayah deftly pulls off a sandal and, lunging wildly, strikes Ice-candy-man wherever she can. Ice-candy-man cowers ; and gathering his lungi above his knees, snatching up his slippers, manages to move out of her reach. Ayah chases him right out of the gate. (CI, 39)

Plus tard, elle n'hésite pas à brûler Imam Din avec une pince incandescente lorsqu'il essaie de la toucher à son insu :

'I'll never be too old to bother you,' murmurs Imam Din, sighing, pushing his hubble-bubble away and advancing from his corner on Ayah. Ayah whirls, tong-handed, glowing iron pointed at Imam Din.

'Arrey baba..., ' says Imam Din hunching his shoulders and holding his hands out defensively in front. 'I still haven't recovered from the last time you scarred me.' (CI, 59)

La mère de Lenny s'inscrit aussi dans une certaine forme de négociation du pouvoir avec son mari, bien que son influence soit plus limitée que celle d'Ayah sur ses admirateurs. Didur attire en effet notre attention sur un passage au début du roman pendant lequel la mère de Lenny tente d'attraper son mari pour qu'il lui donne de l'argent. Derrière le ton espiègle de ce qui apparaît comme un jeu se cachent des relations de pouvoir : comme le dit Didur : « In this scene, Lenny's mother is figured as exercising consensual agency to shore up her access to middle-class domestic security rather than challenge the

patriarchal and class conventions that govern her marital status » (Didur, 84). En effet, pour reprendre l'argument de Didur, la mère de Lenny est à même de contrôler les émotions de son mari: « Mother's voice teeters between amusement and a wheedling whine. She is a virtuoso at juggling the range of her voice and achieving the exact balance with which to handle father » (CI, 76). Néanmoins, si elle est une musicienne virtuose dans ce domaine, c'est le père qui reste chef d'orchestre : « Father has the knack of extracting the most talented performances from us all – and from all those who work for him » (CI, 76). De plus, il faut ajouter que contrairement à Ayah qui répond parfois à la violence par la violence, la mère de Lenny n'est jamais un tel danger pour l'autorité de son mari : « 'I won't let you go, Jana,' says Mother in a voice so tearfully childish that it cannot present a threat to Father's authority » (CI, 76).

Finalement, Lenny aussi résiste aux agressions de Cousin. Lorsque ce dernier tente de lui montrer en quoi consiste le métier de prostituée celle-ci se défend physiquement :

Ever ready to illuminate, teach and show me things, Cousin squeezes my breasts and lifts my dress and grabs my elasticized cotton knickers. But having only the two hands to do all this with he can't pull them because galvanized to action I grab them up and jab him with my elbows and knees, and turning and twisting, with my toes and heels. Becoming red in the face, Cousin lets me be. (CI, 253)

Et bien qu'elle ne semble pas autant en jouer qu'Ayah, Lenny est aussi à même de contrôler Cousin et de l'aider à chercher Ayah parce qu'il est amoureux d'elle.

Plus tard, lorsque les tensions de la partition se font ressentir et qu'Ayah en paie le prix en étant enlevée, violée, forcée à se prostituer et à se marier avec Ice-candy-man, sa capacité à résister au pouvoir patriarcal et à exercer une influence sur les hommes qui la désirent est considérablement réduite. Mais ceci ne veut pas dire qu'elle devient une victime entièrement passive comme Hai le suggère. Celle-ci maintient que le récit d'un viol doit contenir la reconstruction de la femme, de sa perception de soi, après le viol plutôt que de la présenter comme vaincue, entièrement détruite par cet acte. L'important c'est donc de s'opposer à l'idée que la femme est uniquement déterminée par la domination et la victimisation qu'on lui a imposé en présentant les choses ainsi :

representing the raped woman as one who becomes subject through rape rather than merely one subjected to its violation, structuring a post-rape narrative that traces her strategies of survival, and counting the cost of rape in terms more complex than the extinction of female selfhood in death or silence. (Hai, 403)

Elle écrit alors qu'il n'y a aucune place pour un tel récit dans *Cracking India* : « the narrative disallows any entry into [Ayah's] mind or feelings or consciousness, or her construction as a sentient subject » (404). Très clairement donc, « there can be no 'life after rape' or accession to subjecthood for Ayah in Sidhwa's text » (405). Plus loin, Hai écrit que Ayah ne résiste jamais d'elle-même à sa condition car c'est Godmother qui s'oppose à Ice-candy-man et lui fait reconnaître ses torts : « the power of speech, of making oneself subject, is shifted both from the victim and the perpetrator to rest finally with the self-righteous upper-class rectifier of violence » (400). En définitive, Ayah ne serait rien d'autre qu'une victime dont la vie est éteinte par le viol et qui ne sait plus (ou n'a jamais su) se défendre : « the narrative turns to silence and unspeakability after rape, positioning the absent Ayah as no more than the victim, the one who must be recovered by the subject of the narrative, but who cannot be the subject herself » (404).

Si l'argument de Hai est plus convaincant sur ce point, il importe tout de même de nuancer quelque peu son propos. Car si c'est bien Godmother qui prend la défense d'Ayah il faut aussi prendre en compte le fait que ce soit cette dernière qui la pousse à intervenir pour la ramener chez elle à Amritsar. Au départ Godmother semble plutôt lui conseiller de rester avec Ice-candy-man :

'What's happened has happened,' says Godmother. 'But you are married to him now. You must make the best of things. He truly cares for you.'
 'I will not live with him.' Again that coarse, rasping whisper. (...)
 'Does he mistreat you... in any way?' Godmother asks with uncharacteristic hesitancy.
 'Not now,' says Mumtaz²⁶. 'But I cannot forget what happened.' (CI, 273)

De plus, si Ayah reste pour la plupart silencieuse après son viol, le récit de Lenny ne bloque pas tout accès à sa conscience : on vient justement de voir qu'elle demandait à retourner chez elle. Il est vrai, en revanche, qu'Ayah se représente elle-même comme morte, éteinte après l'expérience qu'elle a subie et incapable de se reconstruire. La conversation citée ci-dessus se poursuit d'ailleurs ainsi :

'That was fated, daughter. It can't be undone. But it can be forgiven... Worse things are forgiven. Life goes on and the business of living buries the debris of our pasts. Hurt, happiness... fade impartially... to make way for fresh joy and new sorrow. That's the way of life'
 'I am past that,' says Mumtaz. '*I'm not alive.*' (CI, 273, mes italiques)

²⁶ Mumtaz est le nom qu'Ice-candy-man a attribué à Ayah après leur mariage en référence à Mumtaz Mahal, la femme du Shah Jahan qui lui a fait construire un mausolée après sa mort : le Taj Mahal.

Didur attire néanmoins notre attention sur la façon dont elle est décrite lorsqu'elle se présente pour la première fois à Lenny et à Godmother après son enlèvement :

Where have the radiance and animation gone ? Can the soul be extracted from its living body ? Her vacant eyes are bigger than ever : wide-opened with what they've seen and felt : wider even than the frightening saucers and dinner plates that describe the watchful orbs of the three dogs who guard the wicked Tinder Box witch's treasures in underground chambers. Colder than the ice that lurks behind the hazel in Ice-candy-man's beguiling eyes. (CI, 272)

Elle semble bien être vidée de son âme mais aussi emplie d'un sentiment de méfiance du fait de son expérience traumatisante : “[Ayah's] eyes are both ‘vacant’ and ‘wide-opened,’ empty yet all-seeing. Her new ‘watchful’ stance is a combination of detachment (...) and suspicion produced by the experiences she has had in Pakistan and those she will face in India.” (Didur, 93). C'est peut-être, après tout, le premier pas vers sa reconstruction, bien que celle-ci reste très limitée. Il s'agit aussi d'ajouter qu'il est bien sûr compréhensible qu'Ayah soit aussi atterrée après son expérience, mais on concèdera à Hai l'idée que, dans une certaine mesure, *Cracking India*, le texte semble bien limiter la voix et la résistance d'Ayah après son enlèvement.

Conclusion

L'objectif de cette étude était de situer *Train to Pakistan* et *Cracking India* en rapport à la mémoire collective de l'indépendance et de la partition de l'Inde et de les évaluer selon une eschatologie de la mémoire afin de déterminer s'ils pouvaient se effectuer un travail de remémoration bénéfique en Asie du Sud et au-delà. Dans le même temps, on a tenté de rester attentif au mode de représentation utilisé par chacun des deux romans afin de toujours rendre justice au processus de création littéraire qu'ils emploient. On s'est alors penché sur trois thèmes distincts : l'oubli, la guerre des mémoires, et le « pouvoir-savoir ». L'objectif était, tour à tour, de déterminer dans quelle mesure les romans remémoraient les violences et l'expérience sociale de la partition, contestaient les récits xénophobes et partisans pour favoriser la tolérance, et remettaient en question la domination de certains groupes plus ou moins marginalisés au cours de l'indépendance et la partition.

La conclusion est pour la plupart positive. Pour revenir sur chacun de ces points, on a vu que bien qu'ils ne soient pas exhaustifs, nos deux romans s'engagent à rappeler des violences qui sont trop souvent tues dans nombre de représentations du passé, que ce soit du côté de l'histoire officielle ou de l'historiographie. Ce faisant, ils s'emploient également à rappeler les actes d'entraide et de générosité et tendent à inscrire une mémoire relativement apaisée des violences passées, à l'inverse des premières représentations littéraires de l'événement. Néanmoins, alors que *Cracking India* attribue la responsabilité des violences aux personnages centraux du récit tels que Ice-candy-man, Butcher et même Imam Din, le roman de Khushwant Singh tend à externaliser la culpabilité hors du centre de son récit et à l'associer à des étrangers : à l'autre mais jamais à soi. On rappellera à ce propos que le village de Mano Majra est d'abord présenté comme une oasis de paix dans un désert de violences, que lorsque ses habitants prennent part au conflit ce n'est que sous l'influence de personnages extérieurs au village, et que même lorsqu'ils finissent par participer à l'attaque du train ils ne commettent jamais de violences. En cela *Train to Pakistan* se rapproche de nombre d'autres récits, que ce soit en historiographie ou dans la mémoire populaire, qui tendent à toujours vouloir tenir la violence à distance. A l'exception de cet aspect, chacun des deux romans s'engage donc dans un travail de remémoration que l'on a considéré comme important au travers de cette première partie. En effet celui-ci permet d'exercer le devoir de mémoire, qui se présente comme un devoir

que l'on a envers les victimes de ne plus jamais reproduire les horreur du passé, et de tenter de se confronter au passé pour surmonter le traumatisme qui lui est associé.

En ce qui concerne les récits qui font une lecture xénophobe et partisane de la partition, on a vu que de leur remise en question dépendait la réconciliation des mémoires, qui paraissent bien être en guerre. De plus, sans les bénéfices d'un travail de remémoration qui reste impartial, le ressassement traumatique qui s'attache à la partition ne peut être guéri et le devoir de mémoire ne peut pas non plus s'exercer. C'est en partie en faveur d'un tel travail que les romans représentent les événements de 1947. A l'inverse de certains survivants et surtout de leurs proches qui n'ont pas vécu la partition, *Train to Pakistan* et *Cracking India* condamnent tous deux la violence sectaire et les idéologies xénophobes pour valoriser la tolérance, l'entraide et la paix. La proposition d'un critique selon laquelle ils se baseraient sur une morale communautaire et associeraient les différentes communautés religieuses selon une hiérarchie de pouvoir reste à ce propos peu convaincante. Chacun des deux romans s'attache également à représenter la culpabilité partagée des différentes communautés religieuses dans les violences de la partition, à l'inverse de certaines commémorations officielles comme celle qui eut lieu en 2005 au Pakistan sous la présidence de Pervez Musharraf. Néanmoins, et ici c'est le roman de Sidhwa qui est en tort, le récit de Lenny semble se réinscrire dans le conflit des mémoires lorsqu'il s'agit du récit des divisions politiques qui précédèrent la partition. Elle ne s'autorise qu'à critiquer Gandhi et Nehru, qui sont donc figurés comme les responsables de la partition et de ses violences, les favoris de l'empire britannique qui obtiennent toujours ce qu'ils veulent alors que Jinnah, laissé pour compte, n'aurait été motivé que par un désir de justice. Si on a proposé que l'auteur implicite marque peut-être sa distance face à ce propos, on n'a fait que relever une ambiguïté du texte qui reste peu significative.

On a finalement porté l'attention sur les récits qui ne remettaient pas en question, ou qui légitimaient la domination ou l'exclusion de certains groupes pendant l'indépendance et la partition, des groupes restant d'ailleurs souvent défavorisés aujourd'hui. Ainsi, si l'on a vu que les représentations officielles de l'indépendance présentaient cet événement comme l'accession de l'ensemble de nation à la liberté, *Train to Pakistan* et *Cracking India* rappellent l'expérience des oubliés de ce récit qui n'ont pas forcément vécu les événements de 1947 comme une libération. *Train to Pakistan* se concentre en effet sur les paysans de Mano Majra qui ne se sentent pas concernés par le mouvement nationaliste puisqu'il ne bénéficie qu'aux élites. D'une façon légèrement différente, *Cracking India* attire notre attention sur le point de vue des parsis qui sont

moins des subalternes que des élites vulnérables parce que minoritaires. Ils n'ont en effet aucun moyen de pression pour faire valoir leurs intérêts au moment de l'indépendance, et risquent non seulement de perdre leur statut privilégié au sein de la société mais aussi de se voir exclus, voire exterminés s'ils tentent de s'imposer. Plus loin on a aussi traité de l'expérience des femmes pendant la partition, qui sont non seulement les victimes des violences des autres communautés religieuses mais aussi de celles de leur propre groupe religieux et même de leurs proches. Alors que l'histoire officielle, et même l'historiographie jusqu'à une période récente, passent ces événements sous silence, nos deux romans s'attachent à la remémorer. C'est surtout *Cracking India* qui problématise la victimisation de la femme, et ce non seulement en relation avec les violences de la partition mais aussi dans la vie de tous les jours avant que les tensions ne se fassent ressentir. En revanche, aucun des deux romans ne va réellement jusqu'à remettre en cause l'idéologie patriarcale qui sous-tend ces violences et encore une fois, ils ne sont pas exhaustifs. Dans cette dernière partie on s'est aussi attaché à la façon dont le récit se doit d'être critique lorsqu'il représente l'expérience des groupes dominés afin de représenter aussi la façon dont, bien que surtout exclus du pouvoir, il peuvent aussi en être les tenants. A propos de *Cracking India* la représentation des parsis à ce sujet est exemplaire, mais en ce qui concerne les femmes le texte manque de rappeler le rôle de celles-ci dans la perpétration des violences. Finalement, on s'est aussi penché sur la question de la voix et de la résistance du subalterne pour conclure que *Train to Pakistan* ne faisait pas taire celle des paysans, alors que dans *Cracking India* la résistance des personnages féminins, bien qu'importants au début du roman, est en partie éteinte lorsque l'on considère Ayah et son viol.

Au cours de ces trois axes on est souvent revenu sur la question du mode de représentation des romans. On a vu que contrairement à l'opinion de certains critiques, il ne s'agissait pas de considérer le roman postmoderne et le roman réaliste dans une relation de supériorité ou d'infériorité. Alors que *Train to Pakistan* adopte des procédés narratifs réalistes, *Cracking India*, bien que se rapprochant du récit autobiographique, possède certaines caractéristiques de la fiction postmoderne. Mais chacune de ces deux œuvres est à même de contester les récits abusifs de la partition, et ce au travers de leur mode de représentation respectifs. Alors que *Train to Pakistan* rappelle les atrocités de la partition d'un point de vue omniscient et cru, *Cracking India* utilise celui de Lenny, qui perd son innocence en même temps et à cause des violences dont elle est témoin. L'un comme l'autre des romans est à même de représenter et de valoriser la multiplicité culturelle,

contrairement aux opinions de certains critiques. Et finalement, alors que le narrateur de *Train to Pakistan* est attentif aux marginalisés, ceux qui sont exclus à la fois du pouvoir et des représentations du passé, *Cracking India* choisit comme narratrice une jeune fille qui fait elle-même partie de ces exclus.

A l'issue de ce travail, il apparaît donc bien qu'en relation avec nos trois thèmes de l'oubli, de la guerre des mémoires et du « pouvoir-savoir », nos deux romans remettent en question certains abus de mémoire tout comme ils sont sujets à d'autres. S'il s'agit d'évaluer leur rôle de vecteur de la mémoire collective comme on le proposait dans l'introduction, on dira qu'ils exécutent un travail de remémoration certain, et ce bien qu'ils connaissent aussi leurs limites, leurs oublis, et leurs dérives.

Sources

Singh, Kushwant. *Train to Pakistan*. 1956. Rpt. In *Memories of Madness: Stories of 1947*. New-Delhi: Penguin Books, 2002. 1-172.

Sidhwa, Bapsi. *Ice-Candy Man*. 1988. Rpt. *Cracking India*. Minneapolis: Milkweed Editions, 2006.

Bibliographie

(Ouvrages cités dans le corps du texte)

Alam, J and S. Sharma. 'Remembering Partition.' In *Seminar*. 461. (1998) : 93-103.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983.

Aziz, Kurshid Kamal. *The Pakistani Historian. Pride and Prejudice in the Writing of History*. Lahore: Vanguard Books, 1993.

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich Bakhtin. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.

Belliappa, K.C. 'The Elusive Classic: Khushwant Singh's *Train to Pakistan* and Chaman Nahal's *Azadi*.' In *The Literary Criterion*. 15.2. (1980): 62-73.

Bhabha, Homi K. 'DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation.' In *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990. 291-322.

Bhalla, Alok. 'Memory, History and Fictional Representations of the Partition.' In *Economic and Political Weekly*. 34. 44. (1999) : 3119-3128.

Bhatia, Nandi. 'How Long does Lahore Burn? History, Memory and Literary Representations of the Partition.' In *Pangs of Partition Vol II: The Human Dimension*. Eds. Settar S. and Indira B. Gupta. 191-208.

Bourke-White, Margaret. "In pictures: India's partition". BBC News. Sept. 2 <http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/pop_ups/06/south_asia_india0s_partition/html/1.stm>.

Brown, Judith M. *Modern India: The Origins of an Asian Democracy*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Butalia, Urvashi. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. Londres: C. Hurst & Co, 2000.

Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments*. In *The Partha Chatterjee Omnibus*. New-Delhi: Oxford University Press, 1999.

Copland, Ian. *India 1885-1947: The Unmaking of an Empire*. Harlow: Pearson Education, 2001.

Crane, Ralph J. 'Inscribing a Sikh India: An Alternative Reading of Khushwant Singh's *Train to Pakistan*.' In *Alternative Indias: Writing, Nation and Communalism*. Eds. Morey Peter and Alex Tickell. Amsterdam: Rodopi B.V., 2005. 181-196.

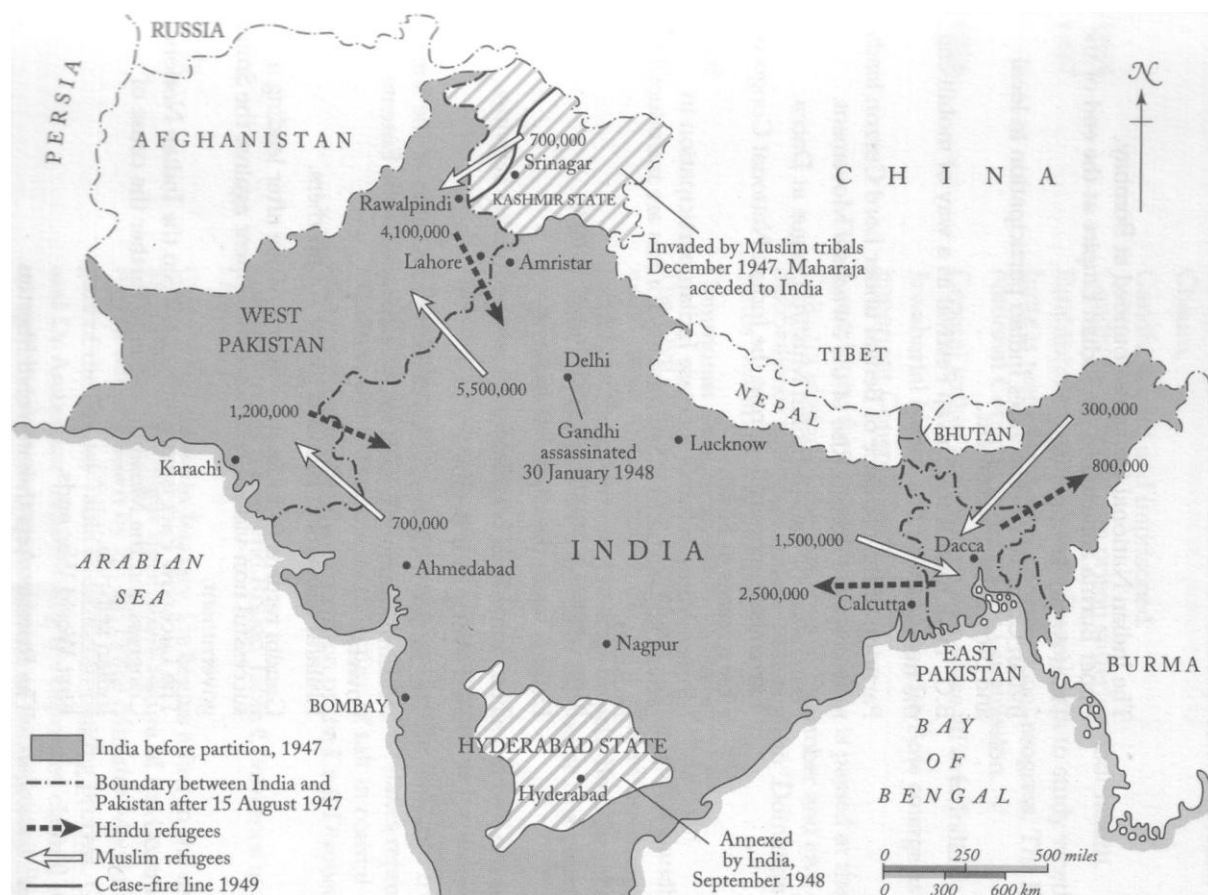
- Crane, Ralph J. *Inventing India: a History of India in English-Language Fiction*. Londres : Macmillan, 1993.
- Daiya, Kavita. 'Postcolonial Masculinity: 1947, Partition Violence and Nationalism in the Indian Public Sphere.' In *Genders*. 43. (2006) : 1-26.
- Delanty, Gerard and Patrick O'Mahony. *Nationalism and Social Theory: Modernity and the Recalcitrance of the Nation*. Londres: SAGE Publications Ltd, 2002.
- Dhawan, R.K. 'Khushwant Singh : The Man and the Writer.' In *Khushwant Singh: The Man and the Writer*. Ed. Dhawan, R.K. New-Delhi: Prestige Books, 2001. 11-22.
- Didur, Jill. *Unsettling Partition: Literature, Gender, Memory*. Toronto: University of Toronto Press Inc, 2006.
- Dorschner, Jon and Thomas Sherlock. 'The Role of History Textbooks in Shaping Collective Identities in India and Pakistan.' In *Teaching the Violent Past: History Education and Reconciliation*. Eds. Cole Elisabeth and A. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2007. 275-316.
- Francisco, Jason. 'In the Heat of the Fratricide : the Literature of India's Partition Burning Freshly (a Review Article).' In *The Annual of Urdu Studies*. 11 (1996) : 227-250.
- Gabriel, Sharmani Patricia. 'Imaginary Homelands and Diaspora : History, Nation and Contestation in Salman Rushdie's *The Moor's Last Sigh*.' In *Salman Rushdie: Critical Essays, Volume 2*. Eds. Mohit Kumar Ray and Rama Kundu. New-Delhi: Atlantic, 2006. 71-106.
- Guha, Ranajit. 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India.' In *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Ed. Ranajit Guha. New-Delhi: Oxford University Press, 1982. 1-8.
- Hai, Ambreen. 'Border Work, Border Trouble: Postcolonial Feminism and the Ayah in Bapsi Sidhwa's *Cracking India*.' In *Modern Fiction Studies*. 46. 2. (2000) : 379-426.
- Hasan, Mushirul. 'Partition Narratives.' In *Social Scientist*. 30. 7/8. (2002) : 24-53.
- Hinnells, John R. 'Parsis in India and the Diaspora in the Twentieth Century and Beyond'. In *Parsis in India and the Diaspora*. Eds. Hinnells, John R and Alan Williams. Oxon: Routledge, 2008.
- Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Londres: Routledge, 1988.
- Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism*. Londres : Routledge, 1989.
- Jalal, Ayesha. 'Secularists, Subalterns and the Stigma of 'Communalism': Partition Historiography Revisited.' In *Modern Asian Studies*. 30. 3. (1996) : 681-689.

- Jalal, Ayesha. *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*. Cambridge: Cambridge UP, 1985.
- Kamra, Sukeshi. *Bearing Witness: Partition, Independence, End of the Raj*. Calgary, University of Calgary Press, 2002.
- Khan, Yasmin. *The Great Partition: the Making of India and Pakistan*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Kumar, Krishna. *Prejudice and Pride: School Histories of the Freedom Struggle in India and Pakistan*. New-Delhi: Viking Penguin, 2001.
- Lee, Ying-chieh Fran. 'Representing Partition: Subaltern Studies, Bapsi Sidhwa's *Cracking India*, Deepa Mehta's *Earth*.' MA thesis. National Tsing Hua University, 2006.
- Loomba, Ania. *Colonialism / Postcolonialism*. 2nd ed. Londres : Routledge, 2000.
- Luhrmann, Tanya M. *The Good Parsi: the Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*. New-Delhi: Oxford UP, 1996.
- Mann, Harveen Sachdeva. "'Cracking India': Minority Women Writers and the Contentious Margins of Indian Nationalist Discourse.' In *The Journal of Commonwealth Literature*. 29. 71. (1994) : 71-94.
- Menon, Ritu and Kamla Bhasin. *Borders & Boundaries: Women in India's Partition*. New-Delhi: Kali for Women, 1998.
- Mitra, Madhuparna. 'Contextualizing Ayah's Abduction: Patterns of Violence against Women in Sidhwa's *Cracking India*.' In *ARIEL*. 32 (2001) : 12-47.
- Morey, Peter. 'Post-Colonial DestiNations: Spacial Re(con)figurings in Khushwant Singh's *Train to Pakistan* and Rohinton Mistry's *A Fine Balance*.' In *Fictions of India: Narrative and Power*. Edimbourg : Edinburgh University Press Ltd., 2000. 161-189.
- Nandy, Ashis. "Freedom Came With A Price". Times of India. Sept. 2 <http://timesofindia.indiatimes.com/Opinion/Editorial/LEADER_ARTICLE_Freedom_Came_With_A_Price/articleshow/2283484.cms>.
- Nora, Pierre. 'Entre Mémoire et Histoire: La Problématique des Lieux.' In *Les Lieux de Mémoire, Vol. I : La République*. Paris : Gallimard, 1984. XVII-XLII.
- Pabby, D.K. 'Theme of Partition and Freedom in Khushwant Singh's *Train to Pakistan* and Amitav Ghosh's *The Shadow Lines*.' In *Khushwant Singh: The Man and the Writer*. Ed. Dhawan, R.K. New-Delhi: Prestige Books, 2001. 42-52
- Pandey, Gyanendra. 'The Prose of Otherness.' In *Subaltern Studies VIII : Essays in Honour of Ranajit Guha*. Eds. Arnold David and David Hardiman. New-Delhi: Oxford University Press, 1994. 188-221.

- Pandey, Gyanendra. *Remembering Partition : Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Prakash, Bodh. *Writing Partition: Aesthetics and Ideology in Hindi and Urdu Literature*. New-Delhi: Dorling Kindersley, 2009.
- Prakash, Gyan. 'Subaltern Studies as Postcolonial Criticism.' In *The American Historical Review*. 99. 5. (1994) : 1475-1490.
- Raizada, Harish. 'Train To Pakistan: A Study in Crisis of Values.' In *Khushwant Singh: The Man and the Writer*. Ed. Dhawan, R.K. New-Delhi: Prestige Books, 2001. 125-140.
- Ray, Sangeeta. 'New Women, New Nations : Writing the Partition in Desai's *Clear Light of Day* and Sidhwa's *Cracking India*.' In *En-gendering India: Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives*. Durham: Duke University Press, 2000. 126-147.
- Ricoeur, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Editions du Seuil, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit, Vol. III: Le temps raconté*. Paris : Editions du Seuil, 1985.
- Sidhwa, Bapsi, Butalia, Urvashi and Andrew Whitehead. 'Bapsi Sidhwa and Urvashi Butalia Discuss the Partition of India.' In *History Workshop Journal*. 50. (2000) : 230-238.
- Singh, Jagdev. 'The Sikh Perspective on Partition: A Study of Train to Pakistan.' In *Khushwant Singh: The Man and the Writer*. Ed. Dhawan, R.K. New-Delhi: Prestige Books, 2001. 65-74.
- Swain, S.P. 'Train to Pakistan: a Thematic Analysis.' In *Khushwant Singh: The Man and the Writer*. Ed. Dhawan, R.K. New-Delhi: Prestige Books, 2001. 114-24.
- Talbot, Ian. 'Literature and the Human Drama of the 1947 Partition.' In *South Asia : Journal of South Asian Studies*. 18. 2. (1995) : 37-56.
- Van der Veer, Peter. *Religious Nationalism: Hindus and Muslim in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Vergheese, Paul C. *Problems of the Indian Creative Writer in English*. Bombay: Somaiya, 1971.
- Veyne, Paul. 'L'Objet de l'Histoire.' In *Comment on Ecrit l'Histoire : Essai d'Epistémologie*. Paris : Editions du Seuil, 1971. 13-25.
- Zarkov, Dubravka. 'Towards a New Theorising of Women, Gender and War.' In *Handbook of Gender and Women's Studies*. Eds Davis, Kathy, Evans, Mary and Judith Lorber. 214-233. London: Sage Publications, 2006.

Annexes

Annexe 1 Carte politique de l'Asie du Sud après la partition



Cette carte illustre les frontières établies après l'indépendance du Pakistan et de l'Inde d'après la décision de la commission Radcliffe dirigée par les autorités coloniales avec la participation de membres du Parti du congrès et de la Ligue musulmane. On notera que le Pakistan oriental est devenu le Bangladesh en 1971 après un mouvement séparatiste et une guerre civile. La question du Cachemire, dont les deux pays réclament la possession, est encore l'objet de conflits. La carte illustre aussi les migrations mais ne représente pas les mouvements de la population sikh qui eurent surtout lieu au nord-ouest. Elle est tirée de l'ouvrage de Copland, XV.

Annexe 2

Les clichés de Margaret Bourke-White

Margaret Bourke-White (1904-1971), connue en Inde et au Pakistan pour ses photos de Gandhi et de Jinnah, est aussi l'une des premières femmes à travailler comme correspondante de guerre. Elle se rendit d'ailleurs au camp de Buchenwald peu après sa libération, et fut aussi présente en Asie du Sud lors des violences de la partition. Elle en captura toute l'horreur, comme en témoigne la photo ci-dessous qui ne nécessite pas de commentaire. Le site de la BBC d'où les clichés ont été tirés ne mentionne pas le lieu où elle a été prise.

Bourke-White, Margaret. "In pictures: India's partition". BBC News. Sept. 2
<http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/pop_ups/06/south_asia_india0s_partition/html/1.stm>



Ci-dessous la photo d'un jeune réfugié assis sur un mur du fort de Purana Qila qui surplombe un camp de réfugiés à New-Delhi en 1947.

