



**HAL**  
open science

# Performance de la nation Politiques du féminin dans les récits de la Partition de l'Inde

Anne Castaing

► **To cite this version:**

Anne Castaing. Performance de la nation Politiques du féminin dans les récits de la Partition de l'Inde. Raconter la Partition de l'Inde, Peter Lang, 2019, 978-2-8076-1027-9. hal-02379080

**HAL Id: hal-02379080**

**<https://hal.science/hal-02379080>**

Submitted on 25 Nov 2019

**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.

**Performance de la nation**  
**Politiques du féminin dans les récits de la Partition de l'Inde**  
(publié dans *Raconter la Partition de l'Inde*, A. Castaing (dir.), Peter Lang,  
2019, pp. 129-150)

Anne Castaing

(CNRS/CEIAS)

Depuis les années 1990, de nombreux travaux (Hasan, 1995 ; Bose & Jalal, 1998 ; Pandey, 2001 ; Bhalla, 2006) interrogent l'histoire de la Partition de l'Inde pour souligner les motifs idéologiques de son écriture et déconstruire les grands récits nationalistes et coloniaux. Cette revisite s'accompagne d'une promotion de l'histoire sociale et culturelle de la Partition, histoire jusque-là éludée ou cantonnée au romantisme de la fiction et de ses « petites histoires », et qui souligne tant la violence que le traumatisme toujours vif du déracinement. Elle contredit par le même coup la glorification de l'indépendance, la victoire du mouvement nationaliste et de l'unité dans la diversité revendiquée par la nation indienne, en pénétrant les histoires individuelles des victimes et des réfugiés et en soulignant la prégnance et la persistance du processus de déracinement. Cette histoire de la « longue Partition » (Zamindar, 2007) porte dès lors une attention particulière aux sources alternatives, aptes à faire entendre des voix subalternes souvent occultées. En témoigne, depuis les années 1990, la publication de recueils d'entretiens (Butalia, 1998 ; Talbot, 2006) mais également de « Partition stories » (Hasan, 1995 ; Bhalla, 1994 ; Cowasjee & Duggal, 1995), la littérature de la Partition constituant pour nombre d'historiens « la seule archive non officielle *contemporaine* signifiante que nous possédons de l'époque, hormis le reportage » (Bhasin et Menon, 1998 :7).

Bien que plus tardive, la question des femmes fut également amplement discutée au cœur de ce projet de relecture de l'histoire. Les travaux de Ritu Menon (2004) et Kamla Bhasin (1993 ; 1998), d'Urvashi Butalia (1998 ; 2015) ou de Veena Das (1996 ; 2007) mettent en lumière le rôle fondamental mais occulté des femmes dans l'histoire de la Partition, en tant que victimes mais également en tant qu'*actrices*. Pour Kamla Bhasin et Ritu Menon, il s'agit non seulement de faire exister et d'explorer des récits alternatifs, représentés par des voix féminines jusque-là

inaudibles, mais également de restituer aux femmes une histoire dont elles furent littéralement dépossédées<sup>1</sup>.

Au-delà des discours qui visent à donner voix aux sans-voix, l'originalité de cette lecture féministe de l'histoire du sous-continent indien est de souligner la façon dont la question des femmes dans la Partition se situe au cœur d'enjeux familiaux, communautaires et surtout nationaux, où le corps féminin est érigé en métaphore de la nation dont la pureté doit être protégée. Ainsi, Bhasin et Menon analysent-elles ainsi les enjeux des enlèvements de femmes pendant la Partition :

The material, symbolic and political significance of the abduction of women was not lost either on the women themselves and their families, on their communities, or on leaders and governments. As a retaliatory measure, it was simultaneously an assertion of identity and a humiliation of the rival community through the appropriation of its women. When accompanied by forcible conversion and marriage, it could be counted upon to outrage both, family and community honour and religious sentiments (1993: 3).

De fait, pour Urvashi Butalia, la signification symbolique de la Partition fait écho en Inde à l'assimilation du féminin à la nation en devenir, qui s'agrège à un imaginaire mythologique :

Même si [la Partition] avait amené l'indépendance, le fait que l'Inde ait permis qu'une part d'elle-même, un membre de son corps, soit abandonné à l'autre nation suscitait un profond sentiment de honte. Dans le mouvement nationaliste, l'un des symboles les plus puissants pour mobiliser les femmes et les hommes avait été l'image de l'Inde comme mère, *Bhàrat Mata*. À présent, la Partition représentait le viol effectif de cette mère, de son corps (féminin) [...] Si la mutilation du corps du pays rappelait le viol de la nation mère, l'enlèvement et le viol de ses femmes, leur arrachement de force du sein de leur famille, de leur communauté et de leur pays représentait un viol du corps des mères réelles – et non plus métaphoriques. Chaque femme enlevée était une mère, réelle ou virtuelle (Butalia, [1998] 2002: 150).

Si, continuent Bhasin et Menon, les femmes se situent non aux marges mais au *centre* des événements et des débats de la Partition, elles disposent pourtant d'une voix et d'une capacité d'action limitées car réappropriées par des projets masculins. En d'autres mots : « It is not that women are *altogether* absent from Partition histories or even official records ; it is just that they figure in the same way as they have always figured in history : as objects of study, rather than as subjects » (1998 : 11).

Veena Das souligne de même le rôle majeur du corps féminin dans l'imaginaire nationaliste, et particulièrement dans le contexte de la Partition où « il est approprié pour la cause [...] et où il devient la surface sur laquelle s'écrit le récit de la nation » (1996 : 75). Elle montre que le corps

---

<sup>1</sup> Kamla Bhasin et Ritu Menon écrivent: « What is presented here is in the nature of an exploration, an attempt to communicate an experience of partition through those whose voices have hitherto been absent in any retelling of it: women who were destituted in one way or another by the event » (1993: 2).

féminin, dans l'histoire de la Partition comme dans son récit, se prête à accueillir l'indicible de la violence et à se faire « l'objet, le sujet et l'instrument » du sacrifice nécessaire à la restauration de l'humanité (Das et Nandy, 1985).

Il s'agit ici d'interroger ces postulats à la lumière de récits littéraires de la Partition, écrits en hindi et en ourdou, où les personnages féminins sont centraux : les nouvelles « Badlā » d'Agyeya, « Lājvantī » de Rajinder Singh Bedi, « Khudā kī qasam » et « Mozel » de Saadat Hasan Manto ; le roman *Guzrā huā zamānā* (*Requiem pour un autre temps*, 2012) de Krishna Baldev Vaid. En suivant le projet d'histoire féministe de la Partition initié par les travaux de Kamla Bhasin, Ritu Menon, Urvashi Butalia et Veena Das, il s'agit de mettre en évidence l'assimilation imaginaire du féminin dans le projet national et sa fonction idéologique, dans des textes rédigés par des auteurs qui se distinguèrent plutôt par une position critique vis-à-vis des discours patriotiques<sup>2</sup>, et de souligner la façon dont la sexuation gouverne l'écriture de l'histoire de la guerre et de la violence quand des facteurs territoriaux sont en jeu<sup>3</sup>. Si la fiction comme source historique alternative parvient à tisser une histoire sociale de la Partition, comme l'écrivent Bhasin et Menon (1998) mais également Hasan (1995), Pandey (2001), Das (1996) ou Bhalla (2006), cette contribution a pour ambition de montrer que le récit littéraire participe activement à l'écriture d'un grand récit de la nation inféodé aux projets nationalistes.

### **Viande froide**

Si les travaux de Kamla Bhasin, Ritu Menon et Urvashi Butalia sur la Partition mettent en lumière le silence des histoires nationales sur la question des femmes, pourtant massivement kidnappées, violées, mutilées, poussées au suicide ou aux avortements, ils soulignent néanmoins l'emphase de la fiction sur la violence genrée, représentée de façon plus ou moins convaincante. Les anthologies de « Partition stories » qui fleurissent dans les années 1990 attestent d'ailleurs de l'ampleur de cette production littéraire<sup>4</sup>, dont la matière semble inépuisable, et soulignent leur volonté de témoigner de la violence (physique ou psychique) de la Partition et de l'inhumanité qui la constitue. Les descriptions de meurtres et de viols, mais également l'angoisse liée à l'exil dans les nouvelles de Saadat Hasan Manto (1912-1955) ou

---

<sup>2</sup> Ainsi Manto se distingua plutôt par des positions ouvertement antinationalistes, notamment à la suite du repli nationaliste du Pakistan après 1947 comme de l'élitisme hindou du mouvement nationaliste. Voir notamment Jalal, 2013 et Mufti, 2000. De même, le romancier et essayiste Krishna Baldev Vaid (dans Bhalla, 2006) adopte sur la Partition une position à rebours du grand récit nationaliste qui vise à gommer les tensions communautaires préexistantes.

<sup>3</sup> Voir notamment Bhasin et Menon, citant Stasa Zajovic : « The female womb becomes occupied territory » (1998: 44).

<sup>4</sup> Mushirul Hasan préface ainsi son anthologie: « This collection is designed to support and supplement the historical literature of India's Partition. Its aim is to unfold certain aspects of this epic tragedy with the aid of stories, poems, diaries, eye-witness accounts and excerpts from novels and autobiographies. The two volumes do not provide an episodic narrative. Rather, they form a cultural archive of first-hand information, experiences and vivid impressions. The idea is to let poets and the writers reflect on the social, cultural and political upheaval caused by the country's division. In a nutshell, to give them a voice in the inconclusive debates on Independence and Partition » (Hasan, 1995: 9).

d'Agyeya (1911-1987), comme dans les romans de Khushwant Singh (1915-2014) ou Bhisham Sahni (1915-2003), se manifestent dans un roman comme *Pinjar*, *Le Squelette* (1950) d'Amrita Pritam (1919-2005) par un sentiment de rupture et de « partition intime<sup>5</sup> », tout aussi convaincant que le *topos* parfois sensationnaliste des massacres, des viols ou des suicides collectifs. Ce roman contredit le grand récit de la littérature de la Partition qui fait des femmes des victimes passives, représentées comme objets de la violence et non sujets de l'histoire (Bhasin et Menon, 1998). Incarnations de la nation et de la communauté assiégées, elles prêtent de fait leur corps à l'expression de la brutalité de l'autre, leur capacité à faire partie de l'histoire se réduisant à en porter les stigmates.

Dès les premières lignes, la nouvelle « Badlā » (« En retour », 1947) du romancier et nouvelliste hindi Agyeya semble pourtant privilégier le point de vue féminin sur les violences de la Partition :

Suraiya poussa précipitamment les bagages dans le compartiment obscur, déposa par la fenêtre son petit Abid sur le siège, fit monter sa fille Zubaida et pénétra à son tour à l'intérieur, avant de pousser un long soupir en même temps que le train partait. Elle avait à peine remercié le Bienfaiteur qu'elle vit que les deux formes enroulées dans une couverture assises de l'autre côté du compartiment n'étaient pas des musulmans comme elle... mais des sikhs ! Dans la lueur des lampes de la gare qui éclairaient par intermittence l'intérieur du train en marche, il lui sembla voir quelque chose d'inhumain dans le regard fixe de ces sikhs. C'était comme si leur regard, posé sur elle, ne s'arrêtait pas à son corps mais la perçait de part en part ; il contenait une si grande hostilité que n'importe qui se serait blessé à son contact ! Bien qu'il n'y eut pas assez de lumière pour cela, Suraiya crut pourtant voir que leurs yeux étaient injectés de sang et... et... Elle en frissonna de peur<sup>6</sup>.

L'action de cette courte nouvelle se situe dans le compartiment d'un train en route pour la ville musulmane d'Aligarh, et probablement en provenance du Panjab agité par les affrontements intercommunautaires. Monte une femme musulmane qui découvre avec horreur, tapi dans un coin sombre du compartiment, un sikh aux yeux injectés de sang, accompagné de son fils. Elle hésite à quitter le compartiment mais le train est déjà en marche et l'on ne peut passer d'un compartiment à l'autre ; il lui faudrait sauter du train et risquer de se tuer. Le sikh lui demande si elle est seule (« Il est dangereux de voyager seule par les temps qui courent », lui dit-il), ce à quoi elle répond que son frère est à côté ; un mensonge, évidemment, que devine le sikh. Il lui annonce alors qu'il l'accompagnera jusqu'à Aligarh, ce qui inquiète la femme autant que cela

---

<sup>5</sup> Selon l'analyse de Denis Matringe : « Le terreau de la Partition est donc bien présent dans *Pinjar*, mais l'irruption de la Partition de 1947, loin de déboucher sur une écriture du témoignage, fonctionne comme un pivot clé de l'organisation romanesque. Autour d'elle se construit ce jeu de miroir déjà évoqué, agencé par un changement d'échelle, et qui structure un roman où aucun des personnages n'est physiquement décrit, c'est-à-dire où l'écriture ne tend à aucun le miroir de la description » : voir, dans cet ouvrage, « La partition de la vie », de Denis Matringe.

<sup>6</sup> Tous les extraits de cette nouvelle sont issus de la traduction du hindi par Nicola Pozza, dans cet ouvrage.

l'intrigue. Elle commence en effet à éprouver de la compassion pour cet homme, ce vagabond complètement démuné qui risquera sa vie dans la ville musulmane.

À la gare suivante, entrent deux hindous qui regardent la musulmane d'un mauvais œil puis cherchent à entamer la conversation avec le sikh. Apprenant d'où vient celui-ci, l'un des hindous comprend que sa famille a été massacrée et qu'il est dépossédé de ses terres : « Alors, vous êtes un réfugié ? », lui demande-t-il. Le sikh répond par un sourire amer : « Si vous voulez », dit-il. L'hindou se met alors à raconter les histoires que l'on entend à Delhi et qui évoquent les massacres perpétrés par les musulmans. Le sikh l'interrompt, déclarant qu'il « a vécu tout cela, qu'il n'a pas besoin de l'entendre », et que ces paroles sont blessantes vis-à-vis de la femme musulmane. Aux questions insistantes de l'hindou, il finit par éclater : ce qu'il cherche n'est pas la vengeance mais la rédemption, dit-il, et c'est pourquoi il a choisi d'habiter ce coin de compartiment où il protégera les voyageurs, quitte à être tué lui-même, par un hindou ou par un musulman.

Le résumé même de cette nouvelle met immédiatement en évidence l'appropriation par les discours masculins de la voix et de la subjectivité féminines. Dès la première page, les monologues intérieurs de Suraiya la musulmane laissent place au dialogue entre l'hindou et le sikh :

Réfléchissant à cela tout en regardant la poignée de secours qui se balançait au bout de sa chaîne, [Suraiya] finit par s'asseoir, indécise... Elle aviserait au prochain arrêt... Pour un arrêt, il n'y avait rien à craindre – en tout cas, il n'y avait pas encore eu d'incident sur ce tronçon...

« Jusqu'où allez-vous ? ».

Au discours pseudo-féminin, manifesté de façon stéréotypée par l'expression d'une série d'émotions spontanées (peur ; compassion ; admiration), se substitue un discours masculin défini par des caractéristiques idéologiques : le communautarisme de l'hindou, qui raconte les infamies commises par les musulmans ; l'humanisme rationnel du sikh, qui condamne les ségrégations communautaires :

Qui me tuera ? Un musulman, un hindou ? Si c'est un musulman, j'irai simplement là où sont allés les membres de ma famille, et si c'est un hindou, je me dirai que plus rien d'autre ne pourra arriver... que la maladie qui ronge le pays a atteint son paroxysme... et que nous sommes maintenant sur la voie de la guérison.

Le personnage féminin en tant que sujet est délaissé au profit de ce type de discours stéréotypés, et toute formulation politique lui est confisquée. Elle y figure pourtant en première place de façon réelle comme de façon symbolique. L'intrigue de la nouvelle est en effet amorcée par la présence d'une femme musulmane dans un wagon d'hommes hindous et sikhs. Si la question

communautaire est au cœur des débats masculins, ce sont les femmes qui en portent les stigmates (« *Ils* déshabillaient les femmes » ; « les sikhs ont vu leurs belles-filles et leurs filles »), tant dans le fiel communautariste de l'hindou que dans la logorrhée humaniste du sikh. Alors que le dialogue entre les personnages masculins porte sur la violence dont les femmes « de l'autre communauté » sont victimes, incarnée par la peur qui assaille Suraiya au début du récit, le sikh associe au fil de son discours la défense de l'humanité à la défense des femmes et de leur honneur :

La compassion est une grande chose. Je m'en réjouirais si vous en étiez capable. Mais comment pourriez-vous comprendre ma douleur quand dans le même souffle vous parlez des événements de Delhi avec une telle insensibilité ? Si vous en étiez capable... si vous aviez un cœur, vous auriez honte des propos que vous avez tenus et vous vous seriez tu... vous auriez baissé la tête de honte ! Le déshonneur d'une femme est le déshonneur d'une femme, peu importe qu'elle soit hindoue ou musulmane ; c'est le déshonneur de la mère de l'humanité.

Les souffrances des femmes, et notamment les viols qui déshonorent la famille, la communauté et la nation entières, sont pris en charge par les hommes qui les revêtent d'une valeur à la fois universelle (« le déshonneur de la mère de l'humanité ») et symbolique. En défendant la mère qu'il perçoit en toute femme, le sikh prétend ainsi défendre et préserver une pureté et une virginité qu'il situe au-delà des critères communautaires, dans les valeurs humaines mais également dans les valeurs patriotiques. La métaphorisation de la femme en mère et de la mère en patrie, motif récurrent dans les littératures du sous-continent indien<sup>7</sup>, s'accompagne dans cette nouvelle d'une glorification des valeurs humaines et fraternelles de la nation, non souillée par la violence et le communautarisme et donc vierge de toute impureté: le récit de la nation ne peut être entaché de violence<sup>8</sup>, et le sikh comme émissaire de la nation humaniste et séculière refuse de raconter les horreurs dont il a été témoin, comme il interdit à l'hindou de le faire. L'histoire des femmes ne pourra donc être dite au nom de l'idéal d'une nation dont l'histoire doit être limpide ; la femme est condamnée à n'en être que l'instrument.

La nouvelle *Lājvantī* (1949), du nouvelliste ourdou Rajinder Singh Bedi (1915-1984), élabore une métaphore comparable qu'elle déploie néanmoins sur le mode de l'ironie. En toile de fond de la nouvelle, les vastes campagnes de récupération des femmes kidnappées entreprises par l'Inde et le Pakistan aux lendemains de la Partition, qui s'accompagnèrent auprès des familles

---

<sup>7</sup> Que cristallise le roman emblématique de Bankim Chandra Chatterjee, *Le Monastère de la Félicité* (*ānandamāth*, 1882), où la révolte des *sanyasins* contre l'empire britannique est prétexte à l'invocation de la patrie sous les traits de la Déesse-mère dans le *Vande Mataram* qui deviendra chant de ralliement du nationalisme. Voir Partha Chatterjee (1993) et Tanika Sarkar (2001), qui tous deux perçoivent dans le discours nationaliste hindou, dans la sphère politique comme littéraire, une identification de la femme iconifiée à la nation en devenir, dont le foyer se fait l'espace symbolique.

<sup>8</sup> Dans son essai sur l'écriture historique de la Partition, Gyanendra Pandey décrit ainsi la façon dont l'écriture nationaliste de la Partition a toujours été dominée par un devoir de valorisation de l'« unité dans la diversité », qui ne permet donc pas l'expression de la violence communautaire en Inde (Pandey, 2001 : 47-48).

de missions de réhabilitation de femmes ou de jeunes filles ayant souvent subi viol, conversion et/ou mariage forcé. Cet épisode post-Partition crucial illustre à de nombreux égards l'appropriation symbolique du corps féminin par la communauté mais plus encore par la nation, comme le souligne Urvashi Butalia :

Si la Partition était une part de soi-même ravie par l' 'autre', un viol métaphorique du corps de la terre mère, le sauvetage des femmes était son contraire : il s'agissait de regagner le corps 'pur' (pureté sans cesse soulignée) de la femme, ce corps essentiel, voire crucial pour l'autolégitimation de l'État et de la communauté (Butalia [1998] 2002 : 151).

Kamla Bhasin et Ritu Menon (1998) analysent quant à elles les questions tant sociales que diplomatiques que posèrent ces campagnes, de même que les paradoxes identitaires qu'elles ont pu révéler. La question des enfants nés de ces viols est d'ailleurs rendue plus délicate encore par les rapatriements, Bhasin et Menon montrant que nombre d'avortements furent secrètement organisés par le gouvernement indien dans le but de rendre possible la réhabilitation des femmes kidnappées.

Dans la nouvelle de Rajinder Singh Bedi, le personnage de Sunderlal, dont la jeune épouse Lajvanti a disparu pendant les émeutes de la Partition, dirige avec passion le comité de réhabilitation des femmes enlevées rapatriées de sa commune, et milite activement pour que des jeunes filles innocentes et pures (bien que « souillées » par l'autre communauté) soient accueillies avec bienveillance dans leurs familles d'origine. Sunderlal a le cœur gros d'avoir perdu sa femme ; il regrette de l'avoir traitée avec tant de rudesse et se promet de la respecter si elle lui revenait. Il se souvient l'avoir prise pour femme quand elle n'était qu'une jeune villageoise innocente, impressionnée par l'homme des villes qu'il était et donc peu soucieuse des coups qu'elle recevait de lui. Un jour, Lajvanti est enfin retrouvée. Sunderlal, fou de joie, s'étonne de la trouver en forme, mais il tient sa promesse : il la traite comme une reine, refuse désormais de l'appeler Lajo, « la timide », auquel il préfère Devi, « déesse ». Il refuse par ailleurs d'entendre le récit de ce qu'elle a subi, craignant de lui imposer de douloureux souvenirs, quand au contraire Lajvanti aurait à cœur de raconter son histoire. Lajvanti apprécie ses faveurs mais elle regrette d'avoir perdu son identité, fut-elle celle d'une femme battue, qui faisait d'elle une personne et non une icône :

Ainsi, le chagrin de Lajvanti resta muré à l'intérieur de sa poitrine. Elle scrutait désespérément son corps et réalisa que, depuis la Partition, il ne lui appartenait plus, c'était là le corps d'une déesse. Elle était heureuse, de façon extatique. Mais elle était également inquiète. Elle avait peur que son monde merveilleux ne soit un jour anéanti et d'entendre un jour résonner les pas d'un étranger.

Peu à peu, le bonheur de Lajvanti fut remplacé par de la suspicion. Non pas parce que Sunderlal avait recommencé à mal la traiter, mais au contraire parce qu'il continuait de la traiter avec une gentillesse

extrême. De lui, Lajo n'attendait pas qu'il soit si prévenant. Elle voulait redevenir Lajo, cette femme qui se disputait avec son mari pour des broutilles avant de se réconcilier. Désormais, il n'était même plus question de se disputer. Sunderlal lui faisait sentir qu'elle était une chose précieuse et fragile comme du cristal<sup>9</sup>.

La réification des femmes et de leurs souffrances, érigées en métaphores divines de la nation, est ici frappante car elle sert de motif à l'élaboration de l'intrigue. En prolongeant dans l'espace intime du couple son combat de militant (pour la réhabilitation des femmes, et donc pour l'honneur de la nation), Sunderlal convertit le terrain domestique en un espace de mobilisation où les femmes, arrachées aux violences et réintégrées dans l'espace familial, deviennent les instruments de l'idéologie nationale. Le discours comme la souffrance des femmes, incarnées par Lajvanti, sont là aussi appropriés par les hommes : la jeune femme ne pourra pas raconter son histoire, mais son histoire devient l'instrument de l'action politique des hommes. Le traitement ironique de cette réification du féminin la rend plus frappante encore car elle en souligne le caractère aliénant : Lajvanti préfère les coups de son mari à sa déification, et rien ne signale qu'elle ne regrette pas son retour.

Dans les nouvelles d'Agyeya et de Rajinder Singh Bedi, la protection de l'honneur et de la pureté des femmes et de leur corps s'assimile à une protection de l'espace domestique qu'elles représentent en tant que mère, sœur ou épouse : les personnages féminins, identifiés par le lien de parenté qui les unit aux hommes, sont les dépositaires d'une identité plus familiale que communautaire ou nationale. C'est là l'un des *topoi* de la littérature de la période nationaliste qui émerge dans toute écriture de la nation : le foyer s'incarne dans le corps féminin pour y symboliser la nation à protéger, tant de l'hégémonie coloniale (Chatterjee, 1993) que, dans le contexte de la Partition, de l'autre nation ou l'autre communauté. Assimilées à cet espace domestique, les femmes sont dès lors dépossédées de voix et de capacité d'agir, réduites à être l'instrument de discours et de récits pris en charge par les hommes.

### *Agentivité et fonction du sacrifice*

Dans une étude sur les formulations de la violence en Inde, Veena Das et Ashis Nandy (1985) identifient aux origines mythologiques de nombreuses sociétés le sacrifice comme acte heuristique fondateur. De fait, dans la cosmogonie hindoue, le démembrement de Purusha, qui donna naissance aux astres, aux éléments, aux hommes et au verbe, établit que le sacrifice *consenti* préside à l'ordre social, comme le montrent les rituels védiques où le sacrifice fait

---

<sup>9</sup> Ma traduction, à partir de la traduction anglaise d'Alok Bhalla, in Bhalla (1994 : 82).

acte<sup>10</sup>. Si Das et Nandy perçoivent de même le sacrifice comme un lieu commun de la littérature de la Partition, son résultat n'est pas la restauration de l'ordre social :

The language of self-sacrifice was often used to describe events, but inevitably degenerated into a glorification of self-mutilation without exploring the generative capacity of suffering. In some ways, these representations were the same as using ordinary language to convey an extraordinary and traumatic experience to someone who has not shared it (1985: 189).

Langage de l'anomie, il témoigne au contraire, d'après Das et Nandy, d'une décomposition de la signification comme seul discours pertinent sur la violence de la Partition. Le sacrifice est dès lors le symptôme d'une *affabulation*, d'une mythification idéologique des événements de la Partition en soif de héros et d'actes héroïques.

Dans les récits de la Partition, les héroïnes offrent néanmoins d'autres pistes d'interprétation que celle de leur seule fonction sacrificielle: le sacrifice permet certes la glorification du héros et, dans le cas des héroïnes, un basculement du sujet vers un objet métaphore, une incarnation de la nation ; mais il a également pour fonction de débarrasser le récit d'un personnage inapte à incarner la nation autrement que dans le cadre de la guerre, et à incarner le foyer qui résultera de cette guerre. Alors que les personnages-victimes sont contraints à une appropriation masculine (symbolique ou réelle) de leur corps, les personnages sacrificiels des récits de la Partition en prennent au contraire possession. La réappropriation par les femmes des corps symboliquement réifiés et réellement violentés s'accompagne d'une liberté d'action et d'expression, et ces corps deviennent dès lors le lieu privilégié de la subversion. En les excluant du cadre familial, la liberté sexuelle assure par le même coup aux femmes une place dans l'histoire de la Partition.

On l'a souvent souligné<sup>11</sup>, les nouvelles de Saadat Hasan Manto regorgent de prostituées, de femmes légères, marginales et subversives. L'action de la nouvelle *Khudā kī qasam* (« Je le jure sur Dieu », 1953) se situe au cœur de la période que Manto décrit comme « étrange et illogique », où la récupération des femmes enlevées était devenue un enjeu majeur des deux côtés de la frontière :

---

<sup>10</sup> Ainsi, écrit Charles Malamoud : « La violence sacrificielle, disent les ritualistes brahmaniques, n'est pas vraiment une violence, la mort infligée n'est pas vraiment une mort et ceux qui l'infligent ne sont pas des meurtriers [...] La mise à mort proprement dite n'est pas désignée par une expression qui, même de façon indirecte, évoquerait l'idée de tuer. On dit en sanskrit 'faire consentir' l'animal » (Malamoud, 2005 : 242-250).

<sup>11</sup> Notamment Mufti (2000) et Kumar (1997).

C'était au début de l'année 1948. Des centaines de volontaires avaient été désignés pour retrouver les femmes et les enfants enlevés et les ramener à leur famille. Ils partaient en groupe du Pakistan vers l'Inde et de l'Inde vers le Pakistan pour accomplir leur tâche.

Cela m'a toujours amusé de constater qu'un tel enthousiasme et de tels efforts étaient mobilisés dans le but de défaire les effets de quelque chose perpétré par plus ou moins les mêmes personnes. Pourquoi essayaient-ils de réhabiliter les femmes qui avaient été violées et enlevées quand les avaient en premier lieu laissées être violées et enlevées<sup>12</sup> ?

Plutôt que de rejoindre le Pakistan avec sa vieille mère, la belle musulmane Bhagbhari choisit de fuir avec son amant sikh. Persuadée que sa fille est encore vivante en raison de sa rare beauté, la mère de Bhagbhari la cherche désespérément, jusqu'à ce qu'un officier de liaison, narrateur second de la nouvelle, lui jure sur Dieu (*khudā kī qasam*) qu'il a vu de ses propres yeux le corps sans vie de Bhagbhari. Mais la vieille femme ne le croit pas. Un jour, au marché, elle aperçoit une très belle jeune femme accompagnée d'un sikh et, bien qu'à moitié aveugle, elle croit reconnaître Bhagbhari. Elle l'appelle mais la jeune fille fuit dans l'autre direction :

J'ai remarqué un couple. Le visage de la femme était partiellement couvert par son *chaddar* blanc. L'homme, un sikh, était jeune et beau. Quand ils passèrent près de la vieille femme, l'homme s'arrêta tout à coup. Il recula même d'un pas ou deux. Il attrapa nerveusement la main de la femme. Je ne voyais pas son visage en entier, mais un coup d'œil avait suffi pour constater qu'elle était d'une beauté indescriptible.

« Ta mère », lui dit-il.

La femme leva les yeux pour un très court instant. Puis dissimulant son visage sous son *chaddar*, elle attrapa le bras de son compagnon et dit : « Partons vite d'ici<sup>13</sup> ».

En affirmant là une liberté sexuelle qui outrepassé les valeurs communautaires comme nationales, la jeune fille s'oppose aux catégories identitaires dont l'absurdité est mise en évidence, d'après Manto, par les aléas et les chaos de la campagne de rapatriement des femmes enlevées. Comment, interroge Manto, établir qu'une femme est *vraiment* enlevée ? La sauvegarde de la pureté communautaire, qui exige d'une jeune femme l'endogamie, prévaut-elle dès lors sur la liberté individuelle ? Est-ce le rôle de l'État que de priver les femmes de leur voix et leur capacité d'agir au nom de la préservation de l'unité nationale, sur des critères avant tout communautaires ? De fait, écrit Manto :

Ce n'était pas une tâche simple. Les difficultés étaient énormes. Les kidnappeurs n'étaient pas faciles à tracer. Pour éviter d'être découverts, ils avaient mis au point diverses façons de semer ceux qui les

---

<sup>12</sup> Ma traduction, à partir de la traduction anglaise de Khalid Hasan, in Manto (1987 : 125).

<sup>13</sup> Ma traduction, à partir de la traduction anglaise de Khalid Hasan, in Manto (1987 : 125).

cherchaient. Ils ne cessaient de bouger d'une localité à une autre, d'une ville à l'autre. On pouvait suivre une piste puis se retrouver totalement le nez dans l'eau. [...] Les femmes enlevées étaient transportées d'un côté à l'autre, et vice-versa. Pourquoi étaient-elles décrites comme des femmes enlevées ? J'ai toujours pensé que quand une femme s'enfuit de chez elle avec son amant – ce que la police définit toujours comme un 'enlèvement', c'est là l'acte le plus romantique au monde. Mais ces femmes avaient été emmenées contre leur gré et violées. C'était une période étrange et illogique. J'ai fermé toutes les portes et les fenêtres de mon esprit. Il était difficile de garder les idées claires<sup>14</sup>.

Kamla Bhasin et Ritu Menon soulignent également les conditions discutables et les paradoxes au cœur des campagnes de récupération des femmes enlevées, dont les implications furent complexes :

It is by no means our intention to suggest that the predicament these women found themselves in was not traumatic or fraught with anxiety and uncertainty; merely that it would be false to presume that their lot was uniformly grim, their 'abductors' without exception 'bestial' or unreliable and craven [...]. Our purpose here is to look beyond these at the many discordant notes that were struck in the process of recovery; at the conflicting claims that were made and voices that were raised; at the silence that was almost unfailingly imposed on the women after the event, and at what all these tell us about the particular vulnerability of women in times of communal violence (Bhasin et Menon, 1998: 90-91).

Ainsi, nombre de femmes enlevées<sup>15</sup> furent-elles rapatriées contre leur gré, notamment par peur d'être mal accueillies par leur famille d'origine :

For those who were recovered against their wishes – and there were many – the choice was not only painful and bitter. Abducted as Hindus, converted and married as Muslims, recovered as Hindus but required to relinquish their children because they were born of Muslim fathers, and disowned as 'impure' and ineligible family and community, their identities were in a continual state of construction and reconstruction, making of them, as one woman said to us, 'permanent refugees'. We were told that often, those women who had been abandoned by their families and subsequently recovered from Pakistan, simply refused to return to their homes, preferring the anonymity and relative autonomy of the ashram to a now alien family (Bhasin et Menon, 1998: 98).

La nouvelle resitue donc la « femme kidnappée » au cœur de l'histoire par une réappropriation de son corps, non plus objet de désir mais sujet de son propre plaisir, l'originalité de cette nouvelle étant d'émanciper le personnage féminin du destin symbolique d'une victime comme d'une héroïne. Ce personnage inapparent et dépourvu de représentation ne porte ni les stigmates de la Partition, ni l'étendard de la nation.

Le personnage de Mozel dans la nouvelle éponyme est sans doute le personnage le plus baroque et le plus attachant des nouvelles de Manto. Pour aider son voisin et ancien amant sikh à sauver sa fiancée des griffes de fanatiques musulmans, Mozel, jeune juive dans le Bombay des années 1947, traverse la ville à feu et à sang, bravant grâce à sa malice et à ses charmes toutes les épreuves qu'elle rencontre. Le sikh est terrorisé, mais elle le pousse à le suivre et ils parviennent

---

<sup>14</sup> À partir de la traduction anglaise de Khalid Hasan, in Manto (1987 : 126).

<sup>15</sup> Manto mettant d'ailleurs en lumière la diversité des situations de « disparition ».

à récupérer la jeune fille. Dénudée, Mozel attire les assaillants de son côté mais tombe dans les escaliers et se brise le cou. Dans son dernier souffle, elle parvient encore à tromper les musulmans puis à rejeter le turban du sikh pour couvrir son corps nu :

Mozel poussa un soupir de soulagement. Mais cela fit jaillir un flot de sang de sa bouche.

Oh ! damn it !, jura-t-elle, et elle s'essuya la bouche avec le fin duvet de son poignet, puis se tournant vers Trilochan, elle ajouta : « All right, darling, Bye bye ! »

Trilochan voulut dire quelque chose, mais les mots restèrent coincés dans sa gorge.

Mozel enleva de son corps le turban de Trilochan : « Emporte-moi ça... emporte ta religion ». Et son bras retomba sans vie sur sa forte poitrine<sup>16</sup>.

Mozel assimile la subversion de son discours, anti-communautaire et antireligieux, à une émancipation absolue de son corps, livré à toutes les mains, à tous les regards et à tous les travestissements. Objet du salut du héros et de son propre sacrifice, le corps de Mozel devient non seulement un territoire affranchi des divisions communautaires ou nationales, mais surtout un territoire séculier et hospitalier. Les conquêtes multiples de Mozel, non-soumises aux critères communautaires, nourrissent dès lors un discours sur les violences de la Partition, rendues inconséquentes dans l'espace du corps féminin.

Dans *Guzrā huā zamānā (Requiem pour un autre temps)*, roman hindi de Krishna Baldev Vaid publié en 1981, la tisserande libertine Phallo occupe un espace et un rôle quelque peu similaires, au cœur des tensions puis des émeutes de la Partition. Le roman se situe dans une bourgade du Panjab occidental à la veille de l'Indépendance. Alors que les violences menacent d'exploser, une réunion pour le rétablissement de la paix est organisée par un comité formé des représentants des grandes formations politiques (Parti du Congrès, Ligue musulmane, Akali Dal, Rashtriya Swayamsevak Sangh) et de libres penseurs, « fous » du village et femmes libertines. Les uns et les autres appellent au maintien de la paix car, disent-ils, tous réussissaient jusque-là à cohabiter. La faute est néanmoins souvent renvoyée à l'autre communauté, qu'elle soit musulmane pour le RSS ou l' Akali Dal ou hindoue pour la Ligue musulmane. Phallo prend la parole, au nom des femmes et pour les femmes, absentes de la réunion mais au cœur de sa problématique. Elle leur demande de se rappeler le pouvoir domestique qu'elles ont entre les mains : elles peuvent rester actrices de l'histoire en agissant au cœur de l'espace qui leur est conféré et avec les armes qu'elles possèdent, en « tenant » leur mari. Instrument d'une liberté

---

<sup>16</sup> Traduction Alain Désoulières, dans Manto (2008 : 109).

d'action et de discours, la sexualité est investie par Phallo comme moyen de pression, puisqu'elle menace de révéler les « petits secrets » des maris infidèles s'ils ne résolvent pas à jeter les armes. La sexualité se fait l'instrument de la paix à la manière d'un acte politique, comme le déclare Phallo :

Comme vous le savez tous, je n'ai jamais fait de discrimination entre les communautés musulmanes, sikhes ou hindoues. À cet égard, et à ma façon, je ne vauds pas moins que Gandhi lui-même (p. 410).

Dans le discours féminin, chez Mozel comme chez Phallo, sexualité et amour font contrepoids aux idéologies masculines et représentent tant un rempart contre la violence qu'un espace d'affranchissement des critères communautaires. Dans le roman de Vaid, l'hybridité religieuse s'incarne d'ailleurs dans la figure de la prostituée Mumtaz Shanti, « à demi hindoue, dans son nom mais aussi dans son sang » (152), que l'on ne voit jamais mais qui occupe le roman telle une figure mythique, chantre du syncrétisme. Personnage contestataire, marginal et pacifiste, elle ne cesse de « chanter l'unité [*ittihād*] entre hindous et musulmans » et d'en appeler à la paix, ayant inscrit sur les murs de sa maison de Lahore la devise : « La religion n'enseigne pas la haine envers son prochain » (152). Seule une femme, et plus encore une prostituée, peut tenir ce rôle clé du roman : en affirmant qu'elle « ne laissera pas arriver des émeutes dans la ville », elle souligne l'existence d'un contre-pouvoir féminin, incarné dans l'*empowerment* d'un corps sexualisé.

Cet *empowerment* se formule de même par l'affirmation des idéaux puis par la mort, consentie ou non (celle de Mozel comme celle de Phallo, pendant les émeutes de la Partition), qui fait symboliquement écho aux suicides collectifs féminins pendant la Partition et dont Urvashi Butalia fait longuement état<sup>17</sup>. Si ces idéaux ne sont pas pareillement guidés par un sentiment d'appartenance et de fidélité à la communauté, ils sont indissociables chez Mozel comme chez Phallo des valeurs humanistes (fraternité, égalité, amour) dont les femmes se font les garantes. La foi en ces valeurs, comparables aux idéaux séculiers de la nation indienne, exigent d'elles la mort face aux masses fanatiques incarnées par les hommes assoiffés de sang. Inaptes à incarner et à sauvegarder les valeurs familiales et domestiques car légères, elles parviennent néanmoins à tisser un grand récit de la Partition en tant qu'héroïnes en incarnant les « bons subalternes »,

---

<sup>17</sup> Ainsi, le témoignage de Bir Bahadur Singh, retranscrit par Butalia : « Vingt-six jeunes filles avaient été mises à part dans le haveli de Gulab Singh. Mon père, Sant Raja Singh, quand il a amené sa fille dans la cour pour la tuer, tout d'abord il a prié, il a fait son *arda*, disant : Nous n'avons pas permis que la religion soit entachée, et pour la sauver nous allons sacrifier nos filles, fais-en des martyres. Par pitié, pardonne-nous » (...) « Une fois au puits, Mata Lajjawanti, que l'on appelait aussi Sardani Gulab Kaur, a dit deux mots, elle a sauté dans le puits et environ quatre-vingt femmes l'ont suivie... Elles ont sauté elles aussi. Le puits s'est complètement rempli ; une femme nommée Basant Kaur, six enfants nés de son ventre sont morts dans ce puits, mais elle a survécu. Elle a sauté quatre fois, mais le puits était trop plein... Elle sautait, elle ressortait, et elle sautait de nouveau... Elle regardait ses enfants, elle se regardait... À ce jour, elle est encore en vie » : Butalia ([1998] 2002 : 166-168).

selon la terminologie de Gyanendra Pandey (1994), qu'il oppose aux « mauvais subalternes », masse grouillante, barbare et irraisonnée à l'origine des violences. La « femme légère » n'écrit certes pas une Histoire de la Partition dépourvue de violence ; elle écrit néanmoins une histoire où la violence est reléguée à la responsabilité de l'autre, une « prose de l'altérité » qui, comme la définit Pandey, « rejette dans la sphère de l'altérité des actions qui ne sont pas axées sur la construction de l'État ou ne contribuent pas à la marche vers la modernité et le progrès » (1994 : 408).

La liberté sexuelle et le sacrifice peuvent témoigner d'une prise de pouvoir des femmes dans l'histoire par le biais de la fiction, mais la capacité d'agir des femmes est mise en péril par leur caractère héroïque, qui les fait pénétrer dans le domaine du symbolique. Assimilée à la guerrière qui sillonne le paysage imaginaire hindou, la figure de l'héroïne dans les récits de la Partition témoigne tant de l'essentialisation des femmes dans la littérature mettant en scène l'histoire de la nation que leur fonction sacrificielle.

À cet égard, la référence à Gandhi dans le discours de Phallo rappelle le statut paradoxal des femmes, valorisées mais subalternes, dans le discours nationaliste. Ainsi Madhu Kiswar (1985) analyse-t-elle avec beaucoup d'acuité l'ambivalence de la position de Gandhi vis-à-vis des femmes, position qui témoignerait des visées humanistes (et donc, féministes) du Mahatma. Si celui-ci conférait dans le combat nationaliste un rôle essentiel aux femmes (« Le salut économique et moral de l'Inde repose principalement sur vous », écrit-il dans les colonnes de *Young India*<sup>18</sup>), qu'il percevait « comme une force potentielle dans la lutte pour construire un nouvel ordre social » (Kiswar, 1985 : 1691), il en appelle à leur courage par une relecture des figures mythiques hindoues du féminin, telles Sita et Draupadi, incarnations de la force mais aussi du sacrifice. Pour Kiswar, le choix de ces références dans le discours gandhien est tout à fait significatif des visées du nationalisme vis-à-vis des femmes qui, agissant en tant que sujets, se doivent de mener le *satyagraha* au sein même du foyer, à l'image des héroïnes mythologiques. Dans *Requiem pour un autre temps*, Phallo appelle de même les femmes à utiliser leur corps comme arme pacifiste, dans le cadre strict du foyer. Cette position est liée selon Gandhi à la vertu essentielle du sacrifice qu'incarnent les femmes, dans le foyer ou à l'extérieur, à l'image de Sita et de Draupadi dont il valorise la souffrance :

It is significant that Gandhi repeatedly dismissed the more situationally relevant Rani of Jhansi symbol in favour of a combination Sita-Draupadi symbol whereby answers were sought not primarily in a woman's individual strength and the way to cultivate it but in the realm of women's spiritual and moral courage. His choice of a certain kind of feminine courage in preference to other kinds of strength and heroism reflects

---

<sup>18</sup> Cité par Kiswar (1985 : 1695).

his vision which was one of women acting primarily as the best exemplars of a certain moral force in society. This vision stressed the superiority of women's suffering and self-sacrifice rather than aggressive assertion and forceful intervention to protect their interests and to gain political power (Kiswar, 1985: 1692).

Dans le discours gandhien sur les femmes, la notion de sacrifice est de fait récurrente, en écho à un florilège mythologique qui fait des héroïnes des corps mutilés, ensevelis et brûlés, et a pour effet de minoriser le rôle effectif des femmes dans la lutte nationaliste. Gandhi, comme le montre Kiswar, valorise la passivité comme qualité féminine essentielle, qui s'oppose à l'action masculine :

Thus he saw male and female in terms of the 'active-passive' complimentary which has been an important ideological device for denying women any chance to acquire power and decision-making ability in the family and in the society (Kiswar, 1985: 1699).

Cette caractéristique éclaire la position de Gandhi vis-à-vis des femmes, dont l'espace ne peut être que domestique. Madhu Kiswar souligne à ce titre la radicalité du discours gandhien sur les prostituées, qualifiées de « sanyasin » de l'Inde, avec toute la dimension sacrificielle que le terme revêt. La prostituée doit symboliquement mourir pour la patrie, accomplissant dans son sacrifice une double mission : elle agit pour la nation et elle préserve par sa disparition les valeurs familiales et la pureté du foyer. Gandhi croit à la puissance des symboles, tels que le *carikhā* (le rouet) ou le *khādī* (tissu de jute) ; dans son discours, les femmes ont de même fonction de symboles dont la visée est la mobilisation populaire autour de l'idéal national.

Ces figures archétypales, récurrentes dans les récits de la Partition, ne témoignent donc pas d'une appropriation du discours historique par une réappropriation d'un corps et d'un discours émancipés ; ils font au contraire écho à un imaginaire de la « fallen woman », selon les termes de Gandhi, qui se décline là aussi dès les mythologies<sup>19</sup>. Paradoxalement, le contrôle de leur sexualité par les femmes ne garantit pas leur agentivité dans les récits de l'histoire de la Partition comme dans l'histoire plus globalement ; elle les exclut au contraire du foyer, et donc de l'idéal de la nation.

### *Une histoire des femmes ?*

---

<sup>19</sup> Ainsi Wendy Doniger identifie-t-elle dans les mythologies hindoues nombre de figures féminines maternelles ou non-maternelles, dominantes, dangereuses voire castratrices, caractérisées par la réappropriation d'une énergie sexuelle incontrôlable et agressive, figures récurrentes qui s'inscrivent « en stéréotype persistant dans les perceptions conventionnelles des relations de la famille hindoue » (1980 : 77).

Pour Veena Das (1996 : 75), les violences genrées de la Partition n'ont fait que révéler le « sombre projet du nationalisme », élaboré depuis ses premières formulations au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Les viols, les enlèvements et les mutilations dont les femmes furent victimes poursuivirent de façon effroyablement cohérente le projet nationaliste visant à inscrire dans une imagerie et une rhétorique genrées l'idée de la nation en devenir et de la patrie à défendre. Pire encore, ce projet minimisa la réalité des violences en les inscrivant dans le domaine du symbolique, et permit de justifier les viols et les enlèvements comme de justes rétributions de patriotes dépossédés de leur territoire. Bhasin et Menon (1998) soulignent d'ailleurs qu'en dépit du recensement minutieux des femmes kidnappées entrepris dans le cadre de la loi de 1949, nul homme ne fut condamné. Dans ses mémoires, la travailleuse sociale Anis Kidwai raconte le cas d'une adolescente musulmane sauvée de la demeure d'un notable hindou où elle était retenue prisonnière ; en dépit du témoignage et du flagrant délit, l'homme ne fut pas inquiété<sup>20</sup>. De même, dans la fiction, nul procès, arrestation ou condamnation, bien que les violences y soient centrales ; ces violences ont, comme les personnages, une portée et une fonction largement symboliques visant à raconter l'histoire de nations meurtries.

La littérature constitue là un relai assez paradoxal : elle est à la fois assez peu riche pour raconter l'histoire des femmes, pourtant au cœur de nombre d'intrigues, du fait de la dimension allégorique voire stéréotypée des situations de violence comme des personnages, de la banalisation de la violence que ces stéréotypes entraînent, enfin de l'absence de discours autonome des personnages féminins privés d'historicité. Néanmoins, les textes littéraires constituent des sources très instructives sur l'appropriation symbolique du féminin durant la Partition et la pétrification d'un imaginaire genré de la nation. La profusion dans ces textes de personnages féminins, pourtant absents des histoires nationales jusqu'aux années 1990, est en soi un élément qui mérite que l'on s'y intéresse.

Une analyse de ces personnages, de leurs caractéristiques et de leur fonction dans le récit est donc instructive, car leur présence n'atteste pas de leur capacité à raconter leur propre histoire, au contraire : les personnages « victimes » sont peu caractérisés et n'ont pas de discours autonomes ; les personnages « sujets » et autonomisés sont voués au sacrifice, et donc à devenir des icônes dépourvues d'individualité.

Se pose donc la question suivante : une histoire des femmes est-elle possible dans la littérature ? Ce que racontent ces nouvelles et romans est davantage l'appropriation et l'usage du féminin pour raconter l'histoire de la nation. Cependant, d'autres textes où se déploient des voix

---

<sup>20</sup> Kidwai (1974).

féminines, sur le mode de l'émotion (les mémoires de la travailleuse sociale Anis Kidwai) ou par le truchement de métaphores morbides (le roman *Pinjar*, 1950, de la poétesse et romancière panjabe Amrita Pritam), méritent à ce titre plus ample attention<sup>21</sup>.

## Bibliographie

### Sources primaires

Singh Bedi, Rajinder, [1949] 1994. *Lājvantī*, nouvelle traduite de l'ourdou par Alok Bhalla, in A. Bhalla (dir.). *Stories about the Partition of India Vol. 1*. New Delhi, Indus: 55-66.

Manto, Saadat Hasan, 2008. *Toba Tek Singh et autres nouvelles*. Traduit de l'ourdou par Alain Désoulières. Paris, Buchet-Chastel.

---

<sup>21</sup> Voir notamment Castaing (2017).

Manto, Saadat Hasan, 1987. *Kingdom's End. Selected Stories of Saadat Hasan Manto*. Traduit de l'ourdou par Khalid Hasan. London, Verso.

Vaid, Krishna Baldev, [1981] 1997. *Guzrā huā zamānā*. Bikaner, Vagdevi Prakashan. *Requiem pour un autre temps*, traduit du hindi par Annie Montaut (2012). Lausanne, Infolio.

#### Sources secondaires

Bhalla, Alok (dir.), 1994. *Stories about the Partition of India*. New Delhi, Indus.

Bhalla, Alok, 2006. *Partition Dialogues*. New Delhi, Oxford University Press.

Bhasin, Kamla et Menon, Ritu, 1993. « Recovery, Rupture, Resistance. Indian State and Abduction of Women during Partition », in *Economic and Political Weekly*, Vol. XXVIII, Issue 17, 24 Apr. 1993 : WS 2-11.

Bhasin, Kamla et Menon, Ritu, 1998. *Borders and Boundaries. Women in India's Partition*. New Delhi, Kali for Women.

Bose, Sugata et Jalal, Ayesha, 1998. *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*. Londres, Routledge.

Butalia, Urvashi, 1998. *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*. New Delhi, Penguin Books. *Les Voix de la Partition Inde-Pakistan*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot (2002). Arles, Actes Sud.

Butalia, Urvashi (dir.), 2015. *Partition. The Long Shadow*. New Delhi, Zubaan.

Castaing, Anne, 2017. « Lost Home and Poetics of Pain: Writing the memory of Partition », in A. Murphy et C. Mahn (dir.), *Partition and the Practice of Memory*. New York, Palgrave MacMillan.

Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press.

Cowasjee, Saros, et Duggal, K.S. (dir.), 1995. *Orphans of the Storm: Stories on the Partition of India*. New Delhi, UBSPD.

Das, Veena et Nandy, Ashish, 1985. « Violence, Victimhood, and the Language of Silence », in *Contributions to Indian Sociology*, 19, 1 (1985). Sage Publications, New Delhi: 177-195.

Das, Veena, 1996. « Language and Body: Transactions in the Construction of Pain », in *Daedalus, Social Suffering* 125, 1: 67-91.

Das, Veena, 2007. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.

Doniger, Wendy, 1980. *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts*. Chicago, The University of Chicago Press.

Hasan, Mushirul (dir.), 1995. *India Partitioned: The Other Face of Freedom*. New Delhi, Roli Books.

Jalal, Ayesha. *The Pity of Partition: Manto's Life, Times, and Work across the India-Pakistan Divide*. Karachi, Oxford University Press.

Kidwai, Anis, 1974. *Āzādī kī chāom meṇ*. New Delhi, Qaumi Ekta Trust.

Kiswar, Madhu, 1985. « Gandhi on Women », in *Economic and Political Weekly*, Vol. XX, Issue 41, 12 Oct. 1985: 1691-1702.

Kumar, Sukrita Paul, 1997. « Surfacing from Within: Fallen Women in Manto's fiction », in A. Bhalla (dir.), *Life and Works of Saadat Hasan Manto*. Shimla, IAS: 103-113.

Malamoud, Charles, 2005. *Féminité de la parole, Études sur l'Inde ancienne*. Paris, Albin Michel.

Matringe, Denis, 2004. « *Nomen omen* : partition intime et accomplissement dans *Pinjar* d'Amrita Pritam (1950) », in Annie Montaut (dir.), *Littérature et poétiques pluriculturelles en Asie du sud*. Paris, EHESS, collection « Puruṣārtha », n°24 : 89-111.

Menon, Ritu (dir.), 2004. *No Woman's Land. Women from Pakistan, India & Bangladesh Write on the Partition of India*. New Delhi, Women Unlimited.

Mufti, Aamir, 2000. « A Greater Story-Writer than God: Genre, Gender and Minority in Late Colonial India », in P. Chatterjee and P. Jeganathan (dir.), *Subaltern Studies XI*. New York, Columbia University Press: 1-36.

Pandey, Gyanendra, 1994. « The Prose of Otherness », in David Arnold and David Hardiman (dir.), *Subaltern Studies VIII*. New Delhi, Oxford University Press: 188-225

Pandey, Gyanendra, 2001. *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge, Cambridge University Press.

Pritam, Amrita, [1950] 2003. *Pinjar, le squelette*, traduit du panjabi par Denis Matringe. Paris/Pondichéry, Éditions Kailash.

Sarkar, Tanika, 2001. *Hindu Wife, Hindu Nation. Community, Religion and Cultural Nationalism*. London, Hurst & Company.

Talbot, Ian (dir.), 2006. *Epicentre of Violence. Partition Voices and Memories from Amritsar*. Delhi, Permanent Black.

Zamindar, Vazira Fazila-Yacoobali, 2007. *The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories*. New York, Columbia University Press.

## Résumé

À la lumière de textes littéraires de la Partition en hindi et en ourdou, et où les personnages féminins sont centraux, cette contribution vise à montrer comment la littérature prend en charge la politisation du féminin dans le projet national, et dont les questions de genre gouvernent l'écriture de l'Histoire de la guerre et de la violence quand des facteurs territoriaux sont en jeu. Si la fiction comme source historique alternative parvient à tisser une histoire sociale de la Partition, comme l'écrivent Bhasin et Menon (1998) mais également Hasan (1995), Pandey (2001), Das (1996), Bhalla (2006), cette contribution montre que le récit littéraire participe activement à l'écriture d'un grand récit de la nation inféodé aux projets nationalistes, mais également à sa contre-écriture.