



Être sindhi au Pakistan : nationalisme, discours identitaire et mobilisation politique (1930-2016)

Julien Levesque

► To cite this version:

Julien Levesque. Être sindhi au Pakistan : nationalisme, discours identitaire et mobilisation politique (1930-2016). Science politique. EHESS - Paris, 2016. Français. ⟨NNT : 2016EHES0102⟩. ⟨tel-01916988⟩

HAL Id: tel-01916988

<https://hal.science/tel-01916988v1>

Submitted on 9 Nov 2018

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.



HAL Authorization

École des Hautes Études en Sciences Sociales



Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'EHESS

Discipline : Études politiques

École doctorale 286

présentée et soutenue publiquement par

Julien LEVESQUE

le lundi 28 novembre 2016

**Être sindhi au Pakistan :
nationalisme, discours identitaire
et mobilisation politique (1930-2016)**

Directeur de thèse :

M. Jean-Luc RACINE (CNRS-CEIAS)

Jury :

M. Michel BOIVIN
M. Bernard HOURCADE – Rapporteur
M. Christophe JAFFRELOT – Rapporteur
M. Jean-Luc RACINE
Mme Farzana SHAIKH

CNRS-CEIAS
CNRS-Mondes iranien et indien
CNRS-CERI
CNRS-CEIAS
Royal Institute of International Affairs

Table des matières

Table des illustrations	5
Index des tableaux	6
Remerciements	7
Note sur les traductions et translittérations	9
Glossaire des termes en sindhi et en ourdou	11
Liste des abréviations	13
Introduction	17
Chapitre 1. Le nationalisme : un discours performatif	31
I. Le nationalisme et ses dichotomies	34
<i>a. Modernité, capitalisme et transformations socio-économiques</i>	34
<i>b. Le protonationalisme : une expression pré-politique ?</i>	36
<i>c. Constitution du sujet et rupture épistémique</i>	40
<i>d. Penser le nationalisme sans l'État ?</i>	42
II. Le nationalisme comme discours performatif	44
<i>a. Performativité ou performance : qu'est-ce qu'un discours performatif ?</i>	45
<i>b. Les « circonstances appropriées » de l'effectivité performative du discours</i>	48
<i>c. L'enjeu du nationalisme : imposer une (di)vision du monde social</i>	50
III. Comment étudier le nationalisme sindhi comme discours performatif ?	53
<i>a. Analyse socio-historique : contextualiser le discours nationaliste</i>	53
<i>b. Des symboles aux marqueurs identitaires : étudier le contenu du nationalisme</i>	55
IV. Conclusion	57
PARTIE I. TROIS GÉNÉRATIONS DE NATIONALISME SINDHI	59
Chapitre 2. Le discours identitaire d'une nouvelle élite musulmane (1930-1946)	61
I. Les politiques coloniales et leurs conséquences : un terreau fertile à l'émergence de revendications identitaires	62
<i>a. Délimitation de frontières et unité territoriale</i>	63
<i>b. Standardisation de la langue et unité linguistique</i>	66

II. Unicité culturelle et grandeur historique : la mise en place d'un récit par l'élite politique	74
III. Du discours identitaire sindhi à l'idée du Pakistan	80
<i>a. Une nouvelle élite musulmane sindhie formée sur le modèle britannique</i>	80
<i>b. Polarisation croissante entre hindous et musulmans</i>	84
<i>c. L'indépendance du Pakistan, suite logique de la séparation du Sindh</i>	89
IV. Conclusion	97

Chapitre 3. La consolidation du discours nationaliste par la classe moyenne émergente (1946-1972) 99

I. Malaise de l'élite politique sindhie face aux institutions du nouvel État pakistanais	102
<i>a. La défection de G. M. Sayed avant même l'indépendance</i>	103
<i>b. Impuissance et frustration de l'élite politique sindhie face à l'État central</i>	106
<i>c. Tentatives de constitution de partis d'opposition</i>	112
<i>d. One Unit et dictature militaire : la fermeture de l'arène politique provinciale</i>	118
II. Une nouvelle génération : l'émergence d'un positionnement critique vis-à-vis du discours national pakistanais	126
<i>a. De la défense de la langue à la critique de la dictature : l'engagement des écrivains</i>	127
<i>b. L'émergence d'organisations étudiantes fondées sur une revendication identitaire</i>	133
III. La structuration du système partisan dans le Sindh	144
<i>a. Zulfikar Ali Bhutto : président pakistanais ou président sindhi ?</i>	144
<i>b. La classe au dessus de la nation : le choix de l'Awami Tehrik</i>	153
<i>c. Jiye Sindh Mahaz et Sindhudesh : le virage indépendantiste de G. M. Sayed</i>	155
IV. Conclusion	161

Chapitre 4. Séparatisme, violence et factionnalisme (1972-2013) 163

I. L'émergence d'un répertoire d'action violent	165
<i>a. L'usage de la violence par les organisations étudiantes</i>	166
<i>b. Le MRD contre l'« État pendjabi » : le Sindh au bord de la guerre civile</i>	173
<i>c. Violences ethniques et ségrégation</i>	182
II. L'éclatement du système partisan nationaliste : vers une répartition des répertoires d'action ?	190
<i>a. Le fractionnement du Jiye Sindh Mahaz quant à l'usage de la violence et à la participation aux élections</i>	191
<i>b. L'impossible unification des leaders après la mort de G. M. Sayed</i>	201
<i>c. Les rapports ambigus du Jiye Sindh Muttahida Mahaz avec la lutte armée</i>	206
III. S'engager hors des partis politiques	214
<i>a. Le lobbying des « exilés » pour le droit à l'autodétermination</i>	215
<i>b. Travailler pour les médias sindhis afin de critiquer l'État</i>	222
<i>c. Œuvrer pour le Sindh avec les ONG</i>	224

PARTIE II. LE PROJET NATIONALISTE : CULTURE RÉIFIÉE ET MARQUEURS IDENTITAIRES 233

Chapitre 5. Le soufisme dans le nationalisme sindhi 235

I. Le soufisme comme essence du peuple sindhi : des travaux orientalistes au discours nationaliste	238
<i>a. Le Sindh, « terre de soufis », et la généralisation d'un référent collectif</i>	239
<i>b. La relecture nationaliste du Shah jo Risalo</i>	243
<i>c. Le soufisme selon G. M. Sayed</i>	250
II. Usages et contestations : le soufisme au cœur de la « lutte des représentations »	253
<i>a. L'essence soufie du Sindh en proie au sectarisme ?</i>	253
<i>b. Contester le « soufisme ethnicisé »</i>	264
III. L'autorité charismatique et le double legs de G. M. Sayed	267
<i>a. La dialectique du charisme, entre héritage et construction</i>	267
<i>b. Le réseau des sayed et sajjada nashin</i>	275
<i>c. Le double legs d'un père fondateur</i>	277
IV. Conclusion	281

Chapitre 6. Folklorisation et production d'une historiographie sindhie 285

I. L'appropriation du passé contre l'historiographie pakistanaise	289
<i>a. Le mythe de l'origine : le Sindh depuis Mohenjo-Daro</i>	292
<i>b. La figure fondatrice : Raja Dahar et l'adoption du récit hindou</i>	297
<i>c. Les autres patriotes, les traîtres et les exclus</i>	301
II. Collecter et catégoriser : la folklorisation à l'œuvre	307
<i>a. Collecter l'authenticité du « populaire »</i>	309
<i>b. Catégoriser la diversité, forger l'unité</i>	312
III. La culture folklorisée et l'État	320
<i>a. Assimilation ou subversion ?</i>	320
<i>b. Sindh Through the Centuries, vitrine du pouvoir</i>	323
IV. Conclusion	330

Chapitre 7. Représenter l'identité : politisation et dépolitisation des symboles du Sindh 333

I. La folklorisation à l'écran et la fixation d'un « costume national »	337
<i>a. Le Sindh idéalisé des clips vidéos musicaux</i>	338
<i>b. L'ajrak et le topi dans les films sindhis : des marqueurs sociaux devenus marqueurs identitaires</i>	346

II. Politisation ou dépolitisation des symboles du Sindh ?	354
<i>a. L'iconographie des posters politiques : politisation des symboles ?</i>	354
<i>b. Dépolitiser les symboles du Sindh : l'exemple du Sindh Festival</i>	363
III. Conclusion	372
Conclusion	375
Documents annexes	385
Bibliographie	417
Index	427

Table des illustrations

Illustration 1: Carte du Sindh.....	15
Illustration 2 : Shafi Muhammad Burfat, habillé pour l'entraînement.....	209
Illustration 3: Manifestation pour un juste traitement de l'affaire Rinkle Kumari.....	259
Illustration 4: Manifestation du JSQM dans la région de Hyderabad, 28 février 2013.....	262
Illustration 5: G. M. Sayed lors de l'un de ses derniers anniversaires.....	274
Illustration 6: L'ancienneté de la nation sindhie.....	291
Illustration 7: Statue de Hosh Muhammad Shidi, Hyderabad.....	303
Illustration 8: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhie « traditionnelle ».....	318
Illustration 9: Femmes du Thar portant leur gharo.....	318
Illustration 10: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhie « traditionnelle ».....	319
Illustration 11: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhie « traditionnelle ».....	319
Illustration 12: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhie « traditionnelle ».....	319
Illustration 13: Sindhi Topi Day.....	334
Illustration 14: Images du clip de la chanson Sindh Amar d'Ahmed Mughal.....	340
Illustration 15: Images du clip vidéo de la chanson Rano du groupe The Sketches.....	343
Illustration 16: Le sindhi topi, un marqueur social devenu marqueur identitaire.....	349
Illustration 17: G. M. Sayed reçoit Mujibur Rahman à Karachi en 1968 en lui présentant un lungi.....	353
Illustration 18: Deux posters nationalistes.....	356
Illustration 19: Deux posters électoraux.....	358
Illustration 20: Affiches du PPP en vente dans un parc.....	362
Illustration 21: Bilawal Bhutto révèle le logo du Sindh Festival, « Super Saeen ».....	364
Illustration 22: Affiche officielle du Sindh Festival.....	366
Illustration 23: Thar Famine Festival, parodie de l'affiche du Sindh Festival.....	369

Index des tableaux

Tableau 1: Tableau récapitulatif des personnalités publiques sindhies mentionnées, 1913-1946.....	91
Tableau 2: Composition du premier bureau de la Sindh National Students Federation, novembre 1968.....	139
Tableau 3: Tableau récapitulatif des personnalités publiques sindhies mentionnées, 1946-1972.....	141
Tableau 4: Principales organisations étudiantes et leur affiliation partisane.....	170
Tableau 5: Principaux partis séparatistes et autonomistes sindhis (1972-2015).....	200

Remerciements

Comme tout travail de recherche, cette thèse n'aurait pu être ce qu'elle est sans les personnes qui m'ont entouré tout au long de ces six années. En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de thèse, Jean-Luc Racine, qui a su m'accorder du temps lorsque je l'ai initialement contacté en plein mois de juillet, et ne s'est pas lassé de me forcer à prendre à bras le corps des questionnements que j'aurais un temps souhaité laisser de côté. Je remercie également Michel Boivin, qui a aussi accompagné mon travail tout au long de son développement, qui a partagé une partie de son réseau pour faciliter mon accès au terrain, et qui m'a généreusement associé comme collègue à l'organisation d'événements scientifiques au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud.

Au CEIAS, je souhaite remercier l'ancienne et la présente direction pour l'environnement de travail qu'elles ont su créer, dans lequel j'ai pu trouver ma place en tant que doctorant. Les échanges avec les chercheurs du centre m'ont apporté stimulation intellectuelle et soutien moral tout au long de mon travail. Je remercie Naziha Attia et Nadia Guerguadj, qui contribuèrent également à cet environnement accueillant et stimulant. Je dois aussi à Nadia la réalisation de la carte qui accompagne ce travail, une aide précieuse alors que le temps commençait à manquer avant le dépôt final. Ma reconnaissance va à toute l'équipe de *SAMAJ*, et tout particulièrement à Amélie Blom, pour ses remarques, ses conseils et ses encouragements. Je souhaite aussi remercier Denis Matringe, dont le séminaire a été une immense source d'ouverture intellectuelle.

La réalisation des voyages d'enquête dans le Sindh a été rendue possible par plusieurs bourses de terrain du CEIAS et par une bourse de la fondation Ledoux-Jeunesse internationale, tandis que l'obtention de la bourse de fin de thèse « Dynamiques asiatiques » du Près Hésam m'a permis de me consacrer sereinement à l'écriture.

Dans le Sindh, je tiens tout d'abord à remercier Shahban Sahito, un ancien camarade de classe et ami de dix ans, sans qui je ne me serais pas intéressé au Sindh et à ses dynamiques politiques. Mes échanges avec Hidayat Hussain, à Karachi et par courriels, ont été d'une valeur inestimable dans l'avancement de mes réflexions. Bien d'autres m'ont procuré une aide précieuse et ouvert des portes, notamment Kaleem Lashari, Khadim Hussain Soomro, Shams ul-Haq Chang, Zulfiqar Shah, Raja Mehmood, Naeem Ahmed et Farhan Siddiqui. Un grand merci aux amis de Karachi et de Hyderabad qui m'ont hébergé, certains à plusieurs reprises : Misha et son père Musleh, Rehan et ses parents Hussain et Debbie, Luc et Reem, et Aly et Shahana. L'Alliance française de Karachi, grâce à ses anciens directeurs Daniel Baillon et Jean-François Chenin, et à tous ses employés, s'est révélé être un havre de paix où j'ai pu loger plusieurs semaines.

A l'Indian Institute of Sindhology, je remercie son directeur Lakhmi Khilani, qui a organisé ma venue et mon hébergement à l'été 2012, et bien entendu dada Pritam Varyani, qui a accepté d'être mon enseignant de sindhi durant un mois.

A Paris, je suis reconnaissant aux doctorants du CEIAS pour les bons moments que nous avons partagés en salle des doctorants et le soutien moral mutuel dans l'avancement de la thèse. Je remercie chaleureusement mes amis, Jean-Baptiste, Thomas, Lucas, Alexandra, Alice, Lucie, Philippe, Paolo, Félix, Naïké, Olivier et Véronique (et à tous les autres que je ne nomme pas), dont certains me questionnent depuis longtemps sur la date qui marquera l'achèvement de ce travail. Une pensée également pour Camille, sans qui je ne me serais probablement pas lancé dans une thèse. Un immense merci à mes parents, qui m'ont soutenu moralement et

matériellement au fil de ces années, en acceptant tant bien que mal de garder pour eux leurs inquiétudes et leur impatience. Je remercie enfin tout particulièrement Anne-Lucie, qui a bien voulu se passionner pour le Sindh pour suivre chaque étape de l'écriture avec son regard critique, et qui a su par sa présence me faire dépasser de nombreuses incertitudes pour que je puisse mener ce travail à son terme.

A tous, et à ceux que j'oublie et qui, je l'espère, ne m'en voudront pas, mille mercis.

Note sur les traductions et translittérations

Références et traductions

Toutes les références sont indiquées en note de bas de page.

Pour les ouvrages écrits en langue étrangère, les citations sont généralement tirées de la traduction française, s'il en existe une. Lorsque la note de bas de page indique une référence en anglais, ou si aucune traduction française n'existe, le texte cité est une traduction libre de l'auteur.

Translittérations et accords

Afin de ne pas encombrer le texte, nous avons choisi de transcrire les termes en langues locales (sindhi et ourdou) selon une translittération libre, sans usage de marqueurs diacritiques, en nous efforçant de respecter la prononciation originale. A l'exception de termes passés en français, comme « pendjabi » ou « pachtoune », nos règles de translittération suivent celles généralement adoptées au Pakistan, tout en évitant les voyelles doubles : « u » pour le son français « ou » (et non « oo »), « sh » pour le son français « ch », etc.

Les noms et adjectifs de groupes ethniques, comme « sindhi » et « mohajir » sont traités comme des termes français et accordés en genre et en nombre.

L'orthographe officielle du terme Sindh a changé au cours du temps. Nous l'écrivons avec un « h » final, sauf en cas de citation, auquel cas l'orthographe d'origine est préservée.

Glossaire des termes en sindhi et en ourdou

<i>ajrak</i>	Drap ou châle fabriqué dans la vallée de l'Indus, ainsi qu'au Rajasthan, au Gujarat et au Baloutchistan. Ses motifs complexes mêlent généralement les couleurs bordeaux, noir et bleu.
<i>alim</i> (pl. <i>ulama</i>)	Généralement traduit « docteur de la foi ». Un <i>alim</i> a suivi un cursus religieux dans une <i>madrassa</i> .
<i>amil</i>	Caste hindoue du Sindh dont les hommes investissent particulièrement la fonction publique.
<i>andrun-i Sindh</i>	Littéralement, le « Sindh intérieur », c'est-à-dire toute la province sauf Karachi.
<i>ashraf</i> / <i>ashrafiyya</i>	<i>Ashraf</i> est le pluriel du mot <i>sharif</i> , qui signifie en arabe honnête, noble. En Asie du Sud, les <i>ashraf</i> sont les descendants de musulmans venus de l'extérieur (Persans, Turcs, Arabes, Afghans), par opposition aux descendants de convertis.
<i>bania</i>	Terme général désignant en Asie du Sud un commerçant hindou. Dans le Sindh, ce mot peut dans certains contextes désigner spécifiquement les hindous de caste <i>bhaibhand</i> , dont l'occupation est principalement le commerce.
<i>bhaibhand</i>	Terme désignant une caste (<i>jati</i>) de commerçants hindous sindhis (signifie littéralement « communauté de frères »).
<i>chahlam</i> (ourdou) <i>chaliho</i> (sindhi)	Cérémonie qui marque le quarantième et dernier jour de deuil suite à un décès.
<i>dargah</i>	Mausolée d'un saint. Il s'agit généralement d'un complexe, regroupant le tombeau, un cimetière, une mosquée, une cour, une cantine (<i>langar</i>), des lieux d'hébergement des pèlerins, etc.
<i>faqir</i>	Littéralement : <i>pauvre</i> . Un <i>faqir</i> est un renonçant, qui choisit la voie de la dévotion.
<i>fatwa</i> (pl. <i>Fatawa</i>)	Avis religieux rendu par un <i>mufti</i> .
<i>firqa</i>	Secte au sein de l'islam.
<i>khalifa</i>	« Calife », ou représentant, d'un maître spirituel. Un <i>pir</i> désigne souvent un ou plusieurs <i>khalifa</i> , qui l'assiste dans ses tâches et parmi lesquels sera choisi son successeur.
<i>khanqah</i>	Lieu d'enseignement et de pratique du soufisme, équivalent de l'arabe <i>zawiya</i> .
<i>madrassa</i>	École religieuse de niveau secondaire et universitaire, où l'on dispense un cursus religieux (généralement, en Asie du Sud, le <i>dars-i nizami</i>), et qui permet d'être reconnu comme <i>alim</i> .
<i>manghanar</i>	Bardes, musiciens de caste dans le Sindh et le Rajasthan.
<i>mazaar</i>	Mausolée d'un saint. cf. <i>dargah</i> .
<i>millat</i>	
<i>murid</i>	Disciple d'un maître spirituel, <i>murshid</i> (<i>pir</i> ou <i>sajjada nashin</i>).
<i>murshid</i>	Terme employé par les disciples pour désigner leur maître spirituel.
<i>naqshbandiyya</i> / <i>naqshbandi</i>	L'un des quatre principaux ordres soufis d'Asie du Sud.
<i>pir</i>	Terme persan signifiant littéralement « vieux » et équivalent, dans le contexte du soufisme, de l'arabe <i>shaikh</i> : maître spirituel.
<i>qadiriyya</i> / <i>qadiri</i>	L'un des quatre principaux ordres soufis d'Asie du Sud.

<i>qaum</i>	Terme d'origine arabe aux sens multiples en ourdou et en sindhi : communauté, groupe, nation, caste, voire secte (certains chiites parlent de <i>shia qaum</i>).
<i>qaumiyyat</i>	Terme employé en ourdou pour traduire l'anglais <i>nationality</i> . Induit souvent une hiérarchie entre nation et nationalité.
<i>qaumparast, qaumparasti</i>	Nationaliste, nationalisme. Signifie littéralement : « vénérateur de la nation », « vénération de la nation ».
<i>sajjada nashin</i>	Littéralement : celui qui s'assoit sur le tapis de prière (du maître). C'est la personne en charge de la gestion et de l'entretien d'un mausolée.
<i>samaa</i>	Écoute méditative. C'est l'une des principales techniques contemplatives du soufisme.
<i>sayed</i>	Descendants supposés du prophète, par sa fille Fatima et son cousin Ali. Au sein des <i>ashraf</i> , les <i>sayed</i> forment le groupe social dominant.
<i>shahid</i>	Martyr.
<i>shidi</i>	Les <i>shidi</i> (ou <i>sheedi</i> , aussi appelés <i>makrani</i> au Pakistan et <i>siddi</i> au Gujarat) sont les descendants des populations africaines qui vivent sur la côte ouest du sous-continent, pour la plupart amenés comme esclaves (mais il y aurait aussi eu des marchands africains, ainsi que des Arabes noirs d'origine africaine) par les Arabes.
<i>sindhi topi</i>	Chapeau sans bord, dont la particularité est d'être ouvert sur un côté. Il est porté de Kaboul à Karachi.
<i>tanzim</i>	Mouvement de mobilisation collective, organisation collective.
<i>tasawwuf</i>	Terme arabe désignant la tradition mystique musulmane, appelée soufisme dans les langues occidentales.
<i>urs</i>	Terme arabe signifiant littéralement « mariage » et employé pour la fête anniversaire de la mort d'un saint soufi, marquant ainsi son union avec Dieu.
<i>wahdat ul-wujud</i>	Expression arabe signifiant littéralement « unité de l'existence », souvent attribuée à Ibn Arabi, mais ayant en réalité été formulée par son disciple. Cette conception postule l'unité divine de toute chose et rejette l'opposition entre création et Créateur.
<i>wahdat ush-shuhud</i>	Conception opposée à celle de <i>wahdat ul-wujud</i> , elle est attribuée à Shaikh Ahmad Sirhindi.
<i>watandost, watandosti</i>	Patriote, patriotisme. Signifie littéralement : « ami de la patrie », « amitié de la patrie ».
<i>wazifa</i> (ourdou) <i>wazifo</i> (sindhi)	Formule à répéter pour sortir d'une situation difficile, souvent donnée par un maître spirituelle à un ou une disciple. Elle comprend des versets coranique et une demande, et doit être effectuée dans certaines conditions précises.
<i>wujudi</i>	Dit des penseurs ou mystiques s'inscrivant dans la conception de <i>wahdat ul-wujud</i> .

Liste des abréviations

AT / SAT / QAT	Awami Tehrik / Sindh Awami Tehrik / Qaumi Awami Tehrik
BSO	Baloch Students Organization
DSF	Democratic Students Federation
FATA	Federally Administered Tribal Areas
HSF	Hyderabad Students Federation
IJT	Islami Jamiat-i Tulaba
Jl	Jamaat-i Islami
JSM	Jiye Sindh Mahaz
JSMm	Jiye Sindh Muttahida Mahaz (« jasmam »)
JSNM	Jiye Sindh Naujawan Mahaz
JSQM	Jiye Sindh Qaumi Mahaz (« jasqam »)
JSSF	Jiye Sindh Students Federation (« jassaaf »)
JST	Jiye Sindh Tehrik
JUI-F	Jamiat-i Ulama-i Islam-Fazl
MPPM	Sindh Mohajir-Punjabi-Pathan Mahaz
MQM	Muttahida Qaumi Movement (anciennement Mohajir Qaumi Movement)
MRD	Movement for the Restoration of Democracy
NAP	National Awami Party
NPP	National Peoples Party
NSF	National Students Federation
NSSO	New Sindhi Students Organization
PFF	Pakistan Fisherfolk Forum
PML-F	Pakistan Muslim League-Functional
PML-N	Pakistan Muslim League-Nawaz
PNA	Pakistan National Alliance
PNP	Pakistan National Party
PONaM	Pakistan Oppressed Nations Movement
PPI	Punjabi Pashtun Ittehad
PPP	Pakistan Peoples Party
SAB	Sindhi Adabi Board
SANA	Sindhi Association of North America
SAS	Sindhi Adabi Sangat
SBPF	Sindhi Baloch Pashtun Front
SGA	Sindh Graduates Association
SHC	Sindh Hari Committee
SNA	Sindh National Alliance
SNF	Sindh National Front
SNSF	Sindh National Students Federation

SPAWA	Sindh Punjab Abadgar Welfare Association
SPSF	Sindh People's Student Federation (« sapaaf »)
SSCO	Sindh Students Cultural Organization
SST	Sindhi Shagird Tehrik
STP	Sindh Taraqqi Pasand Party (anciennement Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party)
SUP	Sindh United Pary
WAPDA	Water and Power Development Authority
WSC	World Sindhi Congress

Illustration 1: Carte du Sindh



Introduction

نه ڪپي، نه ڪپي، پاڪستان نه ڪپي !

Na khape, na khape, Pakistan na khape !

Nous ne voulons pas du Pakistan !

Le soir du jeudi 27 décembre 2007, Benazir Bhutto est assassinée à la fin d'un meeting de campagne à Rawalpindi. La fille de l'ancien premier ministre Zulfikar Ali Bhutto incarnait alors l'espoir d'un retour à la démocratie après huit années de régime militaire présidé par le général Pervez Musharraf. Sans ce tragique événement, elle aurait sans doute remporté les élections prévues pour le 8 janvier 2008 et conquis pour la troisième fois le poste de premier ministre du Pakistan.¹ Sa mort provoque tristesse et colère à travers le pays : au Pendjab, dans la Province frontière du Nord-Ouest, au Baloutchistan et dans le Sindh, villes et campagnes s'embrasent littéralement, alors que des hommes en colère s'emparent des rues pour détruire et brûler bus, voitures, camions, gares, trains, banques, postes de police, bureaux officiels et autres symboles de l'État. Mais c'est dans le Sindh que cette rage est la plus forte : trois jours d'émeutes bloquent la province, sur fond du slogan « *Na khape, na khape, Pakistan na khape !* » Cette exclamation rassemble à elle seule toute l'ambivalence des Sindhis vis-à-vis du Pakistan, une ambivalence que cette thèse cherche précisément à cerner : bien que Benazir Bhutto ne fut jamais en faveur d'un Sindh indépendant, sa mort suscite une rage sans mesure contre l'État du Pakistan. La mort de celle appelée affectueusement « Bibi » (sœur) ou « Sindh Rani » (reine du Sindh) revêt en effet une résonance particulière pour les Sindhis : une fois de plus, l'État du Pakistan est jugé responsable de l'assassinat d'un responsable politique sindhi, comme lorsque Zulfikar Ali Bhutto fut exécuté en avril 1979 après avoir été démis de ses fonctions par le coup d'État du général Zia ul-Haq. Le calme ne revient dans le Sindh qu'au bout de plusieurs jours,

¹ Sur les circonstances de l'assassinat de Benazir Bhutto, lire l'ouvrage de Heraldo Muñoz, qui pilote la commission d'enquête des Nations Unies. Selon Heraldo Muñoz, l'État, en son responsable le plus haut-placé, le général Pervez Musharraf, n'a pas accordé le niveau de protection suffisant compte tenu des menaces qui pesaient sur Benazir Bhutto. Heraldo Muñoz, *Getting Away With Murder: Benazir Bhutto's Assassination and the Politics of Pakistan*, New York, W.W. Norton & Company, 2014.

lorsque le veuf de Benazir Bhutto, Asif Ali Zardari, exhorte les manifestants Sindhis à mettre de côté leurs intentions séparatistes en renversant leur slogan : « *Pakistan khape !* », déclare-t-il, « Nous voulons du Pakistan », « Nous avons besoin du Pakistan ».¹ Zardari fait de cette exclamation l'un de ses slogans de meetings mais reçoit des critiques de tous bords : certains non-Sindhis se demandent ce que signifie le terme « *khape* » et soupçonnent une attaque contre le Pakistan ; de nombreux Sindhis, quant à eux, continuent de répéter l'expression avec un sourire narquois, laissant entendre leur désaccord.

En exprimant le ressentiment des Sindhis vis-à-vis du Pakistan et leur attachement au Pakistan Peoples Party, ce slogan pose aussi la question de leur représentation politique au sein du Pakistan. On voit poindre ici une tension qui existe pratiquement depuis la fondation du PPP en 1967 et s'accroît dans les années 1980 : le travail politique effectué dans le Sindh par différents partis, et notamment des partis séparatistes et autonomistes, profite *in fine* au PPP. En effet, le discours nationaliste sindhi qui s'oppose au Pakistan se transforme toujours dans les urnes par une victoire du PPP, seul parti qui semble à même de servir les intérêts des Sindhis, et qui finit par être perçu à travers le Pakistan comme un parti à ancrage ethnique, un parti sindhi. Pourtant, le PPP a officiellement toujours défendu l'unité du Pakistan et rejeté l'idée d'un Sindh indépendant, ou Sindhudesh – ce qui n'empêche pas certains responsables du PPP d'utiliser parfois la fibre identitaire pour galvaniser l'opinion publique sindhie : par exemple, au cours de l'été 2011, le ministre de l'intérieur du Sindh, Zulfiqar Mirza, ressort le slogan « *Pakistan na khape* », dans un contexte de vives tensions ethniques à Karachi. Le Pakistan Peoples Party est régulièrement accusé par ses opposants de jouer la *Sindh card*, c'est-à-dire de chercher à mobiliser l'électorat sindhi en faisant appel au sentiment identitaire et en accusant les autres groupes ethniques d'être responsables du triste sort des Sindhis.²

Compte tenu de la force avec laquelle les Sindhis paraissent prêts à exprimer leur ressentiment vis-à-vis du Pakistan, il est paradoxal que les partis nationalistes soient apparemment si faibles et que le PPP reste le principal parti politique représentant les Sindhis. C'est pour cette raison que le nationalisme sindhi est généralement décrit comme un échec politique.³ C'est un échec politique dans le sens où le mouvement n'est pas parvenu

1 « *Pakistan khape* » se traduit aussi bien par « Nous voulons du Pakistan » que par « Nous avons besoin du Pakistan ».

2 Sur la *Sindh card*, lire par exemple : Bina Shah, « The Sindh Card », *Dawn*, 06/02/2010 p. ; Hasan Mujtaba, « Pakistan mein Sindh Kard ki Haqiqat », *BBC Urdu*, 03/01/2010 p.

3 Michel Boivin, « Le Pakistan à l'épreuve de ses nationalismes: GM Syed et l'échec du mouvement indépendantiste du Sind », *Outre-Terre*, vol. 24, n° 1, 2010, p. 315–323.

à obtenir ce que les partis nationalistes présentent comme leur objectif principal : la création d'un État sindhi indépendant. Les partis ne sont pas non plus parvenus à rassembler suffisamment pour constituer un mouvement de masse, à même de peser de façon tangible sur la compétition électorale du Pakistan. Ce manque de visibilité explique sans doute le peu d'études dont le mouvement a fait l'objet jusqu'à ce jour : parmi les rares ouvrages qui y sont consacrés, la plupart sont écrits par des militants.¹ L'intérêt des universitaires comme des médias pour le nationalisme sindhi semble s'être limité aux périodes d'éruption de violence, lors de la résistance à la dictature militaire du général Zia ul-Haq (au pouvoir de 1977 à 1988), et lors des violences ethniques qui opposent Sindhis, Mohajirs et Pendjabis vivant dans le Sindh.² Pour faire bref, le nationalisme sindhi n'a reçu une certaine attention que lorsqu'il a été perçu comme une menace pour la stabilité de l'État pakistanais.

Pourquoi étudier le Sindh ?

Le Sindh concentre pourtant un certain nombre d'enjeux stratégiques. Situé en bout de course du fleuve Indus, dont il est dépendant pour son agriculture, le Sindh a longtemps été une région en marge des centres de pouvoir, qu'ils se trouvent à Delhi (durant le sultanat de Delhi puis l'empire Moghol), à Kaboul, à Damas ou Bagdad (durant le califat omeyyade puis abbasside), ou encore à Calcutta (durant une partie de la colonisation britannique). Ceci, pour l'historienne Sarah Ansari, donne au Sindh l'une de ses caractéristiques principales, à savoir l'absence de rigidité des identités religieuses :

L'isolement relatif du Sind était important du point de vue religieux. En tant que région « marginale » située loin des principaux centres de l'hindouisme orthodoxe, et influencée seulement indirectement par les puissants États musulmans centralisés, le Sind développa un caractère religieux tout à fait propre. Avant l'arrivée de l'islam, la religion était principalement un mélange de bouddhisme et d'hindouisme. Combiné au fait que

- 1 Il n'existe aucun travail scientifique sérieux s'appuyant sur des données empiriques de première main. Le seul ouvrage en anglais entièrement dédié au nationalisme sindhi défend l'idée que le nationalisme sindhi ne cesse de croître. Il est écrit par un militant, passé des partis politiques aux ONG. Zulfiqar Shah, *Beyond Federalism: A Sociopolitical Treatise on Sindhi Nationalism in India (1843-1947) and Pakistan (1947-2012)*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2013. En sindhi, en dehors des livres défendant le nationalisme dans un registre pamphlétaire, plusieurs ouvrages ont été écrits par d'anciens militants sur certains aspects – notamment l'engagement des étudiants – ou épisodes spécifiques du mouvement nationaliste, comme la manifestation du 4 mars 1967 ou la fusillade de Thori Phatak le 17 octobre 1984. Voir par exemple : Aijaz Qureshi (dir.), *4 March ain Aj ji Sindh*, Dadu, Manchhar Publication, 2003. En ourdou, il existe quelques analyses générales du nationalisme sindhi, comme par exemple : Ataullah Ali, *Sindhi Nationalism*, Karachi, Shabal Publications, 1988.
- 2 La plupart des articles et livres qui traitent du nationalisme sindhi parlent en fait principalement du mouvement insurrectionnel de 1983, le Mouvement pour la restauration de la démocratie, et des conflits ethniques des années 1980 et 1990 : Charles Kennedy, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *Asian Survey*, vol. 31, n° 10, 1991, p. 938-955 ; Adeel Khan, « Pakistan's Sindhi Ethnic Nationalism: Migration, Marginalization, and the Threat of "Indianization" », *Asian Survey*, vol. 42, n° 2, 2002, p. 213-229 ; Suranjan Das, *Kashmir and Sindh: Nation-Building, Ethnicity and Regional Politics in South Asia*, Londres, Anthem Press, 2001.

l'essentiel des conversions à l'islam fut l'œuvre de soufis, ceci fit que la pratique populaire de l'islam dans le Sind en vint à porter des traits fortement mystiques et syncrétiques. Tandis que la province devint majoritairement musulmane, les hindous et les musulmans continuèrent de partager largement un même cadre culturel et nombre de leurs pratiques religieuses coïncidaient.¹

La création du Pakistan renverse cette dynamique séculaire en plaçant le Sindh, et particulièrement sa capitale Karachi, au cœur même du pouvoir : à la demande des hommes politiques sindhis musulmans, Karachi est la ville choisie en 1947 pour accueillir la capitale du nouvel État. Ce choix comporte aussi une dimension symbolique forte, puisque Karachi est la ville de naissance du fondateur du Pakistan, Muhammad Ali Jinnah. Aujourd'hui le cœur économique du pays avec plus de 20 millions d'habitants, Karachi s'est transformée au cours de la colonisation d'un simple village de pêcheurs en un port majeur d'exportation : sa proximité avec le détroit de Hormuz (et le canal de Suez ouvert en 1869) en faisait le lieu de transit idéal pour la production agricole du Pendjab en route vers l'Europe, et pour importer en Inde les biens manufacturés venus de Grande-Bretagne. L'activité portuaire de Karachi se maintint après l'indépendance, mais principalement, cette fois-ci, pour importer des biens vers le principal foyer de population du pays, le Pendjab, où vivent environ 60 % de la population, ainsi que vers le reste du pays et l'Afghanistan. Ceci donne à Karachi une importance stratégique qui est encore accrue à partir des années 1980 : avec la guerre en Afghanistan, la ville devient le point de passage pour l'armement et l'entraînement des moudjahidin par le Pakistan avec le soutien financier et logistique des États-Unis et de l'Arabie saoudite. Deux décennies plus tard, cette dynamique est ravivée avec l'invasion américaine de l'Afghanistan en 2001, l'OTAN utilisant largement Karachi pour faire transiter son matériel. C'est donc via Karachi qu'un afflux massif d'armes s'opère dans tout le Sindh à partir de la fin des années 1970. Le contrôle de la ville devient un enjeu pour différents groupes mafieux et partis politiques à ancrage ethnique, car son rôle de plate-forme génère de nombreuses rentes au niveau local.² Récemment, la violence de ces affrontements a poussé les dirigeants du pays à faire appel à l'armée pour mener des « opérations » contre les groupes criminels, comme l'opération Clean-up en 1992-94 ou l'opération initiée par le gouvernement de Nawaz Sharif en 2013.

1 Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 12. Rappelons aussi le rôle joué dans les conversions par les chiites ismaéliens, présents dans le Sindh avant les soufis.

2 Pour une histoire des dynamiques conflictuelles à Karachi depuis l'indépendance du Pakistan ainsi que des rapports économiques qui les sous-tendent, voir Laurent Gayer, *Karachi: Ordered Disorder and the Struggle for the City*, London, Hurst & Company, 2014.

Karachi est aussi un enjeu stratégique de premier plan pour les élites dirigeantes du Pakistan, en tant que port privilégié du Pendjab (où est installée la capitale, à Islamabad, dans les années 1960) et de la Province frontière du Nord-Ouest (North West Frontier Province, NFWP, désormais appelée Khyber-Pakhtunkhwa, ou KP), deux régions sans accès à la mer. Or c'est précisément le contrôle de Karachi que perd la province du Sindh (et ses élites politiques) lorsque la ville est séparée administrativement de la province et constituée en territoire fédéral en 1948, nourrissant le ressentiment des élites sindhies. Dans le même temps, le gouvernement central s'assure un contrôle direct de la ville et de son port. Cette situation cesse en 1970, lorsque Karachi redevient la capitale du Sindh. Mais les nationalistes arguent toujours du fait que l'importation des biens vers le Pendjab via Karachi ne profite pas à la province, puisque les taxes sont perçues dans les ports secs (*dry ports*) situés au Pendjab. Le projet actuel de corridor reliant le port baloutche de Gwadar au Xinjiang chinois via la route du Karakoram vise entre autres à réduire la dépendance du Pendjab et de la province de KP vis-à-vis du port de Karachi, dont le fonctionnement est trop lié à la stabilité de la ville.¹ Enfin, pour avoir une image complète de l'importance stratégique de Karachi, il faut ajouter son statut de capitale économique : alors que le reste de la province du Sindh demeure extrêmement rural, Karachi concentre une part importante de l'industrie du Pakistan et contribue pour une part tout aussi importante aux recettes publiques.

Au-delà de Karachi, la province du Sindh prise dans son ensemble est porteuse d'autres enjeux potentiellement conflictuels. Les Sindhis sont aujourd'hui largement maîtres du gouvernement provincial : le Pakistan Peoples Party (PPP) remporte systématiquement les élections, tout en étant forcé de former une coalition avec le Mohajir Qaumi Movement (MQM).² Mais les élites politiques se plaignent de ne pas totalement maîtriser l'exploitation des ressources de la province. Le Sindh fournit en effet une part conséquente des ressources énergétiques du Pakistan : plus de 50 % du pétrole et 70 % du gaz. De plus, les importantes réserves de charbon découvertes dans le désert du Thar devraient très prochainement être exploitées, tout comme l'uranium présent dans les montagnes Kirthar. Du bon contrôle du

1 La construction du port de Gwadar est néanmoins tout aussi instable en raison du mouvement nationaliste baloutche, qui lutte en vain pour mettre un terme au projet. Ce projet donnera à la Chine un accès maritime tout proche du Golfe persique, mettant fin à sa dépendance totale sur le détroit de Malacca pour ses importations (de pétrole notamment) et ses exportations.

2 Le Mohajir Qaumi Movement (qui devient en 1997 le Muttahida Qaumi Movement) est un parti politique fondé en 1984 par son leader Altaf Hussain en vue de représenter les Mohajirs (et plus globalement les ourdouphones), c'est-à-dire les réfugiés venus d'Inde au moment de la partition et dans les années suivantes. Son précurseur est l'organisation étudiante APMSO, fondée en 1979. A propos du MQM, lire notamment : Oskar Verkaaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Sindh dépend donc la production d'hydrocarbures, et notamment de gaz naturel, que le Pendjab et KP possèdent en faible quantité. De nombreux Sindhis ont le sentiment que leur province alimente le reste du pays en ressources naturelles et finance la plus grande partie du budget national, mais que le Sindh reçoit peu en échange.

Le Sindh s'inscrit dans des enjeux stratégiques se jouant à une échelle plus vaste encore, renforçant l'intérêt du Pakistan à garder contrôle du Sindh. La frontière que partage la province avec les États indiens du Gujarat et du Rajasthan rend vulnérable la ville de Karachi. C'est d'ailleurs dans le Rann du Kutch, qui sépare le district de Thar Parkar (dans le Sindh) du Kutch (dans le Gujarat) qu'a démarré la guerre de 1965 entre l'Inde et le Pakistan. Ajoutons enfin que l'oléoduc projeté entre l'Iran et l'Inde via le Pakistan (IPI), aussi lointain que ce projet puisse aujourd'hui paraître, devra traverser le Sindh.

La politique dans le Sindh : inégalités sociales et transmission dynastique

Pour un ensemble de raisons, le Sindh, qui durant des siècles n'avait pas été convoité et était resté en marge des centres de pouvoir, est devenu un territoire dont le contrôle est essentiel à la survie du Pakistan. Mais malgré ce retournement, le mode d'administration n'a pas profondément changé : la gestion des affaires publiques a été conservée par un petit groupe de grands propriétaires terriens musulmans, relais locaux du pouvoir. C'est principalement après la conquête du Sindh en 1843 que ce système se cristallise. Les terres appartenaient auparavant à la dynastie régnante des Talpurs et étaient attribuées à des hauts fonctionnaires en rétribution des services qu'ils rendaient à l'État. Ceux-ci étaient chargés de prélever l'impôt sur leur domaine, appelé *jagir*, et représentaient le pouvoir étatique en cas de besoin. Les Britanniques maintiennent ce principe de relais locaux, mais transforment les *jagir* en titres de propriété en échange de l'allégeance au nouveau pouvoir colonial.¹ De fait, les *jagirdar*, *zamindar* ou ceux que l'on appelle aujourd'hui dans le Sindh *wadera*, deviennent des propriétaires possédant parfois plusieurs dizaines de milliers d'hectares, et tout-puissants sur leurs terres : ils règlent les différends, assurent la sécurité, prélèvent le surplus agricole et l'impôt destiné à la puissance coloniale, et peuvent, s'ils le souhaitent, expulser les paysans, réduits à une situation de quasi-servage. Ces grands propriétaires sont presque tous musulmans (les hindous n'avaient aucunes terres sous les Talpurs), mais une part importante de leurs terres passe progressivement aux mains des commerçants et

¹ Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, Karachi, Oxford University Press, 1999 ; David Cheesman, *Landlord Power and Rural Indebtedness in Colonial Sind, 1865-1901*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1997.

usuriers hindous au cours des quelques quatre-vingt-dix années de domination britannique.¹ Le pouvoir de ces grandes familles du Sindh ne s'est pas érodé avec l'indépendance, malgré quelques tentatives de réforme agraire. Ce sont elles qui dominent la politique électorale de la province depuis l'époque coloniale, formant de véritables dynasties : le plus connu des hommes politiques sindhis, Zulfiqar Ali Bhutto, était ainsi un grand propriétaire terrien de Larkana, dans le nord du Sindh. Son père, Shahnawaz Bhutto, fut lui aussi un homme politique de premier plan, et il n'est pas nécessaire de rappeler le rôle politique de sa fille Benazir, de son gendre Asif Ali Zardari, ou de son petit-fils, Bilawal Bhutto-Zardari, qui tente aujourd'hui de construire sa carrière politique.²

Au pouvoir conféré par la propriété et par le mandat électoral s'ajoute parfois un pouvoir spirituel : c'est le cas des personnes, appelées *sajjada nashin*, qui héritent de la gestion de mausolées de saints soufis, et qui sont à la tête de lignées spirituelles. Le plus important d'entre eux, dans le Sindh, est sans aucun doute Pir Pagaro, dont le parti politique, la Pakistan Muslim League-Functional (PML-F) s'allie généralement avec les partis de la droite religieuse. Mais c'est aussi le cas du personnage qui reçoit le plus d'attention dans cette thèse, le père fondateur du nationalisme sindhi, G. M. Sayed.

Les élites du Sindh cumulent ainsi plusieurs sources de pouvoir. Sur leurs terres, ce sont elles qui dominent et les services de l'État venus de l'extérieur sont bien souvent obligés d'obtenir leur soutien pour mener à bien leurs missions, lorsqu'ils ne sont pas obligés de se soumettre totalement : par exemple, les employés locaux de l'administration des eaux (SIDA, Sindh Irrigation and Drainage Authority) sont généralement contraints, dans leur distribution de l'eau des canaux, d'accorder la priorité aux terres du *zamindar* local le plus puissant.

C'est dans ce contexte de fortes inégalités sociales que le mouvement nationaliste sindhi se développe, porté à partir des années 1960 par une classe moyenne naissante

1 Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Indian History and Society », 2000.

2 Les autres provinces du Pakistan connaissent tout autant que le Sindh leurs propres dynasties. Lire à ce sujet le dossier du mensuel *The Herald* publié à l'occasion des élections législatives de 2013 : *The Herald*, Karachi, mai 2013. La transmission héréditaire d'un patrimoine politique se retrouve dans tous les pays et tous les systèmes politiques, mais ce modèle est particulièrement visible en Asie du Sud. A ce propos, lire par exemple : Christophe Jaffrelot, « L'Inde, démocratie dynastique ou démocratie lignagère ? », *Critique internationale*, vol. 33, n° 4, 2006, p. 135.

frustrée dans son ascension sociale et déçue par les élites politiques, qui ne sont autres que les propriétaires terriens.

Le champ sémantique du nationalisme sindhi

Dans les médias pakistanais anglophones, ourdouphones et sindhis, le terme *nationalist*, ou son équivalent ourdou et sindhi *qaumparast*, est employé pour désigner de façon indistincte tous les groupes et personnalités politiques qui mettent en avant un programme régionaliste, autonomiste ou séparatiste : on y trouve ainsi, outre G. M. Sayed et les groupes qui se revendiquent de son héritage, Rasul Bakhsh Palijo et son parti, l'Awami Tehrik, Qadir Magsi, président du Sindh Taraqqi Pasand Party, ou Jalal Mehmud Shah, petit-fils de G. M. Sayed qui dirige le Sindh United Party. Le PPP se voit parfois affublé du même terme par ses opposants.

Rappelons ici la polysémie du terme *qaum*, qui désigne en sindhi et en ourdou la « communauté ». Le terme correspondant à nationalisme est « *qaumparasti* », ce qui signifie littéralement « vénération de la communauté ».¹ De quelle communauté s'agit-il, de la nation ou de l'ethnie ? L'ambiguïté du terme nous place face aux contradictions de l'idéologie du Pakistan : État pour une seule *pakistani qaum* (nation), mais qui comprend quatre *qaum* (groupes ethniques) ; État pour la *qaum* des musulmans d'Asie du Sud, mais État musulman qui comprend plusieurs *qaum* (sectes) musulmanes. Pris dans le sens de caste, la société pakistanaise comprend aussi une multitude de *qaum*. Sur le plan religieux, *qaum* est à distinguer de *umma*, communauté de tous les musulmans, et de la *firqa*, secte, mot employé pour désigner par exemple les déobandis ou les ahmadis. Il est peu courant de parler de *shia qaum*, ou *qaum-i shia*, mais l'expression semble employée assez habituellement par les chiites eux-mêmes, comme par exemple sur de nombreux blogs et groupes de discussion. Sur le plan politique, le mot *qaum* a été accaparé par le discours officiel de l'État pakistanais, qui ne reconnaît qu'une seule nation pakistanaise, *pakistani qaum*. On peut enfin distinguer le mot *qaum* de *millat*, qui désignait au moment de la partition l'intégralité des musulmans d'Asie du Sud (y compris ceux qui ne sont pas citoyens pakistanais). Mais le mot *millat* possède la même ambiguïté : Liaqat Ali Khan est surnommé *Quaid-i-Millat* (leader de la nation), tandis que Muhammad Ali Jinnah est appelé *Baba-i-Qaum* (père de la nation). Les Sindhis eux-mêmes utilisent plusieurs mots : le terme

¹ Le dictionnaire *Platts* donne de nombreuses traductions du mot *qaum* : peuple, nation, tribu, race, famille, secte, caste.

nationalism, dans sa forme anglaise, est ainsi transcrit en sindhi ou en ourdou,¹ et utilisé de façon interchangeable avec *qaumparasti*. L'adjectif *qaumi* est aussi souvent employé sans qu'une claire traduction s'impose entre « national » ou « nationaliste : pour désigner, par exemple, le « mouvement national » (*qaumi tehrik*) ou les chansons nationalistes (*qaumi gane*). Un autre terme est *watandosti*, « l'amitié de la patrie », ou patriotisme, parfois égalé au terme *qaumparasti*, et parfois employé pour désigner le sentiment d'attachement au territoire et au peuple, par distinction avec une prise de position indépendantiste. Mais on parle pourtant de *qaumi gane*, et non de *watandost gane*.

Enfin, l'un des termes les plus employés avec *qaum* est celui de *nationality*, ou de son équivalent en ourdou ou en sindhi, *qaumiyyat* : il est dit que les Sindhis sont une *separate nationality*. Le terme implique souvent une notion de hiérarchie et d'échelle : une nation qui possède un État peut contenir plusieurs nationalités. Lorsqu'il est accusé d'avoir prononcé un discours séparatiste au début des années 1970, le leader du nationalisme sindhi G. M. Sayed rétorque qu'il n'a pas défendu l'idée du Sindh en tant que nation séparée mais en tant que nationalité, conception qui offre des droits mais pas un État indépendant. Mais il arrive aussi que l'on lise *pakistani qaumiyyat*, sans qu'une hiérarchie entre nation et nationalité soit induite. Dans le contexte des partis de gauches dont sont issus les premiers partis nationalistes sindhis, ce terme renvoie directement à la définition stalinienne de la nation, qui rassemble au sein d'un État plusieurs nationalités.² Dans le vocabulaire des partis politiques et des militants de gauche, notamment dans les années 1950 et 1960, le Pakistan est décrit comme étant composé de plusieurs nationalités. Parce que la constitution soviétique conférait en principe le droit à l'auto-détermination, l'emploi de ce terme par les groupes de gauche au Pakistan implique que ces nationalités possèdent aussi le droit de faire sécession.³ Il faut aussi rappeler que le terme « nationalité » est en usage avant l'indépendance du Pakistan. La déclaration de Lahore du 23 mars 1940, qui fonde la demande pour un État du Pakistan, utilise un terme légèrement différent, puisqu'elle parle de « National States » qui seraient indépendants et souverains : c'est sur ce texte que s'appuient les nationalistes séparatistes comme les autonomistes (comme l'Awami Tehrik ou

1 Par exemple : Ataullah Ali, *Sindhi Nationalism*, op. cit. ; Azad Qazi, G. M. Sayyid ji jidd-o-jahd ain naishnalizm, Karachi, G. M. Sayyid Literary Society, 1996.

2 Iosif Vissarionovič Stalin, *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, Paris, France, Editions sociales internationales, 1937. Cet ouvrage a beaucoup circulé au Pakistan, notamment parmi les étudiants et les sympathisants de gauche, sous le titre *Qaum aur qaumiyyat* : Iosif Vissarionovič Stalin, *Qaum aur qaumiat*, Faisalabad, Progress Forum, 1962.

3 Sur l'usage de la définition marxiste de la nation au Pakistan, lire le chapitre « Nationality or Ethnic Group? A Reconsideration », dans l'ouvrage de Feroz Ahmed, *Ethnicity and Politics in Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 1999, p. 229-248.

l'ancien Sindh National Front de Mumtaz Ali Bhutto) pour exiger la reconnaissance de leur *separate nationality*.

Ainsi, bien que la hiérarchie entre *qaum* (nation) et *qaumiyyat* (nationalité) semble opérante et pratiquée par les acteurs eux-mêmes, la multiplicité des termes et leur polysémie font qu'il est souvent difficile, dans les articles de journaux par exemple, de distinguer clairement les positionnements politiques autonomistes ou séparatistes des différents groupes politiques insistant sur l'identité sindhie. Des partis politiques communément identifiés comme *qaumparast*, nationalistes, défendent par exemple des positions autonomistes sans revendiquer l'indépendance.

Comprendre le nationalisme sindhi

Face à cette confusion des termes, nous proposons de faire la distinction entre le nationalisme comme positionnement politique et le nationalisme comme processus de transformation sociale. Être nationaliste est un *positionnement politique* : c'est la conviction affichée des militants et des partis qui se battent pour l'indépendance du Sindh. En ce moment, le PPP ne peut aucunement être qualifié de parti nationaliste : chaque fois qu'il est accusé de ne servir que les intérêts des Sindhis ou que sa loyauté vis-à-vis du Pakistan est suspectée, le parti est prompt à condamner les séparatistes et à s'en distinguer, comme dans les jours qui suivent la mort de Benazir Bhutto. Le nationalisme peut aussi être entendu comme *processus de transformation sociale* : le mot décrit alors le processus par lequel les nations sont créées, ou, plus largement, par lequel les identités et les frontières de groupes sont rigidifiées. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir un positionnement nationaliste pour participer au processus de transformation de la société que constitue le nationalisme. Par exemple, les religieux qui s'opposent à la vision du soufisme promue par les nationalistes (dont nous traitons dans le chapitre 5) contribuent à faire du soufisme un enjeu public et à légitimer le fait de débattre de l'identité sindhie en employant le soufisme comme l'un de ses critères de définition possibles. Bien que ce travail s'intéresse principalement aux acteurs ayant un positionnement nationaliste, c'est au nationalisme pris en tant que processus de transformation sociale que nous nous intéressons, afin de comprendre ce que le nationalisme a apporté à la société sindhie.

Tandis que le nationalisme convoque en Europe un imaginaire associé au conservatisme, voire au fascisme, notre but est d'examiner le nationalisme sindhi avec la

même lentille que le mouvement des nationalités du 19^e siècle ou que les nationalismes anticoloniaux du 20^e siècle : en tant que mouvement émancipateur. Ce travail ne cherche pas à savoir s'il existe ou non une nation sindhie car l'entreprise ferait face à une contradiction notée par les théoriciens du nationalisme et bien décrite par Immanuel Wallerstein :

Existe-t-il une nation sahraouie ? Si vous demandez au Polisario et au mouvement de libération nationale, ils diront oui, et ajouteront qu'il en est ainsi depuis un millénaire. Si vous demandez aux Marocains, [ils diront qu'] il n'y a jamais eu de nation sahraouie, et que les gens qui vivent dans ce qui fut autrefois une colonie du Sahara espagnol ont toujours fait partie de la nation marocaine. Comment pouvons-nous résoudre cette différence intellectuellement ? La réponse est que nous ne pouvons pas. Si en l'an 2000 ou peut-être en 2020, le Polisario est victorieux, alors il y aura toujours eu une nation sahraouie. Et si le Maroc l'emporte, il n'y en aura jamais eu. Tout historien écrivant en l'an 2100 prendra ceci comme une question réglée, ou plutôt une non-question.¹

Ceci est tout aussi vrai pour le Sindh. Cette citation met en lumière deux points fondamentaux : d'une part, l'existence nationale est une construction ; d'autre part, la légitimité et, en fin de compte, l'existence d'une nation, dépend d'un rapport de force. C'est pour rassembler ces deux éléments que nous proposons de concevoir le nationalisme comme *discours performatif*, c'est-à-dire comme discours qui « prétend faire advenir ce qu'il énonce ».² Le chapitre 1 est consacré à cette conception du nationalisme. Retenons pour l'instant l'essentiel : la notion de performativité nous invite à nous interroger sur le rapport entre la conception que les acteurs ont du monde social et la manière dont ils se comportent effectivement, formant ainsi des groupes sociaux (ou, dans notre cas, ethniques). Parce que le discours nationaliste se construit en relation avec un Autre dont il se distingue, il entretient un rapport de force extérieur : les Sindhis doivent se distinguer ethniquement des Pendjabis, des Mohajirs et des Pachtounes, et leur discours doit se distinguer du nationalisme officiel du Pakistan. Mais parce que le nationalisme vise à imposer sa conception du vivre-ensemble et des frontières de groupes, nous gardons aussi à l'esprit le rapport de force qui se joue à l'intérieur même du groupe. Les Sindhis ne s'accordent pas tous sur la définition identitaire proposée par le discours nationaliste. Nous soulignons précisément que le discours nationaliste est porté par une section de la société sindhie et que l'enjeu pour les partis nationalistes est de dépasser cet ancrage social.

Étudier le nationalisme sindhi, c'est donc se questionner sur les transformations sociales engendrées par celui-ci. Nous avons mentionné que les partis nationalistes peinent

1 Immanuel Wallerstein, « The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity », *Sociological Forum*, vol. 2, n° 2, p. 384.

2 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 140.

à obtenir un succès électoral attestant du soutien apporté à leurs idées. Ceci signifie-t-il que le nationalisme sindhi n'a pas d'importance politique et que son influence n'est que marginale ? La question mérite d'être posée en termes généraux : l'échec du volet politique du nationalisme est-il l'échec complet du nationalisme ? En d'autres termes, l'incapacité d'un mouvement nationaliste à obtenir un État indépendant signifie-t-elle que ce mouvement n'a aucun effet sur la société ? Appliquée au cas du Sindh, la question centrale de ce travail est donc la suivante : le nationalisme sindhi reconfigure-t-il les dynamiques socio-politiques du Sindh ? Si oui, dans quelle mesure le fait-il, et comment ? Étant donné que « [l]es identités qui ne sont pas ou plus pertinentes [...] dépérissent », ¹ il s'agit ici de comprendre comment le nationalisme sindhi a fait en sorte que l'identité sindhie ne dépérisse pas.

Pour comprendre le nationalisme sindhi et son impact sur la société du Sindh, nous avons cherché à reconstruire l'histoire des acteurs qui l'ont porté au cours du 20^e siècle. Mais il nous semblait impossible de saisir cet impact sans nous intéresser également au contenu du discours nationaliste. Ceci impliquait à la fois un travail de documentation, pour reconstituer l'évolution des partis nationalistes, et un travail d'analyse de discours, à partir d'écrits politiques et de productions culturelles. Pour mener à bien ce travail, nous avons effectué quatre voyages de terrain dans le Sindh entre mars 2011 et février 2014. Ces voyages nous ont permis de réaliser une centaine d'entretiens – notamment avec des militants et sympathisants nationalistes, des leaders politiques, des étudiants, des enseignants et chercheurs – sur lesquels nous nous appuyons pour retracer les développements des partis nationalistes depuis les années 1960. Ces voyages nous ont aussi permis d'observer la mobilisation de symboles dans l'espace public, par exemple en assistant aux célébrations du Sindhi Topi Day, aux discours de leaders nationalistes qui l'accompagnent, au Sindh Festival, et à des manifestations d'étudiants à Jamshoro, ou encore en partageant le quotidien de militants nationalistes en zone rurale. Mais de nombreuses difficultés ont limité les possibilités d'observations de terrain. D'abord, en raison de la courte durée des voyages : n'étant pas parvenu à obtenir un visa de longue durée ou à nous faire accueillir par une institution universitaire pakistanaise, nous avons dû nous résoudre à une série de voyages courts. Par ailleurs, outre la situation sécuritaire d'ensemble du Pakistan qui rend frileuses les institutions françaises comme pakistanaises à la venue de chercheurs, l'omniprésence des armes et la répression qui vise les militants nationalistes créent un environnement de suspicion dans lequel nous avons dû constamment jouer un jeu

1 Olivier Roy, *La nouvelle Asie centrale, ou, La fabrication des nations*, Seuil, 1997, p. 45.

d'équilibriste. Face à ces obstacles, l'un des objectifs initiaux de cette étude, à savoir, réaliser une ethnographie des militants nationalistes, a dû être abandonné. C'est donc pour contourner ces difficultés d'accès au terrain que nous avons choisi d'utiliser des sources écrites et des archives. Il y a d'abord les nombreux documents que nous avons pu collecter au cours de ces voyages, notamment des tracts, des posters et des magazines partisans. De plus, outre les bibliothèques de l'Institute of Sindhology, du Pakistan Studies Centre de l'Université de Karachi, les archives du journal *Dawn* et du magazine *The Herald*, nous avons pu consulter une partie des archives personnelles de G. M. Sayed, à Jamshoro. Nous avons également consulté en 2013 un fonds d'archives à l'Institut international d'histoire sociale d'Amsterdam, qui rassemble des documents divers sur G. M. Sayed et sur différents partis politiques du Sindh : correspondance, tracts, manifestes, discours, articles de journaux, etc. Nous nous sommes aussi rendu en Inde en 2012, à l'Indian Institute of Sindhology d'Adipur, afin non seulement d'y suivre des cours de sindhi, mais aussi de consulter des ouvrages de poésie et des publications des institutions culturelles du Sindh. Nous avons pu également nous familiariser avec le côté hindou de l'histoire du Sindh, notamment en entendant les récits personnels des Sindhis ayant migré à la suite de la partition. Enfin, nous avons également effectué un voyage à Londres en 2015, où nous avons observé (et participé) à la conférence annuelle du World Sindhi Congress, assisté à des réunions de membres de l'association, et réalisé plusieurs entretiens. Cet ensemble d'éléments nous a permis de retracer les trajectoires individuelles de nombreux militants, pour mettre en évidence, notamment, les similitudes dans leurs parcours. Nous avons aussi rassemblé, au cours de ces voyages ainsi que sur Internet, différentes productions culturelles que nous mobilisons pour notre réflexion, notamment sur la culture visuelle. Les difficultés d'accès ont certes constitué un obstacle, mais elles témoignent de la validité de l'intuition qui a guidé initialement nos recherches, à savoir que le nationalisme sindhi constitue bien un enjeu important pour le Pakistan contemporain.

Chapitre 1

Le nationalisme : un discours performatif

Personne ne peut faire de toi un esclave si tu ne penses pas comme un esclave.

Martin Luther King, Sr.¹

On ne peut comprendre cette forme particulière de lutte des classements qu'est la lutte pour la définition de l'identité "régionale" ou "ethnique" qu'à condition de dépasser l'opposition que la science doit d'abord opérer, pour rompre avec les prénotions de la sociologie spontanée, entre la représentation et la réalité, et à condition d'inclure dans le réel la représentation du réel, ou plus exactement la lutte des représentations, au sens d'images mentales, mais aussi de manifestations sociales destinées à manipuler les images mentales (et même au sens de délégations chargées d'organiser les manifestations propres à modifier les représentations mentales).

Pierre Bourdieu²

Le nationalisme est avant tout une « lutte des représentations ». Tout comme l'esclave qui n'est esclave que s'il se pense comme tel, un sujet doit imaginer son appartenance à la nation pour en être membre. Cette citation de Martin Luther King se veut bien évidemment une exhortation à la libération des consciences. Elle partage par là même un des traits fondamentaux du nationalisme, à savoir son caractère performatif. Le nationalisme allie en effet transformation des consciences et transformation des relations sociales. La tâche pour nous consiste à comprendre la relation entre les deux.

1 Cette citation souvent attribuée à Martin Luther King, Jr. serait en fait une injonction faite par son père. L'anecdote est par exemple rapportée dans l'ouvrage suivant : Sara M. Evans, *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*, University of Chicago Press, 1992, p. 53.

2 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982, p. 136.

Théoriser la nation et le nationalisme est une tâche épineuse : les innombrables travaux sur la question ne parviennent à aucune définition unique, tant de la nation que du nationalisme. La vision d'Ernest Renan de la nation comme « plébiscite de tous les jours »,¹ définie avant tout par la volonté rationnelle de ses membres, est ainsi souvent opposée à la conception romantique allemande de Johann Gottfried Herder² et Johann Gottlieb Fichte,³ où l'appartenance se fonde sur la langue et la culture, expressions du « génie » propre à chaque peuple. Les études sur le nationalisme se sont, au 20^e siècle, détachées de la tâche de définition de la nation pour adopter une approche plus sociologique qui cherche tout à la fois à élucider les puissants affects suscités par l'idéologie et la mobilisation nationalistes et à comprendre la construction des États-nations. Ces études se sont nourries de vagues de création d'États-nations qui constituent autant d'exemples historiques : d'abord, les « modèles » que sont la France et l'Angleterre, suivis au tournant du 19^e siècle de l'indépendance des États-Unis et des États d'Amérique latine, puis des processus d'unification de l'Allemagne, de l'Italie et de la Pologne, ainsi que des mouvements des nationalités d'Europe de l'Est ; viennent ensuite les nationalismes totalitaires de la première moitié du 20^e siècle, et les nationalismes d'émancipation anticoloniale de l'après-guerre ; enfin, la fin de la guerre froide et la dissolution de l'URSS ont fait naître dans leur sillon un florilège de nationalismes ethniques, sécessionnistes et/ou purificateurs, dans les Balkans et en Afrique notamment, qui suscitent alors un regain d'intérêt pour la question nationale et ethnique, en particulier en raison de sa capacité à générer des phénomènes de violences de masse.

Ces cas ont servi à établir des typologies du nationalisme – nationalisme unificateur, nationalisme impérialiste, totalitaire ou anticolonial, nationalisme ethnique, religieux, culturel ou encore politique. Mais comme le souligne Elie Kedourie, rejetant tout effort de typologie : « dans la doctrine nationaliste, la langue, la race, la culture, et quelque fois la religion, constituent différents aspects d'une même entité primordiale, la nation. La théorie n'admet pas ici de précision trop grande, et il est d'une ingéniosité malvenue que d'essayer de classer les nationalismes selon l'aspect particulier qu'ils choisissent de promouvoir. »⁴

1 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1882.

2 Voir par exemple le chapitre « On the Characters of Nations and Ages », in Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Writings*, traduit par Ioannis D. EVRIGENIS et traduit par Daniel PELLERIN, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2004, p. 118-120.

3 Pour un résumé de l'opposition entre la vision « française », fondée sur un critère subjectif (volonté d'appartenance), et la vision « allemande » de la nation reposant des critères objectifs (langue, généalogie), voir le chapitre d'Alain Dieckhoff dans Christophe Jaffrelot et Alain Dieckhoff (dir.), *Repenser le nationalisme: théories et pratiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006.

4 Elie Kedourie, *Nationalism*, London, Hutchinson & Co., 1961, p. 73.

C'est pourquoi les chercheurs s'intéressant au nationalisme, notamment à partir des années 1980, se sont attachés à déconstruire les discours nationalistes plutôt qu'à les caractériser ou les classer. Trois ouvrages parus à cette époque continuent d'exercer une influence majeure dans le champ d'étude : *Nations and Nationalism*, de l'anthropologue Ernest Gellner, qui propose une lecture moderniste et fonctionnaliste du phénomène nationaliste selon laquelle « c'est le nationalisme qui crée les nations, et non l'inverse »¹ ; *Imagined Communities*, du politologue Benedict Anderson, qui défend l'idée que ce sont les membres d'une nation qui lui donnent existence en l'imaginant² ; et *Nations and Nationalism*, de l'historien Eric Hobsbawm, qui retrace le concept de nation en Europe depuis 1780, et examine entre autres les liens d'allégeance « proto-nationaux » et le passage du nationalisme de la gauche à la droite de l'échiquier politique.

Ces trois ouvrages partagent l'idée que la nation est un construit. Cette conception nous invite à penser non pas en états de faits – par exemple, identité, catégories – mais en termes dynamiques – identification, catégorisation. L'approche constructiviste du nationalisme, dans laquelle s'inscrit aussi notre travail, s'est imposée depuis plusieurs décennies comme la manière dominante de penser le nationalisme. Rogers Brubaker fait d'ailleurs remarquer :

Alors qu'il fut un jour une entreprise insurrectionnelle, un défi revigorant porté aux manières de penser établies, le constructivisme est devenu l'incarnation de la respectabilité académique, voire de l'orthodoxie. Ce n'est pas que la notion de construction sociale est fausse ; c'est plutôt que c'est aujourd'hui trop évidemment juste, trop familier, trop facilement pris pour acquis, pour générer la friction, la force et la fraîcheur nécessaires pour faire avancer les débats et créer de nouvelles connaissances.³

Dès lors, exposer les contradictions des nationalistes en soulignant le caractère construit de leur discours ne semble pas être un objectif de recherche novateur. Rogers Brubaker se donne pour objectif d'« analyser l'ethnicité sans invoquer des groupes délimités ».⁴ Comment pouvons-nous donc repenser le nationalisme pour ne pas simplement montrer que la nation est construite mais comment elle est construite ?

Ce chapitre propose une réponse à cette question en avançant l'idée que le nationalisme doit être conçu comme un discours performatif. Nous nous intéressons d'abord

1 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1983, p. 55.

2 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., London/New York, Verso, 2006.

3 Rogers Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, p. 3.

4 *Ibid.*

à plusieurs dichotomies qui servent généralement à penser le nationalisme, puis expliquons en quoi la notion de performativité est utile pour une meilleure appréhension du phénomène, avant de terminer par les conséquences méthodologiques d'un tel choix.

I. Le nationalisme et ses dichotomies

Les analyses reposent généralement sur la dichotomie opposant tradition et modernité pour souligner les changements apportés par le nationalisme. Nous examinons ici certaines des déclinaisons de cette dichotomie pour retirer plusieurs axes guidant notre conception du nationalisme.¹

a. *Modernité, capitalisme et transformations socio-économiques*

Le nationalisme – et les transformations sociales et culturelles qu'il induit – est généralement entendu comme un phénomène s'inscrivant dans les changements plus vastes apportés par la modernité. Ernest Gellner propose l'une des théorisations les plus fines et convaincantes du nationalisme comme phénomène moderne, en s'appuyant en particulier sur les transformations socio-économiques impliquées par le capitalisme et la révolution industrielle. La vision matérialiste et fonctionnaliste de Gellner explique en effet le développement du nationalisme et de la nation par les besoins du capitalisme. C'est le passage d'une société agraire, dans laquelle les individus sont ancrés dans un lieu et possèdent des savoirs-faire locaux, à une société industrielle où la main-d'œuvre doit être mobile, qui transforme le type de culture nécessaire au fonctionnement économique de la société. D'où la nécessité d'engager une uniformisation culturelle afin de rendre la main-d'œuvre mobile et interchangeable en lui inculquant une connaissance commune de base. Ceci passe par l'éducation de masse, outil de l'État pour diffuser la « haute culture » des élites, qui devient la culture nationale par cette politique d'uniformisation culturelle et linguistique. Notons également que Gellner conçoit la transition de l'ère agraire à une

1 L'objet de ce chapitre n'est pas de résumer tous les aspects du débat en faisant un état des travaux et théories existants. Pour une telle revue de la littérature sur le sujet, voir notamment Christophe Jaffrelot, « Pour une théorie du nationalisme », dans Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme: théories et pratiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 29-104 ; Christophe Jaffrelot, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », dans Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, p. 139-177 ; Anthony D Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 3-27 ; Umut Özkırımlı, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, 2^e éd., Palgrave Macmillan, 2010 ; Umut Özkırımlı, *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2005.

société industrielle de manière, sinon téléologique, au moins mécaniste et surtout inévitable.

Il affirme ainsi :

L'humanité est engagée de façon irréversible sur la voie de la société industrielle dont le système productif se fonde sur l'accumulation scientifique et technologique. Cela seul peut supporter le poids du nombre actuel et futur d'habitants sur la planète, et leur donner accès au type de niveau de vie que l'homme tient aujourd'hui pour acquis ou aspire à tenir pour acquis. La société agraire n'est plus une option envisageable, car sa restauration condamnerait tout simplement la plus grande majorité de l'humanité à la mort par la faim, sans parler de l'extrême et inacceptable pauvreté qui serait le lot de la minorité de survivants. A toutes fins utiles, débattre du charme et de l'horreur qui accompagnent culturellement et politiquement l'âge agricole n'a donc aucun sens : ils ne sont tout bonnement pas envisageables. Nous ne comprenons pas bien l'éventail des possibles de la société industrielle, et nous ne le pourrions peut-être jamais ; mais nous comprenons certains de ces corollaires essentiels. Le genre d'homogénéité culturelle exigé par le nationalisme en est un, et nous ferions mieux de nous y faire. Il n'est pas juste, comme le prétend Elie Kedourie, que le nationalisme impose l'homogénéité ; c'est plutôt qu'une homogénéité, imposée par des impératifs objectifs et incontournables, émerge finalement sous la forme de nationalisme.¹

Il apparaît clairement de cette longue citation que le nationalisme est conçu par Gellner comme un des rouages de la société et de l'économie modernes, ou plus exactement, pour reprendre en des termes marxistes la dichotomie matériel/idéal que Gellner adopte, comme la superstructure de transformations bien plus profondes de l'infrastructure économique qui caractérise la modernité : l'avènement de la société capitaliste par la révolution industrielle. Ce qui compte pour Gellner, ce sont les relations sociales de production, et non vraiment les idées qui les accompagnent.

Toutefois, la force de la théorie de Gellner repose précisément sur sa capacité à mettre en relation l'idée du groupe, de sa culture et de son identité, avec le contexte socio-économique qui lui donne naissance. Pourquoi et comment l'idée nationale naît-elle ? Dans quel environnement ? Portée par quels groupes ? La dimension mécaniste et européano-centrée de la pensée de Gellner nous paraît problématique. Mais nous retenons la nécessité de contextualiser le discours nationaliste afin de comprendre les conditions qui le produisent mais aussi son impact sur les relations sociales. Nous ne pouvons ainsi qu'être en accord avec Miroslav Hroch, lorsqu'il écrit que « la détermination des relations sociales objectives des gens au sein d'un large groupe est [...] de loin le point d'entrée le plus fécond pour étudier la nation et son processus de formation. »²

1 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, op. cit., p. 39.

2 Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge University Press, 1985, p. 4. Ceci n'empêche pas Hroch d'être en désaccord avec Gellner sur un point fondamental, à savoir

b. Le protonationalisme : une expression pré-politique ?

La modernité, pour Gellner, apparaît donc comme une rupture fondamentale sans laquelle le nationalisme ne peut voir le jour. Cette conception de la modernité comme rupture épistémique préside également à la vision du nationalisme de deux autres auteurs, par ailleurs fort différents : Anthony D. Smith et Eric Hobsbawm. Tout comme Gellner oppose la société agraire à la société industrielle, ces deux chercheurs postulent un état non-national, précédant ou non la venue du nationalisme. Cette distinction se fait sur la ligne séparant les sociétés dites traditionnelles des sociétés modernes. Ainsi, Anthony D. Smith a consacré une importante part de ses travaux aux « racines ethniques de la nation ». Rejetant ce qu'il nomme le « constructivisme post-moderne »,¹ auquel il attribue une vision de la nation comme un construit artificiel et instrumental, A. D. Smith affirme que le nationalisme s'appuie sur un substrat ethnique existant, faisant des nationalistes des archéologues fouillant le passé pour en retirer ce qui sert à construire leur récit national : « Le rôle des intellectuels et professionnels/activistes nationalistes est de redécouvrir et de réinterpréter le passé indigène de l'ethnie comme clé de compréhension de l'époque actuelle et de la communauté moderne, de façon très similaire à l'archéologue reconstruisant le passé afin de situer une culture, une communauté ou une civilisation dans l'histoire, la mettant, par ce geste, en relation avec le présent. »² La nation, pour A. D. Smith, ne peut donc exister sans être précédée par l'ethnie, définie comme une nation sans dimension politique,³ qui fournit le matériau sur lequel se construit le nationalisme. Toutefois, malgré cette opposition ethnie/nation calquée sur la dichotomie tradition/modernité, A. D. Smith se garde de contextualiser historiquement la nation et le nationalisme, proposant plutôt une définition ahistorique et aculturelle à ambition universelle.

Eric Hobsbawm, loin de chercher une conceptualisation du nationalisme à visée universelle, propose à l'inverse une étude historique centrée sur l'Europe. Mais on retrouve ici aussi la dichotomie tradition/modernité dans la distinction que fait Hobsbawm entre

l'origine de la nation. Gellner adopte un point de vue constructiviste : ce n'est pas la nation qui crée le nationalisme, mais bien l'inverse. Hroch, au contraire, est plus « primordialiste » : la nation est une entité dont on peut tracer les racines anciennes.

1 Anthony D Smith, *Myths and Memories of the Nation*, op. cit., p. 8.

2 *Ibid.*, p. 177.

3 A. D. Smith définit ainsi l'ethnie : « a named and self-defined human community whose members possess a myth of common ancestry, shared memories, one or more elements of common culture, including a link with a territory, and a measure of solidarity, at least among the upper strata ». Et la nation : « a named and self-defining human community whose members cultivate shared memories, symbols, myths, traditions and values, inhabit and are attached to historic territories or "homelands", create and disseminate a distinctive public culture, and observe shared customs and standardised laws. » Anthony D. Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, New York, Routledge, 2009, p. 27-29.

protonationalisme populaire et nationalisme. Hobsbawm nomme protonationalisme populaire le sentiment d'appartenance que partagent les « pré-modernes » (illettrés, mais aussi noblesse d'ancien régime) sur la base des marqueurs culturels communs que sont la langue, l'ethnicité, la religion, et la conscience d'appartenir à une entité politique durable. Pour l'auteur, ce sentiment n'est pas à véritablement parler politique, « car il est évident que le protonationalisme à lui seul est tout à fait insuffisant pour former des nationalités, des nations, et *a fortiori* des États. »¹ Bien qu'il n'y ait « aucune continuité nécessaire entre protonationalisme et nationalisme », il est « évident que le proto-nationalisme, là où il existait, a rendu la tâche du nationalisme plus aisée ».² Le protonationalisme populaire est ainsi défini par opposition au nationalisme de l'élite bourgeoise qui contrôle l'appareil productif et l'appareil d'État, et est à ce titre politique. Notons que le protonationalisme populaire, s'il devient semble-t-il restreint à la classe populaire lorsqu'une élite bourgeoise nationaliste émerge, caractérise aussi, pour Hobsbawm, le nationalisme de la noblesse d'ancien régime. La définition d'un protonationalisme populaire non politique est en phase avec sa notion du « rebelle paysan pré-politique » tant critiquée par l'école d'historiographie indienne des *Subaltern Studies*, et notamment par Ranajit Guha.³ Il apparaît que pour Hobsbawm, le nationalisme est moderne et en ce sens politique car il relève des groupes sociaux, apparus avec la révolution industrielle, qui sont organisés et dont les demandes politiques sont explicitées. À l'inverse, le protonationalisme est pré-moderne et donc pré-politique en tant qu'il existe au sein de groupes sociaux n'ayant pas véritablement développé une conscience politique collective qui se manifesterait dans des organisations structurées.

Les chercheurs des études subalternistes ont initialement fondé leur approche sur le postulat que les « subalternes » – c'est-à-dire les personnes ne faisant pas partie de l'élite, essentiellement des paysans dans l'Inde coloniale – ne sont pas pré-politiques mais expriment, à leur manière, selon leur langage et leurs normes, une vision politique de la société. Alors que des historiens de l'école de Cambridge, comme Anil Seal,⁴ estiment que le nationalisme anticolonial indien se construit par la création d'instances de représentations qui invitent les élites à guerroyer en leur sein en quête de menus profits et d'honneurs, les

1 Eric John Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, réalité*, Gallimard, 1992, p. 101.

2 E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1992, p. 76-77.

3 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 2^e éd., Oxford University Press, 1999, p. 5-6. La première édition date de 1983.

4 Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1968.

historiens subalternistes montrent au contraire les nombreux exemples d'expression politique populaire, systématiquement dépolitisés en tant qu'actes criminels par l'État colonial.¹ La définition du politique qui préside notamment aux théories d'A. D. Smith et d'Eric Hobsbawm apparaît dès lors comme une conception particulièrement normative qui exclut du domaine politique le « non organisé » et du domaine moderne le « traditionnel ».

Plutôt que de conserver ces dichotomies et ces exclusions, il nous semble plus fécond de chercher à élargir notre conception du moderne et du politique. Une vision trop rigide suppose que tout contexte dit « traditionnel » ne pourrait donner lieu à la naissance d'un mouvement nationaliste, ce qui nous paraît être une erreur d'appréciation, car ce sont les catégories analytiques qui doivent être revues si elles ne correspondent pas à la réalité décrite. Il a par exemple été noté que des mouvements nationalistes ont émergé dans les contextes « ruraux » du Sindh et « tribaux » du Baloutchistan, et cette observation a nourri une critique de la théorie moderniste de Gellner. Pour le politologue pakistanais Farhan Siddiqi, ces cas invalident la vision de Gellner puisqu'ils témoignent du fait que des mouvements nationalistes peuvent très bien n'être « pas connectés avec le début de l'industrialisation et du capitalisme. »² Mais cette critique manque en réalité sa cible, puisqu'elle omet d'évaluer les présupposés de la pensée de Gellner en reprenant une définition identique de la modernité. En réalité, les exemples du Sindh et du Baloutchistan n'invalident pas le lien que Gellner fait entre modernité et nationalisme, mais témoignent d'une conception de la modernité restreinte à l'industrialisation et au capitalisme. C'est cette définition de la modernité qui mérite d'être revue. Certains soulignent en effet qu'exclure les « masses », les zones rurales ou les classes laborieuses du champ politique, c'est-à-dire de la modernité, ignore le fait qu'elles sont traversées par la modernité politique de l'État colonial : d'une part, parce qu'elles sont intégrées au système économique comme zones dont on extrait un surplus agricole, maintenues dans un état de sous-développement par la pression fiscale ; d'autre part, parce qu'elles sont intégrées au système de savoir moderne,

1 C'est pourquoi Ranajit Guha, dans son ouvrage précédemment cité *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, étudie sur une longue période les émeutes paysannes, insistant sur leur caractère politique. Pour une étude approfondie de la caractérisation d'une émeute paysanne par l'Etat colonial, l'historiographie coloniale et l'historiographie nationaliste, voir Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*, Berkeley, Etats-Unis, University of California Press, 1995. Pour un exposé théorique des postulats de l'approche des *Subaltern Studies*, lire l'introduction faite dans le premier volume par Ranajit Guha, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », dans *Subaltern Studies*, New Delhi, Oxford University Press, 1982, vol.I, p. 1-8.

2 Farhan Hanif Siddiqi, *The Politics of Ethnicity in Pakistan. The Baloch, Sindhi and Mohajir ethnic movements*, Routledge, 2012, p. 14.

classifiées, précisément, comme zones « traditionnelles » par l'ethnographie coloniale qui les construit en tant qu'Autre.¹

Ainsi, les distinctions entre ethnie et nation et entre protonationalisme et nationalisme faites respectivement par A. D. Smith et Eric Hobsbawm sont bancales car elles reposent sur une conception normative de la modernité prenant pour modèle l'exemple européen, construisant par là même un Autre qui en est exclu car vu comme traditionnel. C'est pour contourner ce problème que Partha Chatterjee, dans un essai intitulé « Notre modernité », oppose la modernité occidentale se pensant comme universelle à la « modernité nationale » cherchant à être différente, à se distinguer,² par un processus que l'on peut qualifier avec Jisha Menon de mimesis.³ De manière plus explicite, Chatterjee affirme que le projet culturel du nationalisme (anticolonial ou postcolonial) est précisément de « produire une modernité distinctement nationale », c'est-à-dire distincte du modèle colonial.⁴ La définition occidentale de la modernité fondée sur la notion d'émancipation individuelle issue de la philosophie des Lumières place l'Autre dans une situation de récepteur passif, et non de producteur de la modernité. C'est pourquoi Partha Chatterjee reproche à Benedict Anderson, qui explique que les premières expériences nationalistes ont servi de formes modulaires dans lesquelles ont puisé les mouvements nationalistes subséquents, de reprendre la thèse diffusionniste du nationalisme : « Si les nationalismes dans le reste du monde doivent choisir leur communauté imaginée à partir de certaines formes “modulaires” déjà rendues disponibles par l'Europe et les Amériques, que leur reste-t-il à imaginer ? L'histoire, semblerait-il, a décrété que nous, dans le monde postcolonial, serions uniquement des consommateurs perpétuels de modernité. »⁵ Pour Chatterjee, il est donc nécessaire de comprendre comment le discours nationaliste se situe « dans un espace

1 Cette idée est différente de la notion d'« invention de la tradition » d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger. L'ouvrage en question décrit principalement l'invention de nouveaux rituels qui sont présentés comme tradition et en deviennent au fur et à mesure qu'ils sont rejoués. Nous décrivons ici non pas l'invention de la tradition ou de nouvelles traditions mais l'invention du traditionnel, défini comme tel par contraste avec le moderne. Eric J. Hobsbawm et Terence O. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992.

2 Partha Chatterjee, « Talking about our Modernity in Two Languages », dans *A Possible India. Essays in Political Criticism*, Oxford University Press, 1997, p. 285. Il s'agit d'une version révisée d'une intervention d'abord publiée sous le titre « Notre modernité ».

3 Jisha Menon, *The Performance of Nationalism: India, Pakistan, and the Memory of Partition*, Cambridge University Press, 2013, p. 13-21.

4 Partha Chatterjee, « Talking about our Modernity in Two Languages », *op. cit.*, p. 279.

5 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, 4^e éd., New Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 5.

en dehors du domaine du discours universel, un espace où le discours serait moderne, et tout de même “national”. »¹

Il serait donc erroné d'exclure le « traditionnel » du moderne. Il nous faut au contraire comprendre comment le nationalisme construit l'un et l'autre en opposition. Mais il nous est également nécessaire de se demander comment chaque nationalisme invente sa propre « modernité distinctement nationale ».

c. *Constitution du sujet et rupture épistémique*

La critique subalterniste et postcoloniale de la modernité conserve toutefois le plus important des principes de la vision moderniste, à savoir, comme le souligne l'anthropologue Katherine Ewing, le « méta-récit » occidental selon lequel la modernité, ou plutôt le passage d'une société traditionnelle à une société moderne, est la transformation sociale principale des quelques derniers siècles. En ce sens, les études subalternistes et postcoloniales sont donc prisonnières du discours qu'elles critiquent. Ewing pointe en effet du doigt que les penseurs postcoloniaux, « malgré [leurs] efforts [...] visant à déconstruire le grand récit totalisant et à souligner sa structure arbitraire et illusoire, [...] privilégient [eux aussi] le capitalisme occidental et la colonisation comme seule force transformative », faisant ainsi réapparaître ce même récit totalisant.² De plus, pour Ewing, la tendance à voir la modernité comme phénomène monolithique simplifie à l'excès les phénomènes de transformation sociale. Elle affirme ainsi : « Le postulat que le local a été perturbé uniquement par la modernité simplifie et déforme notre perception de la nature de la culture locale. »³ Ewing ajoute :

Une source de distorsion dans notre perception de la puissance de la modernité et des processus de modernisation est la façon dont la modernité est vue comme une entité unique qui exerce une force discursive et matérielle unique. Afin de ne pas exagérer sa force, il est important de reconnaître que la modernité n'est pas une force unique mais plutôt la conjonction/coïncidence temporaire de pratiques et d'idéologies qui ont des sources diverses et des trajectoires divergentes.⁴

Il ne s'agit pas ici de dire ou d'observer que « tradition » et « modernité » cohabitent, ou que des individus ou groupes sociaux sont tiraillés entre ces deux pôles, mais de cesser de penser « tradition » et « modernité » comme des états de fait essentialisés. Selon Ewing, la

1 Partha Chatterjee, « Talking about our Modernity in Two Languages », *op. cit.*, p. 277.

2 Katherine Pratt Ewing, *Arguing Sainthood: Islam, Modernity and Psychoanalysis*, Durham & London, Duke University Press, 1997, p. 16-17.

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 4.

modernité ne doit pas être pensée comme un phénomène monolithique englobant tous les aspects de la société mais comme un faisceau de discours constamment renégociés à l'échelle individuelle. Elle refuse donc de voir la société postcoloniale comme uniquement déterminée par le facteur de la colonisation. Il n'est ainsi pas suffisant de penser, comme le fait Partha Chatterjee, la modernité de façon plurielle. Il faut, pour Ewing, cesser de penser en termes de modernité et de tradition comme états de fait, périodes ou épistémè radicalement opposés l'un à l'autre.

La remise en cause de la dichotomie tradition/modernité que fait Katherine Ewing s'étend également à la constitution du sujet et à la manière dont il/elle fait l'expérience de sa propre culture : pour Ewing, le sujet ne peut être appréhendé comme un individu simplement soumis à une pensée hégémonique. Au contraire, « il existe toujours une distance potentielle entre l'individu et ses croyances, y compris celles qui semblent considérées comme évidentes. »¹ La dichotomie tradition/modernité postule en effet un individu « traditionnel » qui vit et pratique sa culture de façon immédiate, c'est-à-dire sans démarche réflexive. Cet individu ne se demande pas pourquoi il fait ce qu'il fait, mais le fait parce que c'est la tradition. La modernité, et en particulier le nationalisme, aurait apporté une capacité réflexive : l'individu ne pratique plus sa culture parce que c'est sa culture, mais parce qu'il est conscient que c'est sa culture. Celle-ci est donc objectifiée.² Pour Ewing, à l'inverse, les individus auraient de tout temps eu une capacité réflexive vis-à-vis de leurs opinions et de leurs pratiques. La tradition ne serait pas caractérisée par une pratique non-consciente d'elle-même (*unselfconscious*) que la modernité aurait chamboulée en contraignant les individus à acquérir une nouvelle conscience.

Alors que les nationalistes tendent à considérer que leur devoir consiste précisément à « conscientiser les masses » ignorantes du trésor dont elles sont les héritières, les objections de Katherine Ewing permettent de se demander quelles transformations se sont opérées dans l'appréhension de sa culture par un groupe social. Plutôt que de penser ces transformations comme l'avènement d'une nouvelle forme de conscience, il semble plus juste de les voir comme le déplacement des éléments qui ont une importance sociale en tant que marqueurs identitaires. Ce qui par le passé était insignifiant acquiert une valeur nouvelle, et d'anciens marqueurs identitaires perdent leur pertinence. Ainsi, si le nationalisme n'apporte pas une réflexivité nouvelle, il s'approprie et donne un sens nouveau

¹ *Ibid.*, p. 7.

² *Ibid.*, p. 21.

à des pratiques et artefacts culturels. Ceux-ci acquièrent une portée politique définissant, à travers mais aussi au-delà des renégociations constantes à l'échelle individuelle, la représentation qu'un groupe social se fait de lui-même. Le sujet « national » ne peut ignorer ni cette représentation ni cette portée politique lorsqu'il mobilise ces pratiques et artefacts. D'où la nécessité pour nous d'étudier comment ces éléments deviennent des marqueurs identitaires affectant les relations sociales ; c'est-à-dire comment certains objets ou certaines actions, qui n'avaient pas de valeur sociale précise auparavant, deviennent des bornes frontières marquant l'appartenance à tel ou tel groupe ; ou encore comment les individus adoptent certaines pratiques sociales avec la conscience qu'elles marquent une appartenance qu'elles ne marquaient pas auparavant. La critique d'Ewing nous empêche donc de postuler le caractère hégémonique du nationalisme, mais à chercher à comprendre comment un discours à ambition hégémonique s'incarne dans une multitude de cas particuliers.

d. Penser le nationalisme sans l'État ?

« Le nationalisme est avant tout un principe politique, qui exige que les limites culturelles coïncident avec les limites politiques », nous dit Ernest Gellner.¹ Certains auteurs voient plutôt dans le nationalisme une idéologie qui rigidifie les frontières sociales et engendre des relations conflictuelles. C'est pour saisir le nationalisme en tant qu'idéologie que Christophe Jaffrelot insiste, dans un chapitre dressant un panorama synthétique des principales théories du nationalisme, sur une distinction entre théorie de la nation et théorie du nationalisme. Affirmant que la plupart des théories du nationalisme sont en réalité des théories de la nation, il plaide en faveur d'une véritable théorie du nationalisme :

Trop d'ouvrages comparatifs ou même théoriques veulent traiter en même temps de la nation *et* du nationalisme. Or une théorie de la nation ne peut pas être en même temps une théorie du nationalisme. La nation possède une dimension institutionnelle tournée vers l'État, d'où la notion « d'État-nation », tandis que le nationalisme est une idéologie (un « isme ») qui cherche souvent à se donner une nation, mais n'en a pas forcément à disposition – en tout cas pas toujours sous la forme d'un État-nation – et / ou à promouvoir la supériorité de son groupe sur les autres. Il repose par conséquent sur une identité politique *et* culturelle.²

Pour Jaffrelot, les théories existantes ne proposent pas de conceptualisation du nationalisme en tant qu'idéologie : « ce que Gellner nomme “nationalisme” n'est finalement qu'une nouvelle forme de conscience collective, le sentiment d'appartenir à cette innovation qu'est l'État-nation. Ce sentiment n'incorpore pas nécessairement une dimension

¹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, *op. cit.*, p. 1.

² Christophe Jaffrelot, « Pour une théorie du nationalisme », *op. cit.*, p. 33.

idéologique nationaliste. »¹ Contrairement à la nation qui « possède une dimension institutionnelle », le nationalisme peut être défini comme une idéologie au sens de Lloyd A. Fallers :

La théorie du nationalisme à laquelle nous parvenons maintenant peut en effet être interprétée de la même façon que tout processus de construction idéologique. Elle renvoie d'ailleurs à la définition particulièrement éclairante de l'idéologie donnée par Fallers, selon lequel c'est « la partie de la culture qui s'emploie activement à établir et à défendre un ensemble structuré de croyances et de valeurs ». L'ambivalence du processus ressort clairement de l'association des termes « établir » et « défendre ». La construction d'une idéologie nationaliste vise à créer quelque chose de nouveau permettant de répondre aux menaces exercées par un Autre, mais aussi à défendre une culture existante qui doit être réinventée précisément pour faire face à ce défi.²

Cherchant à formuler une théorie du nationalisme détachée de la notion de nation, Jaffrelot propose un modèle explicatif rassemblant la plupart des thèses qu'il passe en revue dans ce chapitre. Il souligne d'abord le rôle d'une intelligentsia dans la construction d'un imaginaire nationaliste faisant référence à un âge d'or mythique, qui est défini en opposition et en imitation d'un Autre : « Le nationalisme se présente, dès lors, comme une idéologie fondée sur une stratégie de stigmatisation et d'imitation de l'Autre. »³ Affirmant que « le nationalisme n'existe [...] vraiment que lorsqu'il acquiert les dimensions d'un mouvement populaire », il propose ensuite un développement en trois phases :

Dans un premier temps, des intellectuels développent une attention nouvelle pour leur histoire et leur langue (dans notre modèle, c'est le moment où les réformistes devenus revivalistes inventent un âge d'or national). Dans une seconde période, des groupes de pression prennent forme au sein de cette élite pour exprimer des revendications politiques demandant notamment un accès élargi à des postes plus élevés de l'administration (coloniale, impériale ou autre). Enfin, dans une troisième phase, ils développent des mouvements de masse.⁴

Cette conceptualisation du nationalisme comme idéologie présente l'intérêt de mettre l'accent sur la conflictualité. Christophe Jaffrelot, plutôt que d'examiner les transformations culturelles et idéologiques, cherche à comprendre la construction d'une opposition à un Autre. Choisir de définir le nationalisme comme idéologie, et d'en exclure la construction de la nation et du sentiment national, restreint donc l'objet d'étude à la force mobilisatrice du nationalisme contre un Autre et à son emprise sur les individus pouvant mener à la violence. Nous devons garder à l'esprit le potentiel de violence que peut

1 *Ibid.*, p. 50.

2 *Ibid.*, p. 83-84.

3 *Ibid.*, p. 100.

4 *Ibid.*, p. 100-101.

engendrer le nationalisme (et les chapitres suivants, en particulier le chapitre 4, se penchent sur la dimension violente de l'engagement nationaliste). Cette définition du nationalisme comme une idéologie ou une doctrine qui anime les nationalistes n'est toutefois pas incompatible avec celle du nationalisme comme processus. Sous cette autre acception, le terme nationalisme désigne alors le processus historique d'émergence et de construction de la nation ou des nations ainsi que du sentiment national, ce que Jaffrelot désigne par théorie de la nation, et qui correspond au terme anglais « nation-building ». C'est le type d'études que proposent Benedict Anderson, Eric Hobsbawm et Ernest Gellner : une analyse historique du phénomène national et des conditions sociales de son émergence, c'est-à-dire une analyse de l'évolution du sentiment national, de sa prolongation dans un mouvement politique, et enfin de sa concrétisation dans l'établissement d'un État-nation. Mais le cas du nationalisme sindhi nous invite à penser le nationalisme comme processus de « nation-building » sans la « dimension institutionnelle » qui selon Jaffrelot est le propre de la nation. Conçu comme processus alliant transformation des consciences et transformation des relations sociales, le nationalisme dépasse la dichotomie entre matériel et idéal, entre État-nation d'un côté et nationalisme-idéologie de l'autre. Puisque le nationalisme sindhi n'est jusqu'à présent pas parvenu à créer un État, nous ne pouvons présupposer une progression linéaire allant du nationalisme à l'État et dont l'étape intermédiaire ou la pierre angulaire serait la nation. La manifestation dans un État apparaît donc comme un des aboutissements possibles du nationalisme. Ce que le nationalisme fait avant l'obtention d'un État est ce qui nous intéresse ici.

II. Le nationalisme comme discours performatif

Ces réflexions autour de la modernité et du nationalisme nous fournissent donc quatre axes : l'étude des transformations socio-économiques ; la constitution du traditionnel par le moderne ; la « prise de conscience » nationale et la construction de marqueurs identitaires ; et enfin le nationalisme en tant que processus de transformation des frontières de groupe. Afin d'embrasser ces quatre axes tout en dépassant la dichotomie entre le domaine matériel de la nation-État et le domaine idéal du nationalisme, nous proposons de penser le nationalisme comme discours, dans la lignée d'Umut Özkırmılı :

[N]ous avons besoin d'une conception alternative du nationalisme, une conception qui nous permette de dépasser les dichotomies objectif/subjectif et culture/politique, tout en nous donnant la capacité d'appréhender ce qui est commun à tous les nationalismes. Je pense que ces deux objectifs seront atteints si nous pensons le nationalisme comme une

forme particulière de « discours » [...] Ceci indique que les individus vivent [*live and experience*] à travers le discours, en ce sens que les discours imposent des cadres qui limitent ce qui peut être vécu ou ressenti ou le sens que peuvent prendre des expériences vécues, influençant ainsi ce qui peut être dit ou fait. Ainsi, *le nationalisme est une façon particulière de voir et d'interpréter le monde, un cadre de référence qui nous aide à faire sens et à structurer la réalité qui nous entoure.*¹

Mais parce que le nationalisme exerce un impact particulier sur la société, celui de donner naissance à la nation par le fait que ses membres se pensent en tant que tel, nous proposons de l'entendre comme un discours *performatif*. Concevoir le nationalisme comme discours performatif suppose que sa construction et son existence n'entretiennent pas une relation causale avec l'existence de la nation mais en sont constitutives. Afin de construire une définition de la performativité applicable au nationalisme, cette section s'intéresse d'abord sur ce qu'est un discours performatif et ce qui lui confère ce caractère, puis nous examinons en quoi le concept de discours performatif offre un cadre théorique approprié pour penser le nationalisme.

a. Performativité ou performance : qu'est-ce qu'un discours performatif ?

Le terme de performativité est souvent employé de manière non problématisée pour parler de performance. Il convient donc ici de clarifier le sens de ces deux termes. De nombreux travaux s'intéressent en effet à la performance du politique et du nationalisme, même lorsqu'ils emploient le terme de « performativité ». Dans *Le pouvoir sur scènes*,² Georges Balandier se penche ainsi sur la manière dont le pouvoir orchestre, agence visuellement et spatialement son autorité par la « théâtralité politique ». Ses réflexions portent aussi sur les mythes et les discours, car « le grand acteur politique commande le réel par l'imaginaire. »³ Certaines de ses observations s'appliquent directement au nationalisme et à l'impact social qu'il exerce : « Dans les illusions que produit le pouvoir se trouve, au centre, celle d'avoir la capacité d'échapper aux assauts du temps. »⁴ Le nationalisme confère en effet un caractère immanent et permanent à un peuple en construisant un récit de la nation à travers les âges.

1 Umut Özkırmı, *Contemporary Debates on Nationalism*, op. cit., p. 29-30. Özkırmı s'appuie largement sur les travaux de Craig Calhoun : Craig Jackson Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. Citons également Ronald Grigor Suny, « Constructing primordialism: Old histories for new nations », *The Journal of Modern History*, vol. 73, December, 2001, p. 862-896. Parmi les travaux français, voir notamment Pierre Achard, « Nations, nationalismes : l'approche discursive », *Langage et société*, vol. 86, n° 1, 1998, p. 9-61.

2 Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Éditions Balland, 1980.

3 *Ibid.*, p. 15.

4 *Ibid.*, p. 25.

Mais, comme l'indique le titre de son ouvrage, Balandier s'intéresse principalement au pouvoir, c'est-à-dire aux dirigeants et à leurs actions. Il examine peu la réception des mises en scène des dirigeants et les transformations qu'elles impriment au tissu social. Des études plus récentes consacrées à la communication politique et à ses stratégies tentent d'inclure cette dimension. Par exemple, Guylaine Martel, dans un article sur les débats télévisés, propose de concevoir ces derniers non comme une « représentation devant le public », mais comme une « interaction avec le public », « une coconstruction empruntant à la fois aux espaces de production et aux espaces de réception de la communication. »¹

Le champ des *cultural studies* a produit de nombreux travaux touchant à la performance du nationalisme.² Ces travaux, dont certains s'inscrivent dans la lignée des études théâtrales comme par exemple l'ouvrage de Jisha Menon, mettent notamment l'accent sur les événements et les rituels publics. Jisha Menon aborde la performance du nationalisme à travers un matériau varié : des rituels publics (la célébration quotidienne ayant lieu chaque jour au poste frontière de Wagah, entre l'Inde et le Pakistan), des films et des pièces de théâtre. D'autres études examinent les représentations et les mises en scène de la nation, non sous l'angle de la théâtralité ou de l'événement public, mais à travers le processus de la représentation muséifiée de la culture et des traditions. L'anthropologue Anne Gaugue rappelle ainsi que dans les États africains qu'elle étudie, « l'unité nationale doit s'inspirer du modèle diffusé par le musée de ces sociétés « traditionnelles » où règnent consensus, cohésion et solidarité entre les membres. »³ Mais les travaux de *cultural studies* tendent à observer l'interaction qui existe dans et par la performance, mais sans réellement étudier le passage à une échelle sociale et politique plus large.

Les travaux s'inscrivant dans le champ des études sur le nationalisme emploient aussi la notion de performance pour comprendre comment l'appartenance est produite et reproduite par la performance et la mise en scène des leaders et des symboles. En témoigne

1 Guylaine Martel, « La performance communicationnelle en contexte médiatique. L'exemple du débat politique télévisé », *Mots. Les langages du politique*, vol. 92, n° 1, 29 juin 2010, p. 2. Citons également l'ouvrage de Marlène Coulomb-Gully sur le rôle de la télévision dans campagne présidentielle de 1995 en France : Marlène Coulomb-Gully, *La démocratie mise en scènes : télévision et élections*, Paris, France, CNRS éditions, 2001.

2 Par exemple : Jisha Menon, *The Performance of Nationalism*, op. cit. ; Raminder Kaur, *Performative Politics and the Cultures of Hinduism: Public uses of Religion in Western India*, Anthem Press, 2005 ; Kelly Askew, *Performing the nation: Swahili music and cultural politics in Tanzania*, Chicago, Etats-Unis, University of Chicago Press, 2002 ; Loren Kruger, *The National Stage: Theatre and Cultural Legitimation in England, France, and America*, University of Chicago Press, 1992.

3 Anne Gaugue, *Les États africains et leurs musées: la mise en scène de la Nation*, Paris, France, 1997, p. 130. Voir également Sophia Milosevic Bijleveld, « Afghanistan: Re-imagining the Nation Through the Museum - The Jihad Museum in Herat », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 6, n° 2, 2006, p. 105-124.

le thème de la 21^e conférence de l'Association for the Study of Ethnicity and Nationalism, qui s'est tenue en 2011 : *Forging the Nation : Performance and Ritual in the (Re)production of Nations*.¹ Ces travaux mettent aussi en lumière l'importance des rituels publics. Le terme de rituels publics fait bien entendu penser à « l'invention de la tradition » décrite par Hobsbawm et Ranger,² ces rituels officiels créés par les États et qui inscrivent l'existence d'une institution dans le temps. Mais il faut également voir la performance dans les expressions de foules lors de fêtes ou de manifestations, qui peuvent être contestataires : Zuev et Virchow soulignent ainsi que les événements et rituels publics constituent des occasions de « remettre en cause les relations dominantes de pouvoir en déformant l'ordre symbolique ».³

Nous souhaitons ici distinguer la performativité, en tant que concept, de l'acte de performance, en nous appuyant sur les écrits de John Austin, Judith Butler et Pierre Bourdieu. La performance est une représentation – au même titre que les mots et les écrits, les représentations visuelles, ou d'autres formes de symbolisation – dans laquelle s'incarne le caractère performatif d'un énoncé ou d'un discours. L'emploi du terme de performance est problématique lorsque l'on parle du nationalisme car il induit la conscience de prendre part à une performance, c'est-à-dire la conscience de « jouer un rôle », d'agir dans un cadre où les normes sociales s'appliquent différemment. Cette situation se présente sans aucun doute dans certaines « traditions inventées » décrites par Hobsbawm et Ranger : pensons par exemple au décorum qui accompagne l'attribution de distinctions officielles. Mais, sans toutefois minimiser l'exaltation que peut procurer le contexte de foule, les participants à des manifestations nationalistes ou à des festivals culturels ne pensent pas jouer un rôle : bien souvent, ils pensent venir affirmer leur identité, c'est-à-dire ce qu'ils sont.

Par contraste, le concept de performativité décrit plus généralement le fait que les mots ne se contentent pas de commenter ou de décrire une action, mais la constituent. Les mots agissent. Les mots consacrent, établissent, institutionnalisent, inaugurent ou blessent. Cette idée remonte aux travaux du linguiste américain John Austin, pour qui le mot performatif « indique que la prononciation d'un énoncé est l'accomplissement d'une action »,⁴ et non simplement le fait de dire ou décrire quelque chose. Austin donne quelques

1 Voir également Dennis Zuev et Fabian Virchow, « Performing national-identity: the many logics of producing national belongings in public rituals and events », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 2, avril 2014, p. 191-199.

2 Eric J. Hobsbawm et Terence O. Ranger, *The Invention of Tradition*, op. cit.

3 Dennis Zuev et Fabian Virchow, « Performing national-identity », op. cit., p. 197.

4 John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 6.

exemples d'énoncés performatifs : « Je baptise ce navire *Queen Elizabeth* », « je parie six pence qu'il pleuvra demain », « je donne ma montre à mon frère ». D'autres viennent immédiatement à l'esprit : « La séance est ouverte », « Je vous condamne », ou encore « Je vous déclare mari et femme ». La performativité ne s'applique donc pas qu'à la performance, à laquelle elle est souvent réduite, peut-être en raison de la proximité des termes. Le choix par Austin du terme « performatif » provient en fait du sens du verbe anglais « *to perform* », accomplir une action. Un énoncé performatif serait donc, en français, un « accomplisseur ». La performance et la représentation auxquelles s'intéressent de nombreux travaux ne sont que des outils, des rouages, rendant effectif le caractère performatif d'un discours ; elles apparaissent comme les lieux où s'incarne le discours, où se constitue le sujet, où se fixe l'identité. Ce caractère performatif repose sur au moins deux éléments de contexte : l'autorité des acteurs (ou énonciateurs) et l'intertextualité des énoncés.

b. Les « circonstances appropriées » de l'effectivité performative du discours

Tout énoncé n'est pas performatif. Inversement, tout énoncé performatif n'est pas juste une série de mots. Austin prend donc le soin de définir les « circonstances appropriées » qui garantissent l'effectivité performative d'un énoncé. Pour qu'un énoncé soit performatif, il faut :

- une procédure convenue et acceptée qui provoque un certain effet convenu ;
- que, dans un cas donné, les personnes soient habilitées et les circonstances appropriées pour l'invocation de cette procédure ;
- que la procédure soit exécutée par tous les participants à la fois correctement et entièrement.¹

Si l'une de ces conditions n'est pas remplie, l'énoncé performatif est infructueux (*unhappy, infelicitous*) : l'action n'est pas accomplie. Austin ajoute deux autres conditions, de moindre importance car elles n'empêchent pas l'action d'être accomplie mais lui font perdre sa sincérité :

- une personne qui participe et invoque la procédure doit penser ou ressentir les pensées ou sentiments que la procédure présuppose (par exemple, une personne qui promet de donner un livre à un ami doit véritablement penser qu'elle va le faire) ;
- et elle doit se comporter de manière cohérente avec ces pensées ou sentiments.

Ainsi, la performativité des paroles est garantie par un contexte précis et par le rôle social des personnes les prononçant. Les paroles d'un acteur de théâtre jouant le rôle d'un

¹ *Ibid.*, p. 14-15.

prêtre sur scène et déclarant mari et femme deux autres acteurs jouant un couple n'ont pas la valeur sociale, institutionnelle et légale de celles d'un véritable prêtre, dans une église, en présence de témoins. La grande majorité des énoncés performatifs mentionnés par Austin sont donc infructueux car une des conditions fait défaut.

C'est ce que fait remarquer Judith Butler lorsqu'elle réemploie l'idée d'Austin et en étend la portée.¹ La notion de performativité est pensée par Austin à partir d'un énoncé unique prononcé par une personne unique. Judith Butler lui apporte un double changement d'échelle : l'énoncé unique devient un discours, c'est-à-dire un ensemble d'énoncés ou une « série d'événements discursifs » ; et l'action unique engageant un groupe restreint de personnes devient un phénomène collectif n'impliquant pas uniquement les personnes présentes. C'est d'abord dans *Trouble dans le genre* que Butler fait appel à la notion de performativité pour parler du potentiel subversif de la performance : c'est à travers la performance que la réécriture identitaire peut s'opérer par le déplacement des assignations de genre, déplacement qui opère une « resignification subversive ».² En ses termes, « la tâche n'est pas de savoir s'il faut réitérer, mais comment réitérer ou, en fait, réitérer tout en déplaçant, grâce à une prolifération radicale de genre, les normes de genre qui permettent l'acte de répétition. »³ Ceci s'appuie sur une réflexion qui situe « le politique dans les pratiques signifiantes qui établissent, régulent, et dérèglent l'identité. »⁴ La notion de performativité permet donc d'inclure dans un unique cadre de réflexion la force d'un discours à prétention hégémonique, les contestations et les subversions qui s'y opposent, et l'acte constitutif de l'identité et de ses transformations. Mais l'objection que nous avons précédemment soulevée à propos de la performance se maintient : dans les situations que décrit Butler, les individus ont conscience de se mettre en représentation, de jouer un rôle.

Dans un autre ouvrage, *Le pouvoir des mots*,⁵ Butler prend part aux débats portant sur la qualification légale aux États-Unis de l'acte de parole haineuse (*hate speech*), en s'appuyant sur l'idée de parole blessante. Bien qu'elle prenne avant tout pour exemple des

1 Butler parle de l'ouvrage d'Austin comme « un catalogue amusant de performatifs infructueux ». Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York/London, Routledge, 1997, p. 16-17.

2 Cette expression est en fait employée par Butler dans *Le Pouvoir des mots*. *Ibid.*, p. 147.

3 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York & London, Routledge, 1999, p. 189.

4 *Ibid.*, p. 188.

5 Butler y fait un usage de la notion de performativité à propos, d'une part, des paroles haineuses (*hate speech*) qui ont fait l'objet de qualification légale aux États-Unis (racisme, homophobie, etc.), et, d'autre part, de la pornographie comme texte ou discours mettant en scène et instituant la subordination des femmes. Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, traduit par Charlotte NORDMANN, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.

paroles ou des textes circonscrits, Butler souligne l'inscription de chaque parole blessante dans un discours plus vaste, qui le dépasse :

Si un [énoncé] performatif réussit provisoirement (et je suggérerai que son « succès » ne peut jamais être que provisoire), ce n'est pas parce qu'une intention gouverne avec succès l'action discursive, mais seulement parce que cette action fait écho à des actions antérieures, et *accumule la force de l'autorité à travers la répétition ou la citation d'un ensemble de pratiques antérieures qui font autorité*. Ce n'est pas simplement que l'acte de discours prend place *au sein* d'une pratique, c'est l'acte lui-même qui est une pratique ritualisée. [...] En ce sens, aucun terme ni aucun énoncé ne peut avoir une quelconque force performative sans cette historicité accumulée et dissimulée.¹

Ainsi chaque parole a une histoire. Son énonciation fait appel à ses occurrences précédentes, à l'histoire des présupposés, conscients ou inconscients, qui la sous-tendent. La force performative d'une parole tient donc à son intertextualité, c'est-à-dire à son inscription dans un discours constitué par des « relations entre des énoncés ».²

L'idée de performativité exposée par Austin et son extension faite par Butler – de l'individuel au collectif, de l'énoncé au discours – nous permettent d'appréhender le phénomène qui nous intéresse ici, le nationalisme, et de nous interroger sur les « circonstances appropriées » qui permettent à son caractère performatif de se déployer de façon effective.

c. *L'enjeu du nationalisme : imposer une (di)vision du monde social*

Le discours nationaliste est donc l'acte constitutif de l'identité et de l'appartenance nationales. Il n'est pas de nation sans que ses membres se pensent collectivement comme nation. Proposant une analyse fine du rôle de l'acte de nommer et de catégoriser dans la formation des groupes sociaux, Pierre Bourdieu souligne ce caractère performatif à propos du régionalisme :

Le discours régionaliste est un discours *performatif*, visant à imposer comme légitime une nouvelle définition des frontières et à faire connaître et reconnaître la région ainsi délimitée contre la définition dominante et méconnue comme telle, donc reconnue et légitime, qui l'ignore. L'acte de catégorisation, lorsqu'il parvient à se faire reconnaître ou qu'il est exercé par une autorité reconnue, exerce par soi un pouvoir : les catégories « ethniques » ou « régionales », comme les catégories de parenté, instituent une réalité en usant du pouvoir de révélation et de construction exercé par l'objectivation dans le discours.³

1 *Ibid.*, p. 92-93.

2 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 44.

3 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, *op. cit.*, p. 139-140.

Le nationalisme, tout comme les luttes ethniques et régionales dont parle Pierre Bourdieu, a « pour enjeu le pouvoir d'imposer une vision du monde social à travers des principes de di-vision qui, lorsqu'ils s'imposent à l'ensemble d'un groupe, font le sens et le consensus sur le sens, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe, qui fait la réalité de l'unité et de l'identité du groupe. »¹ Le discours nationaliste est donc performatif en ce sens qu'il « prétend faire advenir ce qu'il énonce »,² et ce qu'il énonce est une (di)vision du monde et une conception du vivre-ensemble qui s'oppose à un discours faisant autorité – qu'il s'agisse d'un autre discours nationaliste (comme dans notre cas) ou d'autres formes d'allégeance identitaire (religieuses, par exemple). En cherchant à imposer une vision du monde social, le nationalisme transforme les relations sociales, ce qui rejoint ce qu'écrit Fredrik Barth : « les identités sont rendues manifestes en même temps qu'elles sont endossées ».³

Penser le nationalisme comme discours performatif permet de se détacher d'une vision du nationalisme fondée sur ses simples significations culturelles (comme chez Clifford Geertz) ou sur la recherche de causalités sociales (Ernest Gellner). Ceci ne signifie pas que le fait de se déclarer une nation soit suffisant pour l'être – le nationalisme ne serait alors qu'un performatif infructueux – mais que le fait de se déclarer une nation participe de la construction d'une certaine configuration des rapports de pouvoir nécessaire au succès du nationalisme, et que c'est à travers cet acte que le sujet national se constitue. Pour reprendre les termes de Butler, « *the “doer” is variably constructed in and through the deed* ».⁴

Les enjeux de pouvoir autour du nationalisme relèvent donc d'une « relation entre les luttes pour le principe de di-vision légitime » du monde social,⁵ et c'est précisément ceci qu'il nous faut étudier. C'est la capacité du nationalisme à « faire et défaire [...] les groupes »⁶ qui nous intéresse ici. Dans le cas du nationalisme sindhi, c'est son rapport à l'autorité légitime ou à l'État et à son discours officiel – le nationalisme pakistanais fondé sur la théorie des deux nations – qu'il nous faut comprendre, car « la politique commence, à proprement parler, avec la dénonciation de ce contrat tacite d'adhésion à l'ordre établi qui définit la doxa originale ».⁷ Citons encore Bourdieu :

1 *Ibid.*, p. 137.

2 *Ibid.*, p. 140.

3 Fredrik Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 217.

4 Judith Butler, *Gender Trouble*, *op. cit.*, p. 181.

5 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, *op. cit.*, p. 143.

6 *Ibid.*, p. 137.

7 *Ibid.*, p. 150.

la rupture hérétique avec l'ordre établi et avec les dispositions et les représentations qu'il engendre chez les agents façonnés selon ses structures suppose elle-même la rencontre entre le discours critique et une crise objective, capable de rompre la concordance immédiate entre les structures incorporées et les structures objectives dont elles sont le produit et d'instituer une sorte d'*époque* pratique, de mise en suspens de l'adhésion première à l'ordre établi.¹

Le nationalisme, en tant que discours de contestation, doit donc déséquilibrer l'ordre établi ou le discours dominant, provoquer une situation de « crise objective », pour imposer sa vision du monde. Ceci ne s'applique pas pleinement à notre cas, puisque le nationalisme officiel du Pakistan, loin d'être d'un ordre établi, est lui-même un discours performatif, qui cherche, en s'appuyant sur les institutions étatiques, à façonner la diversité de sa population en une unique nation pakistanaise – une entreprise contestée dès la fondation du pays et dont l'inachèvement est vu par de nombreux observateurs comme un des problèmes fondamentaux du Pakistan contemporain.² Mais c'est bien une lutte pour imposer la vision légitime du monde social qui se joue entre ces deux discours performatifs. Comme le nationalisme sindhi, le nationalisme officiel du Pakistan entend faire advenir ce qu'il énonce, c'est-à-dire à forger la nation pakistanaise. L'échec souvent attribué au nationalisme officiel pakistanais à imposer comme légitime sa « di-vision du monde social » ne doit pas être vu uniquement comme le résultat de contradictions internes à ce discours mais comme le fruit des rapports de force entre différentes visions de l'État et de la nation et entre les acteurs qui les portent. L'existence d'un discours nationaliste porté par un État ne suffit pas à faire « le sens et le consensus sur le sens », ce qui nous encourage une fois à nous détacher de l'État pour nous intéresser aux effets du nationalisme. On cherche souvent à jauger la capacité de celui-ci à faire ou défaire les États, mais on oublie ou ignore son rôle premier, qui est de faire ou défaire, non les États, mais les groupes. Plutôt que d'essayer d'évaluer la capacité potentielle du nationalisme sindhi à provoquer une véritable sécession et la formation d'un nouvel État, la question centrale guidant ce travail est donc la suivante : le nationalisme sindhi a-t-il imposé, au cours du 20^e siècle, sa vision du groupe que constituent les Sindhis ? Dans quelle mesure, et comment, le nationalisme a-t-il fait « advenir ce qu'il énonce » ? En nous proposant d'étudier comment le nationalisme sindhi a fait « advenir ce qu'il énonce », nous cherchons donc notamment à comprendre comment le nationalisme sindhi a imposé le principe d'appartenance ethnique comme fondement de la communauté politique.

1 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 150.

2 Christophe Jaffrelot, *Pakistan: Nationalism Without A Nation*, Zed Books, 2002 ; Mubarak Ali Khan, *Pakistan in search of identity*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2009 ; Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan*, New York, Columbia University Press, 2009.

III. Comment étudier le nationalisme sindhi comme discours performatif ?

Puisque « l'efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même de l'énoncer est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce », ¹ nous proposons, pour étudier si et comment le nationalisme sindhi a « fait un groupe » au cours du 20^e siècle, plusieurs pistes méthodologiques permettant de replacer le discours nationaliste sindhi dans les rapports de pouvoir qui lui ont donné naissance, tout en examinant son contenu culturel et idéologique et la manière dont ce contenu a été construit et diffusé dans le but d'en faire la « di-vision du monde social » légitime. La notion de performativité comprend une dimension que l'on pourrait qualifier de « cognitive » avec Rogers Brubaker : il faudrait alors s'intéresser de près à la manière dont le nationalisme change la manière de percevoir le monde. ² Il serait intéressant d'explorer cet aspect, mais notre accès limité au terrain ne nous a pas permis une telle approche. Dans ce travail, bien que l'idée de la perception et conception du monde par les acteurs reste présente, la subjectivité que notre enquête étudie s'appuie plus sur des « pratiques observables » que sur des « conditions intérieures », pour reprendre les termes de Lisa Wedeen, qui propose une théorie de la performativité de la politique (« *politics as performative* »). ³ C'est pourquoi nous choisissons, sous l'angle de la performativité, de nous pencher sur la représentation du nationalisme – au double sens de « représentation », celui des représentants politiques qui parlent au nom du groupe, et celui de la représentation symbolique. Comme l'indique en effet le politologue Yves Sintomer :

Toute relation de représentation juridico-politique implique en effet la production d'images de la communauté qui est représentée, en même temps qu'une mise en scène des personnes qui sont au pouvoir devant ceux qu'ils sont censés représenter. Il n'y a pas de représentation politique sans la constitution de « communautés imaginées » (représentation-*Vorstellung*), mais aussi sans mise en scène de cette communauté et plus encore des représentants politiques (représentation-*Darstellung*). ⁴

a. Analyse socio-historique : contextualiser le discours nationaliste

Nous suggérons d'abord de contextualiser le discours nationaliste par une analyse socio-historique visant à mettre en relation les transformations idéelles – celles de la perception des Sindhis par eux-mêmes et par les autres – et les transformations sociales

1 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, op. cit., p. 140.

2 Rogers Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, op. cit., p. 17-18.

3 Lisa Wedeen, *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, University of Chicago Press, 2009, p. 217.

4 Yves Sintomer, « Les sens de la représentation politique: usages et mésusages d'une notion », *Raisons politiques*, vol. 50, n° 2, 26 juin 2013, p. 18.

(c'est l'objet de la première partie). Puisque l'efficacité performative du discours nationaliste dépend de l'autorité des acteurs qui le portent et de l'existence de « circonstances appropriées », il nous faut situer qui produit quel discours et depuis quelle position, c'est-à-dire avec quelle inscription dans les rapports sociaux de pouvoir. Le nationalisme sindhi s'oppose ainsi au nationalisme d'État pakistanais dans une « configuration », pour reprendre la terminologie de Gérard Noiriel,¹ dont il nous faut identifier et situer les acteurs. Qui constitue les rangs des nationalistes sindhis ? Quelles sont leurs origines et leurs trajectoires sociales ? Quelles sont leurs différences internes et comment cela nous informe-t-il sur leur contribution au discours nationaliste sindhi ? Comment ces individus se mobilisent-ils ?

La théorie du nationalisme n'a jamais ignoré ces questions et a notamment souligné l'intérêt matériel qu'avaient les bourgeoisies nationales européennes à imposer une culture et une langue uniformes durant l'essor industriel européen.² Kedourie et Jaffrelot parlent du rôle moteur de l'« intelligentsia » dans la construction nationaliste,³ mais nous préférons être plus spécifique en utilisant deux termes permettant de saisir des réalités sociologiques différentes dans le Sindh : celui de « nouvelle élite » à propos de la période coloniale, et celui de « classe moyenne » pour le Pakistan indépendant. Nous employons l'expression « nouvelle élite » pour désigner des hommes sindhis musulmans, impliqués dans la vie politique et intellectuelle, qui, issus de l'élite terrienne possédante, ont été éduqués à l'occidentale et vivent très largement de rentes agricoles et en partie de revenus des professions urbaines non-manuelles (le chapitre 2 se penche sur cette première génération de nationalisme sindhi). Pour la période du Pakistan indépendant, nous entendons par la « classe moyenne » ce que le sociologue pakistanais Hamza Alavi a désigné par le terme de « salariat ». Alavi conçoit ce terme pour parler de la classe sociale qui a soutenu la Ligue musulmane et sa demande pour le Pakistan. Voici ses termes :

1 Gérard Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, 2006, p. 7. Gérard Noiriel oppose l'approche du socio-historien, pour qui les nations sont des « groupements politiques bien réel, composés d'individus qui s'opposent pour conquérir ou exercer le pouvoir d'État », à « l'anthropologie historique défendue notamment par Benedict Anderson [1983] qui envisage les nations comme des “communautés imaginées”. » Cette opposition suppose que les « communautés imaginées » ne seraient pas réelles. Elle accuse, comme le fait Anthony D. Smith, la théorie de Benedict Anderson de déconsidérer la réalité objective qui caractérise la nation. Nous pensons qu'il s'agit d'une lecture erronée d'Anderson, alors que celui-ci ne nie aucunement l'impact bien réel qu'exerce l'imagination de la nation. La notion de discours performatif permet d'intégrer cette opposition dans un même cadre. La socio-histoire nous apparaît donc comme une méthode appropriée pour comprendre comment la nation en vient à être imaginée, et comment cette imagination produit une nouvelle réalité sociale et politique.

2 C'est bien sûr un corollaire de la théorie moderniste de Gellner, pour qui cette culture uniforme, nationale, sert les besoins du capitalisme. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, *op. cit.*

3 Christophe Jaffrelot, « Pour une théorie du nationalisme », *op. cit.* ; Elie Kedourie, *Nationalism*, *op. cit.*

J'ai nommé cette classe le « salariat », les classes urbaines éduquées qui peuvent prétendre aux emplois de l'État colonial. Nous pouvons y ajouter les nouvelles professions libérales [*new professionals*], en particulier les avocats, les journalistes et les intellectuels urbains de manière générale, qui partagent de nombreux problèmes du salariat.¹

Cette classe était le produit de la transformation coloniale de la structure sociale indienne au 19^e siècle et elle incluait ceux qui avaient reçu une éducation les rendant aptes aux emplois de l'appareil d'État colonial en expansion, en tant que scribes et fonctionnaires ; les hommes (car peu de femmes étaient ainsi employées) dont l'outil de production était le stylo.²

La description de Hamza Alavi est juste et peut être appliquée au Sindh à partir des années 1950. Malgré tout l'intérêt de ce terme, nous choisissons d'employer « classe moyenne » en raison des connotations du mot « salariat » en français : en effet, la catégorie sociale dont il s'agit n'est pas uniquement composée de salariés, mais aussi de professions libérales. L'expression « classe moyenne » n'en reste pas moins problématique, et présente le désavantage de désigner dans le langage courant un groupe bien plus vaste que celui décrit par Alavi. En nous débarrassant du caractère mécaniste de la vision d'Alavi, nous employons l'expression « classe moyenne » à propos du Sindh postcolonial pour désigner le groupe social constitué de personnes éduquées sur un modèle d'éducation occidentale et aspirant à des emplois urbains non-manuels, principalement mais pas uniquement gouvernementaux (administration publique, médecine, enseignement, secteur judiciaire, commerce). Contrairement à la « nouvelle élite », leurs parents ne sont pas des grands propriétaires terriens, mais de petits paysans propriétaires. Ces personnes proviennent donc majoritairement des zones rurales, avec lesquelles elles maintiennent un lien facilitant leur implantation en ville durant et après leurs études (les chapitres 3 et 4 s'intéressent particulièrement au rôle de cette classe moyenne).

b. Des symboles aux marqueurs identitaires : étudier le contenu du nationalisme

En mettant en regard l'émergence d'un discours avec les configurations sociales qui lui donnent naissance, l'approche socio-historique permet de tracer un récit de la construction nationaliste, de la mobilisation et de ses principaux acteurs. Mais elle laisse largement de côté le contenu du discours nationaliste, qui semble, dans certaines études du nationalisme, pré-supposé conforme à un schéma directeur et donc dénué d'intérêt. A ce

1 Hamza Alavi, « Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology », dans Fred Halliday et Hamza Alavi (dir.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Macmillan Education, 1988, p. 6.

2 *Ibid.*, p. 7.

titre, et peut-être en opposition à une approche primordialiste qui les prendrait au premier degré, les productions culturelles qui forment le cœur de l'identité nationale forgée par le nationalisme sont réduites à l'état de « reflets » ou d'illustrations. Or c'est bien en elles que s'exprime l'ambition performative du discours nationaliste. Comme l'écrit Özkırımlı, « ce ne sont pas les caractéristiques qui comptent, mais les affirmations qui sont faites à leur propos. »¹ Nous proposons donc ici de nous intéresser aux symboles qui représentent la nation, non pas en tant qu'illustrations mais en tant qu'actes constitutifs du discours nationaliste et de l'identité qu'il dessine. Comment la culture fait-elle sens pour la communauté politique ?

Ceci suppose de penser la culture comme des « pratiques sémiotiques »,² qui créent du sens en construisant des symboles qui représentent le groupe. Ces symboles peuvent ensuite agir en tant que marqueurs identitaires qui expriment, imposent, diffusent, perpétuent ou transforment les frontières de groupe, c'est-à-dire les principes de di-vision du monde social. Pour l'anthropologue Maurice Godelier,

Le domaine du Symbolique, c'est l'ensemble des moyens et des processus par lesquels des réalités s'incarnent à la fois dans des réalités matérielles et des pratiques qui leur confèrent un mode d'existence concrète, visible, sociale. C'est en s'incarnant dans des pratiques et des objets qui le symbolisent que l'Imaginaire peut agir non seulement sur les rapports sociaux déjà existants entre les individus et les groupes, mais être aussi à l'origine de nouveaux rapports entre eux qui modifient ou remplacent ceux qui existaient auparavant.³

Ceci tout simplement parce qu'un rapport social, quel qu'il soit, ne saurait naître ni se reproduire sans qu'il ait un sens (ou plusieurs) pour ceux qui le produisent comme pour ceux qui le reproduisent. [...] En fait, aussitôt que des individus et/ou des groupes entrent dans un rapport social quelconque, ce rapport n'existe pas seulement *entre* eux mais également et simultanément *en* eux. Font donc partie du rapport lui-même les formes et les contenus de conscience de ceux qui les produisent et/ou les subissent. Et ces formes de conscience constituent la part idéale de ce rapport social.⁴

Ce qui nous intéresse particulièrement est la manière dont des symboles deviennent des marqueurs identitaires, soit comment des pratiques, objets ou autres éléments culturels, en viennent à être synonymes avec l'identité d'un groupe, à en signifier l'essence, à tel point qu'ils ne peuvent plus être utilisés ou mobilisés de façon innocente et spontanée, sans conscience de leur portée sociale et politique. Dans notre cas, comme dans d'autres

1 Umut Özkırımlı, *Contemporary Debates on Nationalism*, op. cit., p. 28-29.

2 Lisa Wedeen, « Conceptualizing culture: Possibilities for political science », *American Political Science Review*, vol. 96, n° 4, 2002, p. 713-728.

3 Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007, p. 38-39.

4 *Ibid.*, p. 41.

exemples de réification nationaliste, la culture du Sindh – désormais appelée populaire et traditionnelle – est fixée dans un ensemble de symboles à l'issue d'un processus de « folklorisation ». Puisant dans « le populaire » comme réservoir d'authenticité,¹ ce phénomène est défini par l'anthropologue Mark Rogers comme le « processus par lequel un groupe social fixe une partie de lui-même de façon atemporelle comme point d'ancrage pour l'articulation de son propre caractère distinctif. »² Une fois divers éléments culturels recensés, figés et resignifiés comme symboles de la nation, leur utilisation dans le cadre d'événements publics ne peut plus être une pratique non consciente d'elle-même. Elle devient un acte politique marquant la différence entre groupes.

La deuxième partie de notre thèse s'intéresse donc à l'essentialisation de la culture sindhie, effectuée en vue de sa défense dans le contexte conflictuel du Pakistan indépendant. Nous détaillons d'abord l'utilisation du soufisme comme marqueur identitaire dans le discours nationaliste sindhi et proposons une réflexion autour du leadership charismatique de G. M. Sayed, l'homme considéré comme le père fondateur du nationalisme sindhi et principal penseur derrière cette association entre soufisme et identité sindhie (chapitre 5). Nous nous penchons ensuite le rôle des institutions culturelles dans la folklorisation de la culture sindhie, en soulignant le caractère ambigu, entre accommodation et subversion, de ce processus (chapitre 6). Enfin, nous dépassons les cercles du leadership, de l'intelligentsia et du « salariat », pour examiner la culture visuelle du Sindh – peut-être le locus le plus exemplaire de la performativité du nationalisme – qui mobilise ces symboles issus de la folklorisation, tout en apportant sa propre part au processus (chapitre 7).

IV. Conclusion

Penser le nationalisme sindhi comme discours performatif nous conduit donc à examiner comment le discours nationaliste fait, défait et refait les Sindhis en tant que communauté politique. Ceci nous permet de dépasser la dichotomie matériel/idéal en étudiant l'inscription du discours nationaliste sindhi dans un ensemble de rapports de pouvoir et en examinant comment ce discours transforme ces rapports. Cette conception nous permet également de dépasser la dichotomie modernité/tradition en envisageant ce qui est défini comme traditionnel comme faisant part du discours moderne qu'est le

1 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, *op. cit.*, p. 73.

2 Mark Rogers, « Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 3, n° 2, 1998, p. 58.

nationalisme, et ce tout en maintenant que l'irruption de l'État colonial entraîne une rupture fondamentale dans l'organisation sociale et dans la manière dont les individus se pensent collectivement. C'est en effet l'établissement de l'État colonial britannique dans le Sindh qui jette les fondations du discours nationaliste sindhi et engage une industrialisation et un développement agricole transformant les structures sociales.

Penser le nationalisme sindhi comme discours performatif nous invite aussi à prendre le contenu de ce discours au sérieux en tant que producteur d'une réalité sociale. Nous dépassons ainsi une troisième dichotomie, celle opposant le culturel au politique dans une volonté de typologisation, puisque « le nationalisme réunit le culturel et le politique : il implique la “culturalisation” de la politique et la “politisation” de la culture. »¹ Nous nous intéressons ainsi à la construction de symboles représentant la nation et à leur rôle de marqueurs identitaires : c'est à travers eux que le nationalisme impose sa di-vision du monde et imprime de manière tangible sa marque aux rapports sociaux en délimitant des frontières de groupe. En étudiant le nationalisme sindhi comme discours performatif, nous cherchons donc à comprendre dans quelle mesure et comment ce discours parvient à « faire advenir ce qu'il énonce ».

1 Umut Özkırımlı, *Contemporary Debates on Nationalism*, op. cit., p. 163.

PARTIE I

TROIS GÉNÉRATIONS DE NATIONALISME SINDHI

Esquisser une socio-histoire du nationalisme sindhi pose problème à plusieurs égards. Si l'on se contentait d'une histoire des partis politiques nationalistes et séparatistes, on commencerait en 1973 lorsque G. M. Sayed se proclame pour la première fois publiquement en faveur d'un Sindhudesh indépendant. Si l'on s'intéressait à la mobilisation identitaire, on serait forcé de prendre en compte l'importante mobilisation estudiantine des années 1960, mais aussi les différents partis politiques du Sindh proposant une réflexion sur l'identité sindhie et mettant en avant des symboles identitaires. Si l'on cherchait enfin à retracer l'émergence d'une idée nationale sindhie, c'est-à-dire l'idée que le Sindh et sa population constituent une entité sociale et géographique qui a traversé le temps et mérite à ce titre de constituer une entité politique,¹ alors c'est sur la période coloniale qu'il faudrait se pencher.

Les trois chapitres qui suivent tentent de mêler ces trois histoires, qui sont inextricables car elles font partie d'une même réalité vécue par les Sindhis : celle d'avoir à se définir collectivement dans l'Inde coloniale et dans le Pakistan indépendant. Ces chapitres proposent donc un récit historique de la construction du discours nationaliste sindhi, à partir de sources secondaires (notamment pour la période coloniale et les années 1950 et 1960) et de sources primaires (entretiens, observation, archives, écrits des acteurs). Bien que nous ayons eu à reconstituer le fil des événements par un travail de documentation, notre ambition n'est pas de proposer une histoire factuelle de la politique parlementaire² ou une

1 Temps que l'on qualifiera ici avec Benedict Anderson de « vide » et « homogène ». Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., London/New York, Verso, 2006.

2 Pour une histoire politique du Sindh, voir notamment Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2010 ; Allen Keith Jones, *Politics in Sindh 1907-1940. Muslim Identity and the Demand for Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 2002. Parmi d'autres études sur le Sindh colonial, on mentionnera particulièrement Hamida Khuhro, *The Making of*

histoire populaire, mais un examen du lien entre la construction du discours nationaliste et les transformations sociales ayant lieu dans le Sindh. Alors que le discours nationaliste se présente comme une vérité partagée par tous les Sindhis, nous cherchons ici à contextualiser ce discours : quel est son ancrage social ? Reflète-t-il les intérêt d'un groupe social particulier ? A qui et à quoi s'oppose-t-il ? Comment peut-on qualifier l'évolution de ce discours et son adaptation aux différentes configurations politiques ?

Ces chapitres ont pour but d'apporter au lecteur une vue d'ensemble du nationalisme sindhi, en présentant trois générations d'acteurs qui portent le discours nationaliste. Ceux-ci sont majoritairement des hommes musulmans issus de la classe moyenne qui se constitue dans le Sindh au cours du vingtième siècle. Dans les années 1920 et 1930, ce sont surtout des fils de propriétaires terriens musulmans qui accèdent à une éducation calquée sur le modèle britannique. Leur engagement public conduit notamment à la formation du Sindh en tant que province séparée, puis à la création du Pakistan. La deuxième génération, dans les années 1950 et 1960, naît des politiques éducatives volontaristes mises en place par les institutions de la nouvelle province. Cette génération, dans un contexte de résistance à la dictature, nourrit le discours nationaliste de nouvelles images littéraires et artistiques et l'imprègne d'une rhétorique de gauche. Enfin, la troisième génération poursuit ce chemin, tout en ajoutant une dimension séparatiste et l'usage de pratiques violentes comme outil de mobilisation.

Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century, Oxford University Press, 1999 ; David Cheesman, *Landlord Power and Rural Indebtedness in Colonial Sind, 1865-1901*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1997 ; Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Chapitre 2

Le discours identitaire d'une nouvelle élite musulmane (1930-1946)

As a preliminary preparation for the formation of the Muslim State in India, with Sind as its chief constituent...

G. M. Sayed, 1943¹

La genèse du nationalisme sindhi est à chercher dans les transformations entraînées par la conquête du Sindh en 1843 par les Britanniques. La présence de la puissance coloniale et les politiques qu'elle met en œuvre ont un impact direct tant dans le champ culturel, et notamment littéraire, que dans la structure sociale de la population du Sindh. La standardisation de la langue sindhie entreprise par les Britanniques autour de 1850 pose un premier jalon de l'identité sindhie moderne. Par la suite, l'émergence d'une nouvelle élite musulmane, l'importance croissante de l'enjeu « communaliste »² opposant hindous et musulmans, et l'immigration de musulmans d'autres provinces, en particulier du Pendjab, donnent lieu à des débats sur ce que signifie « être sindhi ». C'est notamment en 1930 qu'est mis en avant pour la première fois de manière développée l'argument de l'unicité, ou de la spécificité, culturelle du Sindh, pour justifier sa séparation de la province de Bombay. Afin de pouvoir replacer le nationalisme sindhi d'après la Partition dans la continuité des mouvements politiques et des transformations sociales du Sindh de l'époque coloniale, ce

1 G. M. Sayed, brouillon de lettre à cinq personnalités sindhies (I. I. Kazi, A. H. Sindhi, Osmanally Ansari, Ali Muhammad Rashdi, A. K. Brohi), non datée (probablement écrite entre septembre et novembre 1943), Archive G. M. Sayed, dossier n°8, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

2 Le terme anglais « communalism » est utilisé en Asie du Sud pour décrire une conception de la société fondée sur les communautés religieuses, et pour désigner l'importance croissante de cette conception. Dans la première moitié du vingtième siècle, l'appartenance religieuse devient un facteur polarisant, opposant notamment hindous et musulmans. Le terme peut aussi être employé pour d'autres communautés religieuses, et il est souvent utilisé de manière péjorative pour dénoncer la division de la société donnant naissance aux conflits religieux. Voir par exemple Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, 3^e éd., Oxford, Oxford University Press, 2012.

chapitre propose un survol de la genèse du nationalisme sindhi avant la Partition du sous-continent indien, en s'intéressant dans un premier temps aux conséquences des premières politiques coloniales, puis à la mobilisation pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay, et enfin à la période conduisant à l'indépendance.

I. Les politiques coloniales et leurs conséquences : un terreau fertile à l'émergence de revendications identitaires

Les Britanniques conquièrent le Sindh en 1843 suite aux batailles de Miani (17 février) et de Dabho (24 mars). Sir Charles Napier, major général à la tête des troupes britanniques de la présidence de Bombay, est envoyé dans le Sindh par le gouverneur Lord Ellenborough pour mâter les derniers chefs hostiles à l'empire britannique ayant survécu à la première guerre anglo-afghane (1839-1842). En grande partie par ambition personnelle, Napier ne se limite pas aux ordres et décide de faire chuter le régime des Talpurs, dynastie baloutche qui gérait le Sindh comme une confédération tribale plus que comme un royaume. Bien qu'il n'en soit pas l'auteur,¹ la légende qui entoure cette conquête reflète bien l'idée que Napier n'aurait pas su résister à la tentation que représentait la gloire militaire : Napier aurait informé les autorités de Bombay de sa conquête par le jeu de mot latin « Peccavi », signifiant « j'ai péché », ou en anglais « *I have sinned* (Sindh) ».

Entre 1843 et 1847, le Sindh est administré comme une province à part entière dont le gouverneur, Sir Charles Napier lui-même, jouit d'une grande liberté. Du point de vue des Britanniques, le Sindh est presque vu comme une terre sauvage, où tout est à construire : système administratif, collecte des taxes, infrastructures de transport et d'irrigation, système éducatif. Parmi les différentes politiques mises en œuvre par l'administration de Charles Napier et ses successeurs,² nous retiendrons deux éléments cruciaux pour l'émergence future du mouvement nationaliste sindhi : la délimitation d'un territoire et la standardisation de la langue.

1 De nombreux récits rapportent cette anecdote comme véridique, mais il s'agit en fait d'une légende. Le jeu de mot, publié à l'époque dans le magazine *Punch* du 18 mai 1844, est dû à une jeune fille, Catherine Winkleworth. Cf. Elizabeth M. Knowles, *The Oxford Dictionary of Quotations*, Oxford University Press, 1999, p. 823.

2 L'historienne sindhie Hamida Khuhro détaille ces transformations dans l'ouvrage issu de sa thèse : Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, Karachi, Oxford University Press, 1999.

a. *Délimitation de frontières et unité territoriale*

Outre qu'il s'agissait pour eux de sécuriser la frontière occidentale de l'Inde, l'objectif des Britanniques était d'administrer le Sindh de la façon la plus efficace pour en extraire un revenu (tiré d'un surplus agricole et de l'exploitation d'autres ressources naturelles), ouvrir l'Indus à la navigation commerciale,¹ et instaurer un système de libre-échange afin que le Sindh bénéficie des bienfaits du commerce. C'est dans ce but que Charles Napier constitue le Sindh en une entité administrative, divisée en trois *collectorates*, dont les centres se situent à Karachi, Hyderabad et Shikarpur. En déterminant les zones sous son contrôle, la puissance coloniale fixe ainsi progressivement les frontières de la province. Avant même la conquête, les Britanniques facilitent le règlement d'un conflit frontalier entre l'émirat des Talpurs et les royaumes de Bahawalpur et de Jaisalmer.² En 1843, les Britanniques conquièrent les zones qui étaient contrôlées par les Talpurs car elles constituaient les centres de leur pouvoir, de la population et du commerce : Hyderabad, le delta de Karachi jusqu'au Rann de Kutch, et les régions le long de l'Indus, de Hyderabad à Shikarpur. Peu après la conquête, les Britanniques se demandent aussi si les frontières devraient être dessinées sur une base linguistique, ce qui justifierait l'intégration du Kutch. Contrairement aux autres entités de la confédération des Talpurs, l'émirat de Khairpur est maintenu (cet État n'est absorbé dans le Pakistan qu'en 1955 en tant que district de Khairpur). La frontière entre le Sindh et le Rajputana (actuel Rajasthan) est finalisée en 1845, tandis que (selon M. H. Panhwar) le tracé actuel de la frontière entre le Sindh et l'État de Bahawalpur n'apparaît sur les cartes qu'à partir de 1870. À l'ouest, la ligne de démarcation avec le Khan de Kalat suit le lit de la rivière Hab, à l'ouest de Karachi,³ puis la chaîne des montagnes Kirthar presque jusqu'au col du Bolan. Au nord-

-
- 1 Les Britanniques espèrent pouvoir utiliser l'Indus comme voie de transport fluvial pour faciliter la circulation des marchandises de Bombay vers les terres du Pendjab et d'Inde du Nord, et vers l'Asie Centrale dans son ensemble. Parmi les premières missions d'explorations du Sindh, celle d'Alexander Burnes, effectuée en 1831 sous prétexte d'apporter des chevaux comme présent au maharaja du Pendjab Ranjit Singh, a notamment pour but de sonder l'Indus pour évaluer dans quelle mesure le fleuve est navigable. Ce n'est que plusieurs décennies après la conquête du Sindh et la construction de voies de chemin de fer à travers la province que les Britanniques abandonnent réellement l'espoir de transformer l'Indus en une importante voie fluviale pour le transport de marchandises *Ibid.*, p. xxvii. Pour un récit des ambitions britanniques sur l'Indus, voir le chapitre 2 de l'ouvrage d'Alice Albinia, *Les Empires de l'Indus : l'histoire d'un fleuve*, 2011.
 - 2 Les informations concernant la délimitation des frontières du Sindh sont tirées d'une étude comparative de cartes coloniales réalisée par M. H. Panhwar Muhammad Hussain Panhwar, *Fixing of Boundaries of Sindh 1843-1947*, <http://www.panhwar.com/Article15.htm>, consulté le 7 septembre 2016. Sur la question des frontières et de l'administration du Sindh à la période coloniale, voir également Sahib Khan Chano, « Proposals to unite Cutch, the Siraiki region and Baluchistan with Sind 1876-1930 », *Sind Quarterly*, XV, n° 4, 1987, p. 61.
 - 3 Le port de Karachi est ainsi inclus dans le Sindh, ce qui répond à la volonté des Britanniques d'utiliser l'Indus comme voie de transport. La ville n'a toutefois pas toujours fait partie de la province : les Kalhoros l'avaient notamment laissée au Khan de Kalat au 18^e siècle. Richard F. Burton, *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province*, 1851, p. 32.

ouest, il faut plusieurs années avant que John Jacob ne parvienne à « pacifier » ces zones baloutches, c'est-à-dire à soumettre les tribus qui y vivent. Il y règne avec les pleins pouvoirs, combinant autorités administrative, judiciaire et militaire.¹ La frontière du district actuel de Jacobabad avec le futur Baloutchistan et le Pendjab n'est établie qu'à la fin du 19^e siècle.

La détermination des frontières du Sindh s'accompagne de la mise en place d'une administration moderne et centralisée. Citant H. T. Sorley, Allen Jones affirme que les Talpurs ont peu achevé durant les quatre-vingt années de leur règne si ce n'est l'unification politique du Sindh.² Mais cette unification politique est à relativiser : si les Talpurs ont reconquis Karachi, Shikarpur et Umerkot, dominant ainsi un territoire se rapprochant du Sindh actuel, il semble exagéré de parler d'unité politique entendue comme une entité territoriale et administrative sur laquelle s'appliqueraient les mêmes règles de façon uniforme. Par unification politique, il ne faut donc pas entendre État moderne. Alors que le régime des Talpurs fonctionne avec trois émirats et un système d'allégeances tribales, c'est après la conquête par les Britanniques qu'est établie l'administration du Sindh comme une entité unique : le Sindh est d'abord une province, puis, après le départ de Charles Napier en 1847, il est géré par un *Commissioner-in-Sindh* comme une sous-province de la présidence de Bombay. Toutefois, deux zones font exception à l'étendue de l'administration du Sindh : le nord-ouest³ est dirigé « en despote » par John Jacob jusqu'à sa mort en 1858 (il n'en est absent que lors de la campagne de Perse en 1856) puis reste sous supervision militaire jusqu'en 1881 ; et l'émirat de Khairpur, qui constituait une branche de la dynastie des Talpurs, conserve son existence, bien que son indépendance soit limitée par la présence du résident britannique auprès de l'émir. Quoi qu'il en soit, c'est bien durant la période de domination britannique que les frontières actuelles du Sindh sont fixées. Et c'est sur la base de ces frontières que la séparation du Sindh de la présidence de Bombay est défendue dans

1 Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, op. cit., p. 18. Cette région de Kacchi ou Bugti Hills où se trouve le col du Bolan est conçue comme un front pionnier par les Britanniques, qui s'y rendent pour la première fois lorsqu'ils empruntent cette route lors de la première guerre anglo-afghane (1839-42). L'administrateur britannique H. T. Lambrick décrit en ces termes le caractère imprécis des frontières de la région (ici, frontière entre émirats sindhis) : « Il faut se rappeler que les territoires de Hyderabad et de Khairpur Mirs sont inextricablement mêlés dans la région de Shikarpur. En gros, la zone de l'est et du nord appartient à Khairpur. » Les émirats contrôlent, au mieux, certaines villes, et sont incapables d'assurer véritablement la sécurité des caravanes marchandes. H. T. Lambrick, « Lieutenant Amiel and the Baluch Levy », *Journal of the Sind Historical Society*, vol. 2, n° 1, janvier 1936, p. 33.

2 Jones cite le *Gazetteer* du Pakistan occidental de 1968, rédigé par l'administrateur britannique et orientaliste H. T. Sorley. Allen Keith Jones, *Politics in Sindh 1907-1940. Muslim Identity and the Demand for Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 2002, p. 1.

3 Appelée « Upper Sind Frontier », la région est placée sous régime militaire jusqu'en 1881.

les années 1920 et 1930, que cette autonomie lui est accordée par le *Government of India Act* de 1935, et que l'Assemblée provinciale adopte en 1943 une résolution en faveur de la création du Pakistan.¹

La constitution d'un territoire déterminé revêt une importance non-négligeable pour la construction du discours nationaliste. Benedict Anderson insiste notamment sur l'impact de la circulation interne des fonctionnaires coloniaux en Amérique du Sud : c'est selon lui cette circulation intérieure au sein des régions coloniales qui a formé des élites régionales demandant par la suite l'indépendance des territoires sur lesquels s'exerçait leur administration.² Peut-être peut-on ici dresser un parallèle avec le cas des *amil*, caste de scribes hindous³ qui forment l'essentiel du personnel administratif du royaume des Talpurs, conservent cette place dominante dans l'administration coloniale, et soutiennent le projet d'une province autonome du Sindh lorsque que celui-ci est formulé en 1913. Cette demande est faite par un homme politique hindou, Harchandrai Vishindas, qui n'est pas issu d'une caste d'administrateurs, mais d'une famille de commerçants (*bhaibhand*). Adeel Khan va jusqu'à en déduire que ce projet est « la voix de la classe commerçante, relativement fragile, du Sindh, qui se sent menacée par les commerçants plus prospères de Bombay. »⁴ *Amil* et *bhaibhand* s'accordent en tout cas pour défendre l'idée d'un Sindh autonome, et c'est à cette occasion que Harchandrai Vishindas invoque le premier la différence culturelle du Sindh pour justifier sa séparation de la présidence de Bombay. De manière plus générale, la domination britannique apporte une conception de la souveraineté et de l'État qui rompt avec le système de vassalité pré-existant : pour citer Benedict Anderson, « dans la conception moderne, la souveraineté étatique est pleinement, platement [*flatly*] et uniformément [*evenly*] opérante sur chaque centimètre carré d'un territoire démarqué légalement. »⁵ Disparaissent ainsi les zones tampons marquant de manière floue la fin de la

1 Les frontières du Sindh n'ont pas été modifiées avant l'indépendance du Pakistan en 1947, mais des débats ont toutefois eu lieu. Il a par exemple été question d'intégrer une partie du district baloutche de Sibi au Sindh. Muhammad Hussain Panhwar, *Abdullah Haroon and his Times*, <http://www.panhwar.com/Article03.htm>, consulté le 7 septembre 2016.

2 Voir le chapitre 4 « Creole Pioneers » du livre de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., London/New York, Verso, 2006, p. 47-66.

3 Pour plus de détails sur les *amil* et leur rôle important dans l'administration, voir notamment Claude Markovits, « Urban Society in Colonial Sindh (1843-1947) », dans Michel Boivin (dir.), *Sindh Through History and Representations: French Contributions to Sindhi Studies*, Karachi, Oxford University Press, 2008, p. 42-51.

4 Adeel Khan, *Politics of Identity: Ethnic Nationalism and the State in Pakistan*, SAGE, 2005, p. 132.

5 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, op. cit., p. 19. Citons également Eric Hobsbawm : « L'État moderne caractéristique, recevant sa forme systématique durant l'ère des révolutions françaises, et bien qu'à mains égards précédé par les principautés européennes du 16^e siècle, était nouveau à plus d'un ordre. Il était défini comme un territoire (de préférence continu et d'un seul bloc) sur tous les habitants duquel il régnait, et séparé d'autres territoires par des frontières clairement distinctes. Politiquement, il dirigeait et

zone d'influence respective de deux centres de pouvoir voisins.¹ Cette conception sert enfin de fondement à l'idée de l'appropriation, ou de la possession, d'un territoire par un peuple, notion sur laquelle s'appuient tant la demande pour un Sindh séparé de la présidence de Bombay que les revendications subséquentes pour un Sindh indépendant. La fixation des frontières du Sindh provoque donc l'effet décrit par Bourdieu : « la frontière, ce produit d'un acte juridique de délimitation, produit la différence culturelle autant qu'elle en est le produit ».²

b. *Standardisation de la langue et unité linguistique*

La détermination d'un territoire délimité pour le Sindh est accompagnée par la diffusion dans cet espace administratif d'une langue unique et standardisée : le sindhi, auquel les Britanniques donnent un nouveau script après plusieurs années d'étude et de débats. Initialement, l'administration de Charles Napier maintient le persan, langue de cour sous les Talpurs, comme langue officielle, pour une raison avant tout pratique, qui est que les Britanniques dépendent des employés administratifs locaux (notamment, les hindous de caste *amil*) pour mettre en place leur propre gouvernement. Dans le Sindh comme dans bien d'autres zones du sous-continent, les Britanniques semblent particulièrement attachés à ne pas déstabiliser la vie de ceux qui sont désormais leurs sujets afin que leur domination soit acceptée. Dans les termes de Hamida Khuhro, « le gouvernement était soucieux [*anxious*] de préserver la paix en perturbant les lieux [*the scene*] le moins possible. »³ Mais bien que nécessaire dans un premier temps, cette décision n'a pas apporté l'efficacité espérée : en effet, le persan administratif employé par les *amil* dans le Sindh était en réalité un jargon composé de nombreux mots sindhis, compréhensible tant que tout le monde maîtrisait le sindhi (ce qui était le cas sous les Talpurs) mais difficilement saisissable par les Britanniques.⁴ Ainsi, le fonctionnaire et orientaliste Richard Burton, dans son ouvrage *Sind and the Races That Inhabit the Indus Valley*, dénonce « la prononciation viciée du Sindhi » ou

administrerait ces habitants directement, et non à travers des systèmes d'intermédiaires et de corporations autonomes. Il cherchait, autant que possible, à imposer le même arrangement institutionnel et administratif et les mêmes lois sur tout son territoire [...]. » E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1992, p. 80.

1 Sur l'évolution historique des frontières et l'exclusivité d'exercice de la souveraineté qu'implique la frontière de l'État moderne, voir par exemple Malcolm Anderson, *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*, John Wiley & Sons, 2013.

2 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 139.

3 Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, *op. cit.*, p. xxvii.

4 *Ibid.*, p. 225.

encore « le sindho-persan barbare ».¹ Il exprime sa répulsion vis-à-vis du persan tel qu'il est parlé par les Sindhis :

Il est impossible de décrire l'effet produit sur l'ouïe par cette énonciation grossière et corrompue, après avoir écouté le persan articulé dans toute sa beauté par les organes délicats d'un natif du Fars. En termes choisis, le Sindhi, qui apprend toujours la langue [le persan] de ses compatriotes [*brethren*], y introduit une masse hétérogène de vocables vieillis et obsolètes, érudits et techniques, bas et vulgaires, étrangers et barbares.²

Plus loin :

Le Sindhi utilise généralement sa connaissance du persan pour l' "insha", c'est-à-dire la correspondance épistolaire et officielle. [...] beaucoup apprennent en effet à écrire en répétant par cœur [*by rote*] et en recopiant dans les différents daftars (bureaux), sans lire aucun écrit. La conséquence de ce manque d'étude est que le style est convoluté et obscur, que les mauvais épithètes sont employés et que chaque règle de bienséance [*ceremony*] et de politesse est violée.³

Le persan administratif du Sindh ne permettant une communication facile ni avec les fonctionnaires britanniques ni avec la plupart des Sindhis, il est décidé en 1852 d'adopter le sindhi comme langue administrative, un choix qui s'inscrit dans la continuité de la résolution passée en 1837 par la Compagnie britannique des Indes orientales en faveur du remplacement du persan par les langues vernaculaires dans l'administration.⁴

Les Britanniques s'engagent donc dans une entreprise de documentation systématique des différents parlers du Sindh et des alphabets utilisés, un processus d'apprentissage de la langue vernaculaire qui, comme le souligne Bernard Cohn, constitue « une composante cruciale de leur système de pouvoir [*system of rule*]. »⁵ Hamida Khuhro rappelle ainsi le « besoin d'établir une communication efficace entre les gouvernants et les gouvernés et de recruter des employés convenables dans les postes subalternes des services fiscaux et judiciaires. »⁶ Les Britanniques identifient les six dialectes principaux du sindhi : l'*utradi* ou *sirwali* (nord), le *vicholi* (centre), le *lari* (sud), le *thari* (sud-est), le *lasi* (région de Las Bela, au Baloutchistan) et le *kutchi* (dans la région du Kutch, aujourd'hui au Gujarat en

1 Richard F. Burton, *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province*, 1851, p. 75.

2 *Ibid.*, p. 65-66.

3 *Ibid.*, p. 68-69.

4 Ce choix n'a toutefois pas échappé à un débat, puisque certains soutiennent l'adoption de l'hindoustani. Michel Boivin, « Islam, langues et identités régionales dans l'Inde coloniale : l'exemple du Sindh (1851-1939) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 124, 28 novembre 2008, p. 69-91.

5 Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, 1996, p. 20-21.

6 Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, *op. cit.*, p. 223.

Inde).¹ Les Britanniques remarquent également qu'un grand nombre de scripts sont en usage. Michel Boivin nous dit ainsi :

Dans la grammaire qu'il publia en 1849, le capitaine Stack donnait in extenso les dix-sept alphabets les plus utilisés [...]. En 1851, Richard Burton les réduisit au nombre de huit au sein desquels quatre étaient prédominants : le devanâgarî, le khudavâdî, le gurmukhî et le naskh. Il mentionnait cependant l'existence d'alphabets de castes, utilisés par exemple par les Lohânâs, les Memons ou les Khojahs. Il mettait également en relief qu'en dehors du naskh, tous les alphabets étaient dérivés du devanâgarî, qu'ils fussent utilisés par des hindous ou par des musulmans.²

Le choix du sindhi comme langue officielle suppose de standardiser et d'unifier cette diversité de scripts et de variantes parlées. L'unification du sindhi écrit est de première importance, puisque son utilisation vise à faciliter le fonctionnement de l'administration coloniale. Le dialecte retenu au moment de la standardisation du sindhi est le *vicholi*, dialecte du centre de pouvoir que constitue la région d'Hyderabad, et par conséquent parlé par les *amil* qui déjà servaient l'administration des Talpurs. S'agissant de l'écriture, un débat oppose durant près d'une décennie les partisans des alphabets sanskritiques, comme le *devanagari* et le *khudabadi* (script local), aux défenseurs d'un alphabet arabe modifié. Chef de file des premiers, le capitaine George Stack estime que le fort caractère sanskritique du sindhi rend l'utilisation du devanagari plus appropriée. Il publie en 1849 un dictionnaire anglais-sindhi et une grammaire sindhie en devanagari, puis recueille des histoires populaires du Sindh. Stack met également au point une version améliorée du *khudabadi* permettant son usage littéraire – ce script étant auparavant surtout utilisé par des marchands pour prendre des notes. Richard Burton souligne au contraire que la plus grande partie de la littérature sindhie est écrite en alphabet arabo-persan, dans le style *naskh*, et que c'est par conséquent ce type d'alphabet qui devrait être choisi. Mettant fin au débat entre Stack et Burton, l'administration britannique tranche en faveur d'un alphabet arabo-persan modifié écrit en style *naskh*, si bien qu'au milieu des années 1850, plusieurs publications imprimées en sindhi sont diffusées en alphabet arabo-persan, alors qu'aucune n'a été réalisée dans l'alphabet khudabadi modifié par Stack.³ Si le choix du script doit faire en sorte que « la machine bureaucratique soit capable de continuer à fonctionner avec aussi peu de perturbation possible et que la transition du persan au sindhi se fasse en douceur »,⁴ il s'agit

1 Michel Boivin, « Islam, langues et identités régionales dans l'Inde coloniale : l'exemple du Sindh (1851-1939) », *op. cit.*, p. 71-72.

2 *Ibid.*, p. 73.

3 Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, *op. cit.*, p. 238-240.

4 *Ibid.*, p. 238.

également pour les Britanniques de ne pas s'aliéner l'élite musulmane, pour qui la langue persane constitue un fort symbole identitaire,¹ et qui souffre par ailleurs du faible soutien apporté par l'administration coloniale au système éducatif classique des *madaris*.² Le choix du script arabo-persan apparaît donc avoir été guidé tant par souci d'arbitrage entre différents groupes que par volonté d'efficacité administrative.

Les fonctionnaires britanniques sont dès lors contraints de passer un examen de langue pour être postés dans le Sindh. Mais le projet colonial de remodelage du sindhi ne se limite pas à l'administration. En effet, au-delà des rouages bureaucratiques, le patronage officiel apporté au sindhi vise à répandre l'usage de la langue par le plus grand nombre. La politique éducative entend atteindre ce but par la mise en place d'écoles normales formant les futurs maîtres des écoles de village. Cette entreprise se révèle être un échec, puisque les écoles normales n'accueillent, jusqu'à la fin du 19^e siècle, presque que des étudiants hindous et très souvent *amil* qui intègrent l'administration une fois leurs études terminées, au lieu de se rendre dans les campagnes pour enseigner.³

Toutefois, un super-intendant aux écoles est nommé avec entre autres missions de faire traduire des écrits en sindhi, notamment depuis l'ourdou, le persan, le marathi et le gujarati, développant ainsi le corpus de textes disponibles dans le nouvel alphabet sindhi.⁴ La standardisation du script permet également le développement de l'imprimerie en sindhi. D'après Annemarie Schimmel, des imprimeries sont établies à Bombay,

« la capitale d'alors de la présidence à laquelle appartenait le Sindh, ainsi qu'à Karachi, Sukkur et Hyderabad. Le premier livre en lithographie est imprimé à Karachi en 1853. Dans les décennies suivantes, l'imprimerie musulmane Chapkhana-i Muhammadi à Bombay produit nombre de travaux sur la religion et l'éthique, le *tafsir* [exégèse du Coran] de Makhdum Muhammad Hashim en étant un des premiers. Les premières polices de caractère pour le sindhi sont utilisées à Londres dans le *Sindhi Reading Book* [livre de lecture en sindhi] d'E. Trumpp en 1858 [...]. L'édition de Trumpp du risalo de Shah 'Abdul Latif est imprimée à Leipzig en 1866 [...]. Trois ans plus tard, en 1869, la première presse mécanique [*letter-press*] est mise en place à Karachi, où les premiers journaux en sindhi, qui rejoignent les magazines déjà existant en persan, sont imprimés. »⁵

1 Ali Asani, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », dans Sheldon Pollock (dir.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press, 2003, p. 629.

2 Hamida Khuhro, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, op. cit., p. 223. Hamida Khuhro note également que les *sayed* qui se chargeaient généralement de l'éducation dans les village souffrent également du non-renouvellement des jagirs.

3 *Ibid.*, p. 264-266.

4 *Ibid.*, p. 253.

L'encouragement apporté par les Britanniques à l'usage littéraire du script sindhi unifié conduit également au développement de l'écriture de pièces de théâtre, avec, par exemple, les écrits de Faqir Imam Bakhsh Khadim (1860-1918), qui adapte des contes et balades populaires. Autre forme d'écriture nouvelle, la prose apparaît aussi dès les années 1850. La grande figure littéraire de la fin du 19^e siècle est Mirza Qalich Beg, qualifié d'« infatigable » par Annemarie Schimmel et Ali Asani, et qui, à travers les quatre-cents ouvrages qui lui sont attribués, s'est illustré dans tous les domaines littéraires : poésie, prose, roman, théâtre, essai, traduction. Mirza Qalich Beg a fourni un important travail de traduction et d'adaptation, faisant dire à Annemarie Schimmel qu'il « n'y avait en effet pas un livre lui étant disponible d'accès qui n'était pas immédiatement converti en sindhi. »¹ Mirza Qalich Beg prend des libertés dans ses traductions, n'hésitant pas à transposer certains éléments narratifs dans un contexte sindhi. Le début du 20^e siècle voit la fondation de sociétés littéraires, telles que l'Amateur Dramatic Society (fondée en 1913) et la Sindhi Sahit Society (fondée en 1914 par Jethmal Parsram et L. A. Jagtiani), qui encouragent la production de pièces de théâtre et l'écriture de nouvelles, de romans, et de poésie. Dans les années 1920, c'est le nombre de titres de presse en sindhi qui se multiplie, publications dans lesquelles les auteurs construisent un style terre-à-terre (« *matter-of-fact style* »), bien différent de celui des bardes qui continuent de commenter l'actualité dans leurs chansons.² Plus tard, la Sind Muslim Adabi Society (fondée en 1929 et dont le nom indique la polarisation croissante de la société sindhie selon des lignes religieuses) soutient l'écriture et la recherche en histoire, puis des écrivains progressistes, influencés dans les années 1930 et 1940 par le mouvement des écrivains progressistes du nord de l'Inde coloniale,³ adoptent en sindhi cette nouvelle façon d'écrire.

L'entreprise initiée dans les années 1850 par les Britanniques aboutit pleinement dans la seconde moitié des années 1930 lorsque, en raison de la constitution du Sindh en tant que province autonome, le Sindhi devient « la langue principale de l'éducation, de la correspondance officielle, et de la tenue des comptes et registres aux niveaux inférieurs de

5 Annemarie Schimmel, *Sindhi literature*, Otto Harrassowitz Verlag, 1974, p. 26-27. Voir également, sur la naissance du journalisme dans le Sindh : Allah Rakhio Butt, « Journalism in Sindhi. Kurrachee Advertiser. The First English Newspaper in Sindh », *Sind Quarterly*, XXIII, n° 1, 1995, p. 58-64.

1 Annemarie Schimmel, *Sindhi literature*, op. cit., p. 29.

2 *Ibid.*, p. 33.

3 Le mouvement des écrivains progressistes (All-India Progressive Writers' Movement, ou en ourdou, *Anjuman Taraqqi Pasand Mussanafin-e-Hind*) débute en 1932 et rassemble des écrivains et poètes du nord de l'Inde orientés à gauche de l'échiquier politique, parmi lesquels on peut citer, pour la langue ourdoue, Faiz Ahmad Faiz (1911-1984) et Saadat Hasan Manto (1912-1955). Pour plus de détails, voir Hafeez Malik, « The Marxist Literary Movement in India and Pakistan », *The Journal of Asian Studies*, vol. 26, n° 4, 1967, p. 649-664.

l'administration de la province. »¹ Mais nous pouvons affirmer que, dès les années 1920, la langue standardisée en dialecte *vicholi* avec son script arabo-persan écrit en *naskh* (que Mirza Qalich Beg avait enrichi de quatre lettres) est très largement acceptée par les élites éduquées. Elle est utilisée en premier lieu par les fonctionnaires gouvernementaux, mais, au cours de soixante-dix années, elle est devenue de façon incontestée une langue littéraire nourrie par la créativité des écrivains et une langue d'échanges écrits à travers la presse et les correspondances. Si d'autres scripts restent en usage pour écrire le sindhi, ils le sont surtout pour des textes religieux dont le caractère sacré porte souvent autant sur la langue que sur son écriture.²

Ceci a deux conséquences pour le développement du sentiment national dans le Sindh. Tout d'abord, l'unification de la langue écrite et de la langue des élites crée une communauté linguistique qui peut désormais s'exprimer et correspondre dans sa langue maternelle. Cette transformation est accompagnée d'un abandon de la langue écrite noble qu'était le persan, un phénomène qui selon Ali Asani est doublé d'une persanisation du sindhi, le rendant acceptable aux élites musulmanes.³ Ali Asani observe que différents groupes sociaux et castes semblaient privilégier certains scripts dans le Sindh pré-colonial et en conclut que « l'association de scripts particuliers avec des groupes spécifiques indique que les alphabets étaient d'important marqueurs identitaires dans le Sindh prémoderne. »⁴ La diffusion du sindhi standardisé aurait donc réduit le sentiment d'appartenance communautaire au profit d'une plus vaste « communauté imaginée » sindhie. D'après Michel Boivin, « rien de concret ne vient étayer ce point de vue. »⁵ Mais qu'un sentiment identitaire ait été attaché aux différents alphabets en usage ou non, il reste que la standardisation du sindhi étend de fait la capacité de communication écrite des individus à l'échelle d'une communauté de parole, au-delà de systèmes de notations abrégés propres à certains groupes professionnels, comme les marchands, ou religieux, comme les Khojas.

1 Ali Asani, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », *op. cit.*, p. 640.

2 Un examen détaillé de cette question serait toutefois nécessaire à propos du sindhi : les scripts associés à des sectes ou pratiques religieuses (*khojki*) sont-ils progressivement remplacés ou accompagnés par le sindhi standardisé ? Dans quelle mesure les hindous conservent-ils une connaissance du *devanagari* ? Dans quelle mesure le sindhi standardisé devient-il une langue de l'islam, ne remplaçant bien évidemment pas la parole sacrée en arabe mais les commentaires et les instructions en ourdou et en persan ?

3 Ali Asani, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », *op. cit.*, p. 629.

4 *Ibid.*, p. 623.

5 Michel Boivin, « Islam, langues et identités régionales dans l'Inde coloniale : l'exemple du Sindh (1851-1939) », *op. cit.*, p. 73.

Deuxième conséquence, c'est au sein de cette communauté unifiée de l'écrit qu'émergent des figures littéraires et symboles associés à l'ensemble du groupe linguistique. Le soutien apporté à la littérature sindhie dans la seconde moitié du 19^e siècle met en lumière les vers des poètes, soufis pour la plupart, et les récits tirés de la littérature orale populaire. Ce travail donne une place prépondérante à la figure de Shah Abdul Latif Bhitai, poète du 18^e siècle auteur d'une œuvre en vers appelée *Risalo* (cf. chapitres 5 et 6, qui touchent notamment à la place de ce poète dans le discours nationaliste sindhi). Si les voyageurs britanniques remarquent tôt l'importance de l'œuvre de Shah Abdul Latif dans la culture sindhie,¹ l'activité des orientalistes comme Ernest Trumpp puis des Sindhis fait du *Shah jo Risalo* le canon de la littérature sindhie.

Ceci passe notamment par le travail d'édition d'une version faisant autorité. Il semblerait que la première édition imprimée du *Risalo* par Trumpp, et le contexte général de patronage officiel du développement littéraire sindhi, ait suscité un intérêt particulier des intellectuels sindhis à la fin des années 1880, un vingtaine d'années après la publication de Trumpp. C'est en effet durant cette période que paraissent plusieurs biographies de Shah Latif et analyses de sa poésie : en 1888, Mir Abdul Hussain Khan Sangi écrit *Lataif-i Latifi*, puis en 1889, Lilaram Watanmal termine son livre *The Life of Shah Abdul Latif*, paru en 1890. C'est également en 1887 que Mirza Qalich Beg aurait terminé son ouvrage sur Shah Latif, écrit en anglais et en sindhi, qui ne paraît qu'en 1897 (et dont la quatrième édition a été publiée en 1972).² Ali Asani va jusqu'à affirmer que le *Risalo* a acquis un caractère sacré :

Une telle transformation [de texte profane] en écriture sacrée est particulièrement évidente dans le cas du *Risalo* de Shah Abdul Latif, qui a été décrit comme le « livre sacré des Sindhis, admiré et mémorisé aussi bien par les hindous que par les musulmans. » Les Sindhis citent fréquemment les vers suivants de Shah Abdul Latif pour étayer l'affirmation que ses poèmes sont « des messages de Dieu qui lui ont été révélés et devaient pour cela être proclamés et transmis » :

Ne crois pas que ceci n'est que couplets, ce sont des signes.

Ils te portent vers ton Véritable Ami et t'inspirent l'amour véritable.³

1 Richard Burton affirme ainsi : « Les beaux vers de Shah Abdel Latif à propos de ce conte [Sassui Punhun] en ont fait l'un des préférés des Sindhis, et peu d'entre eux ne sont pas capables de citer des passages de cet écrit de leur grand compatriote. » Richard F. Burton, *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province*, op. cit., p. 57.

2 Pour plus de détails sur ces ouvrages, lire l'introduction du professeur M. A. Channa, à la seconde édition de l'ouvrage de Lilaram Watanmal. Lalwani, *The Life, Religion, and Poetry of Shah Latif: A Greatest Poet of Sind*, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 1978.

3 Ali Asani, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », op. cit., p. 634. Ali Asani cite d'abord Annemarie Schimmel, *Sindhi literature*, op. cit., p. 14 puis Motilal Wadhmal Jotwani, *Sindhi Literature and Society*, New Delhi, Rajesh Publications, 1979, p. 62.

L'entreprise coloniale de standardisation du sindhi s'inscrit donc dans une formation discursive participant « de la création et de la réification de groupes sociaux avec leurs intérêts propres. »¹ L'objectif en est ouvertement administratif : il s'agissait de faciliter le gouvernement de la région nouvellement conquise. Désormais, la région appelée Sindh possède des frontières fixes au sein desquelles s'exerce – malgré certaines exceptions – un gouvernement unique, celui de l'État colonial, dont les injonctions sont exprimées dans une langue officielle dont le statut n'est pas seulement celui d'une langue administrative comme pouvait l'être le persan jusqu'en 1852 mais qui a vocation à être, de manière plus générale, la langue du Sindh. Peut-être parce qu'ils partagent une vision herderienne de la littérature comme expression du caractère, de l'esprit, ou de l'identité raciale et culturelle d'une nation,² les administrateurs britanniques semblent penser le Sindh dans les termes de l'État-nation moderne : un territoire, un peuple, une langue, un gouvernement.

Cette réification orientaliste crée les conditions nécessaires à l'émergence d'une communauté imaginée exprimant un sentiment national. Non seulement l'unification de l'écriture du sindhi crée une communauté unique de l'écrit là où existaient une multitude de groupes sociaux possédant des scripts différents, mais le patronage officiel à l'égard du sindhi engendre, d'une part, l'appropriation de nouvelles formes littéraires et le développement de l'imprimerie – deux éléments cruciaux dans la théorie du nationalisme de Benedict Anderson³ – et, d'autre part, l'exploration des contes populaires et des grandes œuvres littéraires, construisant des figures et symboles communs à tous les locuteurs (ou, peut-être plus exactement, lecteurs) du sindhi. Qu'ils aient pu le faire auparavant ou non, divers groupes sociaux ou religieux ne peuvent plus prétendre à l'unicité de leur langue et de leur script car le sindhi et sa littérature sont devenus, au-delà de la complexité linguistique ou dialectale existante, le patrimoine communs de tous les Sindhis.⁴

1 Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, op. cit., p. 22.

2 Ali Asani, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », op. cit., p. 615.

3 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, op. cit.

4 Cette situation mérite d'être contrastée avec le cas du Pendjab, témoignant d'un mouvement inverse. Alors que le pendjabi est la langue commune à l'ensemble de la région, écrite dans un alphabet sanskritique, le *gurmukhi*, et dans un alphabet arabo-persan, le *shahmukhi*, la politique coloniale privilégie l'ourdou, langue maîtrisée d'une petite minorité urbaine seulement, et en fait la langue officielle. Ce choix repose sur la conviction que le pendjabi écrit en *gurmukhi* est la langue sacrée des sikhs, dont les Britanniques se méfient après leur victoire sur le roi Ranjit Singh en 1849 par laquelle ils conquièrent le Pendjab. Dans ce cas, les Britanniques vont à l'encontre de leur politique de remplacement du persan par des langues vernaculaires. Alors que dans le Sindh, ils imposent une langue standardisée, renforçant les liens entre diverses communautés, leur politique linguistique au Pendjab dissocie linguistiquement les deux groupes sociaux majoritaires en leur associant des scripts spécifiques – le *shahmukhi* pour les musulmans et le *gurmukhi* pour les sikhs. Voir notamment Farina Mir, *The Social Space of Language: Vernacular Culture in British Colonial Punjab*, University of California Press, 2012.

II. Unicité culturelle et grandeur historique : la mise en place d'un récit par l'élite politique

C'est en s'appuyant sur le sindhi standardisé et les frontières administratives coloniales que l'élite politique du Sindh formule les bases d'un imaginaire national lors de son combat en faveur de la séparation du Sindh de la présidence de Bombay. Comme l'écrit Sarah Ansari, les politiques coloniales « contribuent à consolider un sens de 'sindhi-tude' [*Sindhi-ness*] en renforçant les perceptions du Sindh en tant qu'unité administrative et économique par rapport aux autres parties de l'Inde britannique. »¹

Les arguments mis en avant par les représentants du Sindh auprès de la présidence de Bombay sont certes avant tout politiques. Ceux-ci dénoncent le « despotisme » avec lequel le Sindh est administré. Après avoir durant quatre ans, de 1843 à 1847, géré le Sindh comme une province dont le gouverneur était Sir Charles Napier, l'administration britannique décide ensuite de le joindre à la présidence de Bombay. Toutefois, en raison de la distance à laquelle le Sindh se situe vis-à-vis de Bombay, un *Commissioner-in-Sindh* est à la tête de l'administration provinciale et jouit d'une extrême liberté dans ses décisions, tandis que seuls quelques Sindhis siègent au conseil de Bombay. L'argument économique occupe également en grande partie les débats de cette époque, puisque la capacité du Sindh à financer sa propre administration, c'est-à-dire à être une province autosuffisante, est une des conditions imposées par les Britanniques pour permettre la création d'une nouvelle province. Les élites politiques du Sindh espèrent aussi permettre à la population de disposer d'une meilleure représentation politique – contre les trois représentants qu'elle possède au sein de l'assemblée législative de la présidence de Bombay. Il va sans dire que c'est cette même élite qui bénéficiera directement de ces nouvelles opportunités en siégeant à l'Assemblée du Sindh.

Mais si l'essentiel des débats quant à l'autonomie du Sindh tourne autour d'enjeux politiques et économiques, des arguments culturels sont aussi invoqués, par lesquels les bases d'un récit national sont posées. Selon Allen Jones, la question du despotisme du *Commissioner-in-Sindh* ne serait arrivée qu'après celle de l'unicité culturelle et historique : « S'écartant des notions précédentes d'un Sindh culturellement et territorialement distinct justifiant sa séparation, Vishindas et Bhurgri² se concentraient désormais sur le règne

1 Sarah Ansari, *Life After Partition: Migration, Community and Strife in Sindh, 1947-1962*, Karachi, Oxford University Press, 2005, p. 23.

2 Hommes politiques sindhis particulièrement engagés dans le combat pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay. Harchandrai Vishindas (1862-1928) est un avocat hindou de Karachi, président du

opprimant et autocratique du *Commissioner-in-Sindh* comme symbole de la connexion malsaine du Sindh avec Bombay. »¹ Harchandrai Vishindas, homme politique hindou, commerçant et avocat, formule en premier la demande d'un Sindh séparé de la présidence de Bombay et constitué en tant que province à part entière, lors de la réunion annuelle de l'Indian National Congress, en 1913 à Karachi. Annonçant des arguments qui seront développés par la suite, il affirme ainsi :

la province [le Sindh] possède plusieurs caractéristiques géographiques et ethnographiques qui lui donnent la marque d'une unité territoriale indépendante [*self-contained*]. Le Pendjab dirige depuis longtemps son regard empli de convoitise et réclame son annexion [...]. Mais le Sindh reste impassible face à ces flatteries [*blandishments*] et préfère demeurer au sein de la Présidence de Bombay jusqu'à ce que la destinée lui permette, dans des conditions qui lui profitent, d'atteindre l'autonomie provinciale.²

Comme cette courte citation le laisse entendre, le Sindh est conçu par Harchandrai Vishindas comme une entité géographique et culturelle à part entière. De plus, le Pendjab est déjà vu comme un voisin prédateur, conséquence de l'importance démographique, économique et politique du Pendjab unifié, mais aussi de la construction de barrages sur l'Indus et de la distribution des nouvelles terres irriguées à des Pendjabis, à la suite de la construction du barrage de Sukkur.³ L'historienne Sarah Ansari souligne le lien entre la construction de barrages et de canaux d'irrigation, l'arrivée de migrants pendjabis, et les « troubles sociaux » dans le Sindh :

Un des aspects du désir britannique de consolider son pouvoir et de protéger l'importante route à travers le Sindh vers le cœur de l'Inde du Nord fut d'encourager de nombreux migrants [*settlers*] pendjabis à profiter des nouvelles terres agricoles rendues exploitables par les projets d'irrigation de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Les années 1890, par exemple, sont une décennie de troubles sociaux considérables dans le Sindh ; c'était aussi une décennie à la fin de laquelle des milliers d'acres furent rendus disponibles par l'achèvement du canal de Jamrao. »⁴

conseil municipal de la ville. Ghulam Muhammad Khan Bhurgri (1878-1924), propriétaire terrien de la région de Mirpur Khas, prend part au mouvement pour la défense du califat (1919-1924) et a été élu en 1923 président central de la Ligue musulmane (All-India Muslim League).

- 1 Cette affirmation d'Allen Jones nous semble discutable : si les défenseurs de la séparation du Sindh étaient progressivement leur demande par des arguments politiques et économiques, la dimension culturelle et identitaire reste toujours présente dans les débats sur la séparation. Allen Keith Jones, *Politics in Sindh 1907-1940. Muslim Identity and the Demand for Pakistan*, op. cit., p. 17.
- 2 Hamida Khuhro (dir.), *Documents on Separation of Sind from the Bombay Presidency, Volume 1*, Islamabad, Institute of Islamic History, Culture, and Civilization, Islamic University, 1982, p. 1.
- 3 Sur la gestion des eaux de l'Indus et la politique coloniale d'irrigation, lire Daniel Haines, *Building the Empire, Building the Nation: Development, Legitimacy and Hydro-Politics in Sind, 1919-1969*, Oxford University Press, 2013.
- 4 Sarah Ansari, « Political Legacies of Pre-1947 Sind », dans D. A. Low (dir.), *The Political Inheritance of Pakistan*, Macmillan, 1991, p. 188.

Enfin, les paroles de Harchandrai Vishindas, en marquant une préférence pour le fait de rester au sein de la présidence de Bombay plutôt que de rejoindre le Pendjab, indiquent le retournement à venir des Hindous sindhis : alors que les musulmans sindhis s'emparent du sujet dans les années 1920 et que la question « communaliste » prend de la l'ampleur à l'échelle de l'Inde coloniale, les Hindous sindhis s'inquiètent du fait qu'ils seraient placés en situation de minorité numérique si le Sindh devenait une province. C'est ce qui fait écrire à l'homme politique Muhammad Ayub Khuhro en 1931, dans l'avant-propos à la réédition d'un rapport de 1918 de la Sind Provincial Conference, branche sindhie du Parti du Congrès, qu'il espère que la republication de ce rapport « permettra à certains de nos amis hindous, qui à ce moment psychologique [sic] rejettent l'idée d'un Sindh autonome, de rafraîchir leur mémoire. »¹

La demande pour la création d'une province du Sindh devient un enjeu pan-indien en 1925, lorsque le bureau central de la Ligue musulmane lui apporte son soutien (malgré la quasi-inexistence de la Ligue dans le Sindh). A partir de 1928, il apparaît clairement que les musulmans sindhis se mobilisent vivement pour appuyer leur demande, tandis que les hindous s'y opposent avec autant de véhémence.² La question de l'autonomie du Sindh vis-à-vis de la présidence de Bombay gagne à ce moment une telle importance que les Britanniques ne peuvent l'ignorer. P. R. Cadell, *Commissioner-in-Sind*, relève ainsi lors d'un discours en 1927 à Londres la « croissance du sentiment provincial dans le Sind ».³ En 1928, un mémorandum est soumis à la Simon Commission (commission chargée d'étudier les possibilités de réforme constitutionnelle dans l'Inde coloniale) par la Sind Mahommedan Association, et la même année, le futur maire de Karachi, le parsi Jamshed Mehta, publie un pamphlet dans lequel il souligne que le « Sind est une province distincte par son mode de vie, ses habitudes, son environnement et ses vêtements. »⁴

En 1930, Muhammad Ayub Khuhro dépasse ce genre de références culturelles d'ordre anecdotique et développe en profondeur, pour la première fois, l'argument de l'unicité culturelle, politique, géographique et historique du Sindh. Cette réflexion est exposée dans un ouvrage d'une cinquantaine de pages intitulé *A Story of the Sufferings of Sind : A Case for*

1 Hamida Khuhro (dir.), *Documents on Separation of Sind from the Bombay Presidency, Volume 1, op. cit.*, p. 11.

2 Philemon Mateke, « The Separation of Sind from the Bombay Presidency », *Grassroots*, II, n° 2, Autumn 1988, p. 18-45.

3 Hamida Khuhro (dir.), *Documents on Separation of Sind from the Bombay Presidency, Volume 1, op. cit.*, p. 23.

4 *Ibid.*, p. 24.

the Separation of Sind from the Bombay Presidency.¹ L'auteur entend tout d'abord apporter des « preuves historiques » de l'existence du Sindh comme province séparée à travers l'histoire : « Pour autant que nous le montre l'histoire, le Sindh est toujours demeuré une province séparée dirigée par son propre roi [*Rajah*]. Dans les cas où il faisait partie d'un royaume étranger, le Sindh jouissait d'une autonomie provinciale complète [...]. » L'argument s'appuie notamment sur des sources médiévales arabes et persanes distinguant le Sindh, c'est-à-dire la région autour de l'Indus (de Kandahar et le Makran à l'ouest jusqu'au Cachemire et au Gudjarat à l'est), du Hind, terme désignant le nord de l'Inde, et plus particulièrement la plaine du Gange.² Comme le souligne la réponse de H. L. Chablani au texte de Khuhro,³ cette vision de la géographie historique du Sindh est contradictoire, puisqu'elle cherche à justifier de la permanence des frontières du Sindh en citant des textes qui montrent que l'appellation a servi à désigner une région s'étendant bien au-delà de la carte de 1930. Mais ce que Khuhro cherche à montrer, c'est la continuité historique du Sindh sur un même territoire, continuité qui remonte selon lui à la civilisation de l'Indus dont on découvre les imposants vestiges à Mohenjo-Daro dans les années 1920 : « Dans les paragraphes précédents, j'ai brièvement tracé l'histoire du Sindh depuis 5000 ans jusqu'à la conquête britannique et le gouvernement [*Governorship*] de Sir Charles Napier. » Quelques lignes plus haut, Muhammad Ayub Khuhro s'approprie avec fierté et au nom du Sindh la civilisation harappéenne pour dénoncer la domination que constitue selon lui le rattachement à la présidence de Bombay : « La preuve que le Sindh était un pays très important et hautement civilisé il y a 5000 ans est fournie par les récentes découvertes faites par l'Indian Archaeological Department à Mohenjo-Daro (Sindh). Un pays si avancé et si civilisé n'aurait jamais pu progresser [*laboured*] sous le joug d'un gouverneur résidant à 800 miles de distance, comme c'est le cas aujourd'hui. »⁴

L'argument de la continuité historique est ensuite complété par son pendant temporellement circonscrit : l'uniformité géographique, linguistique et culturelle du Sindh, contrastée avec la région du Bombay. Ainsi, le climat du Sindh est bien différent de celui de

1 Ce pamphlet, le plus célèbre d'une série d'argumentaires similaires sur la question de la séparation du Sindh, est reproduit dans *Ibid.*, p. 196-254. G. M. Sayed maintient dans un entretien accordé au magazine *The Herald* en 1989 que c'est Pir Ali Muhammad Rashdi qui aurait écrit ce pamphlet. Cité par Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2010.

2 Hamida Khuhro (dir.), *Documents on Separation of Sind from the Bombay Presidency, Volume 1*, op. cit., p. 198-203.

3 *Ibid.*, p. 255-259. La critique de Chablani met en valeur le caractère construit de deux éléments essentiels du discours hégémonique nationaliste : la continuité historique et l'uniformité linguistique, deux attributs utilisés pour justifier le droit d'une nation à la souveraineté politique sur le territoire qu'elle occupe.

4 *Ibid.*, p. 203.

Bombay, si bien que « ceux qui sont dans la présidence de Bombay ne peuvent comprendre du tout les problèmes d'agriculture et d'irrigation du Sind ».¹ Muhammad Ayub Khuhro fournit ensuite des citations affirmant que le Sindh n'a rien à voir avec la présidence de Bombay en termes de mœurs vestimentaires et d'habitudes de vie. Il insiste enfin sur le fait que le Sindh possède une langue écrite et une importante littérature (notons au passage que la seule figure littéraire à laquelle il fait référence est Shah Abdul Latif Bhittai), « parlée universellement de long en large de la province ».² Il reconnaît que les Baloutches du nord-ouest parlent baloutchi tandis qu'on parle siraiki au nord, mais balaye cela du revers de la main : non seulement ce ne sont pas des langues à part entière car elles ne disposent ni d'un script ni d'une littérature, mais, dans le cas du siraiki, il s'agit selon lui d'un mélange de sindhi et de pendjabi dû au manque d'écoles qui pourraient « inculquer une éducation dans une langue d'une manière adaptée et parfaite ».³ La langue sindhie standardisée par les Britanniques sert ainsi un discours hégémonique qui pour se constituer relègue au second rang les autres langues parlées dans le Sindh.

Ainsi, bien que l'essentiel du texte de Khuhro mette en avant des arguments politiques et économiques, le recours à l'autorité de l'histoire, de la culture et de la langue, joue sur la corde de l'attachement émotionnel du patriote et du nationaliste à sa terre et à son peuple. Ceci transparaît notamment dans le ton et le lexique employés par l'homme politique, mêlant plaintes et lamentations (« La présidence de Bombay a avalé le Sindh il y a 83 ans. »), prophéties (« Si le Sindh n'est pas prochainement séparé, il sera ruiné dans tous les domaines [*in all spheres of life*]. »), et exhortations à la défense patriotique :

Il est par conséquent du devoir suprême de tous les véritables enfants du pays [*all true sons of the soil*] du Sindh de faire tous les sacrifices pour libérer leur mère patrie [*motherland*] de l'esclavage [*bondage*] auquel elle a été soumise de force, et de lever les préjudices dans lesquels elle a été placée. [...] Il est du droit naturel [*birth right*] de tous les Sindhis d'être libre de l'esclavage de la présidence de Bombay.⁴

Le besoin de justifier la séparation du Sindh par une unicité culturelle et historique paraît en fait étrange au regard des positions de l'administration coloniale. Rien dans la politique coloniale ne laisse en effet entendre que le rattachement administratif du Sindh à la présidence de Bombay doive conduire à une assimilation culturelle entre les deux régions. Le choix du sindhi comme langue administrative, le soutien aux productions littéraires, et la

1 *Ibid.*, p. 204.

2 *Ibid.*, p. 207.

3 *Ibid.*, p. 206.

4 *Ibid.*, p. 196-197.

liberté dans la gestion de la province dont jouit le *Commissioner-in-Sind* laissent au contraire penser l'inverse. Le souci d'efficacité administrative a plutôt conduit les autorités britanniques à accorder une grande autonomie au Sindh au sein de la présidence de Bombay. Mais c'est précisément cette différence de traitement que Khuhro dénonce comme une inégalité : ce qu'il craint, ce n'est pas une assimilation du Sindh mais une marginalisation de celui-ci. Le Sindh, « Cendrillon de la présidence »¹, est soumis au despotisme de son *Commissioner*, à la tyrannie d'une police corrompue, à un sous-développement de son port Karachi, de ses routes et de son système scolaire. Son éloignement lui donne une importance moindre aux yeux des administrateurs situés à Bombay, ce qui serait résolu si les Sindhis géraient leur province pour eux-mêmes.

Replacer les vues de Khuhro dans le contexte politique et intellectuel de l'époque aide à comprendre son usage d'arguments émotionnels. Les débats quant à la séparation du Sindh interviennent au moment où le mouvement anti-colonial entre dans une logique de politique de masses.² Ce mouvement prête une attention nouvelle aux langues et aux cultures indiennes : Khuhro note ainsi que le parti du Congrès a redécoupé ses divisions sur une base linguistique et que le Sindh dispose de ses propres délégués. Au niveau international, le contexte de l'après-Première Guerre mondiale accorde une importance particulière au principe des nationalités qui préside au redécoupage de l'Europe centrale et orientale en cherchant à attribuer un État à chaque peuple. Prouver l'existence du Sindh en tant que « nationalité provinciale distincte »³ serait donc prouver son droit à disposer de son propre État. Enfin, il apparaît clairement dans le texte de Khuhro comme dans d'autres déclarations de l'époque que ces hommes politiques modernes, croyant profondément au progrès et à la science apportés par les colons, cherchent à délégitimer toute accusation de sous-développement ou d'arriération (*backwardness*). S'inscrivant bien dans un processus d'émancipation vis-à-vis de la tutelle coloniale, ils cherchent à prouver leur capacité à s'autogérer en tant que province et en tant que société, d'où la référence à la culture « hautement civilisée » de Mohenjo-Daro. La manière dont Khuhro appelle aux émotions en dénonçant le joug auquel la province est soumise est donc aussi une forme de fierté en réaction à un sentiment de honte : celui d'être une région marginalisée et infantilisée par le

1 *Ibid.*, p. 219.

2 On attribue ce passage à la « politique de masses » au retour permanent de Gandhi en Inde en 1915 puis à son arrivée à la tête du Congrès en 1920. Gandhi lance des entreprises collectives de résistance (Champaran et Kheda en 1918, soutien au mouvement du Califat à partir de 1919, mouvement de non-coopération à partir de 1920).

3 Hamida Khuhro (dir.), *Documents on Separation of Sind from the Bombay Presidency, Volume 1, op. cit.*, p. 19.

fait que son administration ne puisse entièrement agir sans l'aval de Bombay. Toutefois, Khuhro ne va pas jusqu'à exiger l'indépendance du Sindh, mais se contente d'affirmer que le joug auquel est soumis le Sindh n'est pas du à la conquête par les Britanniques mais au rattachement de la province à la Présidence de Bombay.

III. Du discours identitaire sindhi à l'idée du Pakistan

C'est à travers leur engagement pour la constitution du Sindh en tant que province à part entière que les élites politiques du Sindh amorcent l'écriture d'un nouveau récit historique du Sindh. Surtout, c'est l'élite politique musulmane qui en ressort grandie. Sarah Ansari écrit ainsi : « La campagne pour la séparation a démontré une certitude que le Sind et sa majorité musulmane possède son identité distincte propre, identité qui a souffert en raison de l'association avec Bombay. »¹ Dans un contexte de polarisation croissante entre hindous et musulmans, la nouvelle élite musulmane, formée sur le modèle britannique, poursuit le combat politique qu'elle avait mené pour la séparation du Sindh en se mobilisant en faveur du Pakistan à partir de la fin des années 1930.

a. Une nouvelle élite musulmane sindhie formée sur le modèle britannique

Les hommes politiques porteurs du discours identitaire du Sindh appartiennent à une nouvelle élite musulmane, urbaine et éduquée, qui entre sur la scène publique dans les années 1920. Produits d'institutions d'enseignement destinées aux musulmans établies à partir de la fin du 19^e siècle (on mentionnera notamment la Sind Madrassatul Islam fondée en 1885 par Hassan Ali Effendi, par laquelle est par exemple passé Muhammad Ali Jinnah²), cette classe d'hommes musulmans, journalistes, professeurs, médecins ou encore avocats, érode le pouvoir que se partagent les grands propriétaires terriens musulmans et les administrateurs et commerçants hindous (ce que Claude Markovits dénomme le « nexus wadero-bania »³). Les hommes de cette génération sont souvent eux-mêmes issus de grandes familles de propriétaires terriens, mais, contrairement à leurs parents ou cousins n'ayant pas reçu la même éducation, ils sont aptes à prétendre aux positions jusqu'ici presque

1 Sarah Ansari, « Political Legacies of Pre-1947 Sind », *op. cit.*, p. 186-187.

2 Pour une étude détaillée de développement des institutions éducatives destinées aux musulmans dans le Sindh durant la période coloniale, voir notamment Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh: Past and Present*, Jamshoro, Institute of Sindhology, University of Sind, 1987, p. 154-200.

3 Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Indian History and Society », 2000, p. 2.

exclusivement occupées par les hindous de caste *amil* : les postes administratifs. Auparavant, les musulmans sindhis étaient, pour faire bref, soit paysans, soit propriétaires terriens : d'après le recensement de 1881, seuls 1,4% d'entre eux savaient lire et écrire.¹ Bien qu'ayant souvent grandi en milieu rural, la nouvelle classe moyenne musulmane rompt avec le mode de vie rural des musulmans sindhis en adoptant une vie urbaine et en pratiquant des activités intellectuelles.

Cette génération d'hommes musulmans correspond à bien des égards au « salariat » décrit par Hamza Alavi. Pour Alavi, la demande d'un État séparé pour les musulmans d'Asie du Sud portée par la Ligue musulmane n'exprimait pas les aspirations des musulmans du sous-continent mais celles d'une classe sociale restreinte. Le salariat est « le produit de la transformation coloniale de la structure sociale indienne au 19^e siècle et il comprend ceux qui ont reçu une éducation qui les équipe pour les emplois dans l'appareil d'État colonial en expansion en tant que scribes et fonctionnaires – les hommes (car peu de femmes occupent ces fonctions) dont l'instrument de production est le stylo. »² Nous préférons néanmoins utiliser le terme de « nouvelle élite », car, comme le remarque Alavi lui-même, un salariat musulman qui dépendrait pleinement de ses salaires pour survivre est quasi-inexistant dans le Sindh des années 1930 et 1940, tandis qu'il existe bien une génération d'hommes politiques et d'intellectuels musulmans éduqués à l'occidentale qui vit en partie de rentes agricoles et en partie de revenus des professions urbaines.

Prenons par exemple les trajectoires des quatre hommes politiques musulmans les plus impliqués dans le mouvement pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay et chargés d'en soutenir l'argumentaire lors des Round Tables Conferences en 1930-1932 : il s'agit de Shaikh Ghulam Hussain Hidayatullah, Shahnawaz Bhutto, Sayed Miran Muhammad Shah et Muhammad Ayub Khuhro.

1 Recensement de la présidence de Bombay, 1881, p.59, cité par Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1968, p. 84. Sur le manque d'éducation parmi les musulmans sindhis et ses conséquences sur leur accès à l'emploi, Adeel Khan écrit : « Le faible niveau d'alphabétisation parmi les musulmans sindhis empêchait sérieusement leur accès au secteur de l'emploi public. En 1895, il n'y avait aucun magistrat musulman dans le Sindh, et en 1917, la part des hindous dans les hauts rangs de la justice atteignait les 80 %. Même en 1947, il n'y avait qu'un seul fonctionnaire musulman dans l'administration ministérielle [*Sindh secretariat*]. » Adeel Khan, *Politics of Identity*, op. cit., p. 131.

2 Ainsi, pour Hamza Alavi, l'opposition entre Congrès et Ligue musulmane se résume essentiellement à l'opposition entre le salariat hindou et le salariat musulman. Hamza Alavi, « Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology », dans Fred Halliday et Hamza Alavi (dir.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Macmillan Education, 1988, p. 69.

Ghulam Hussain Hidayatullah, né en 1879 à Shikarpur (important centre de réseaux commerciaux étendus à toute l'Asie¹) dans une famille hindoue récemment convertie à l'islam, étudie à la Sind Madrassatul Islam de Karachi puis suit une formation en droit avant d'exercer la profession d'avocat à Hyderabad à partir des années 1900. Il s'engage en politique dans la municipalité d'Hyderabad puis devient membre de l'assemblée législative de la présidence de Bombay. Une fois le Sindh constitué en province, il en devient le premier ministre-en-chef (*Chief Minister*²), poste qu'il exerce à deux reprises, avant de finir sa carrière en tant que gouverneur du Sindh dans le Pakistan indépendant.

Shahnawaz Bhutto, le père de Zulfikar Ali Bhutto, naît en 1888 dans le village familial de Garhi Khuda Bakhsh, près de Larkana, dans le nord du Sindh, dans une famille possédant d'immenses terres, bien qu'elle ne soit qu'une branche cadette des chefs du clan Bhutto. Shahnawaz suit des études à l'antenne de Larkana de la Sind Madrassatul Islam puis à Karachi. Sa carrière publique suit le schéma de celle de Ghulam Hussain Hidayatullah : il est d'abord élu au conseil municipal de Larkana, puis devient membre de l'assemblée législative de Bombay, et enfin membre de l'assemblée provinciale du Sindh. Comme Ghulam Hussain, il reçoit plusieurs distinctions de la couronne britannique, dont celle de chevalier (*knight*) en 1921. Après son échec aux élections de 1937, il se retire de la politique du Sindh et est par la suite, durant un temps, *diwan* ou Premier ministre de Junagadh, État princier faisant actuellement partie de l'État indien du Gujarat.

Sayed Miran Muhammad Shah, d'une famille possédant à la fois puissance économique par les terres en sa possession et autorité spirituelle en tant que *sayed* (c'est-à-dire, en principe au moins, descendant du prophète), se distingue notamment lorsqu'il écrit un « avis divergeant » (*note of dissent*) dans le rapport de la commission Simon de 1930, note dans laquelle il défend la nécessité de séparer le Sindh de la province de Bombay. Lui aussi a étudié à la Sind Madrassatul Islam de Karachi.

Enfin, Muhammad Ayub Khuhro, fils aîné né en 1901 du chef (*pagdar*) du clan Khuhro, suit des études à la Sind Madrassatul Islam avant d'être élu à l'assemblée de Bombay en 1923. Comme nous l'avons montré, il joue un rôle de premier plan dans la

1 Voir à ce sujet l'ouvrage de Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, op. cit.

2 Dans le système fédéral du Pakistan, le terme désignant le Premier ministre du gouvernement central, *Prime Minister*, est différent de celui du poste de Premier ministre de province, *Chief Minister*, que nous traduisons donc par ministre-en-chef.

mobilisation pour la constitution du Sindh en tant que province séparée, et rédige dans ce contexte un texte posant les jalons du récit nationaliste de l'histoire du Sindh. Après la séparation du Sindh, il est élu à l'assemblée provinciale et est même brièvement chef de gouvernement. Après l'indépendance du Pakistan, il joue un rôle très ambigu – on le qualifiera de traître – dans la politique du Sindh en acceptant le One Unit Scheme, arrangement constitutionnel en place de 1955 à 1970 faisant disparaître le Sindh (ainsi que les autres unités administratives du Pakistan occidental) en tant que province.

Les parcours personnels de ces quatre hommes politiques du Sindh permettent de cerner les différentes composantes de l'élite musulmane des années 1920 et 1930 : l'un est un converti issu d'une famille hindoue urbaine, un autre est un sayed et à ce titre guide spirituel, et trois sont d'importants propriétaires terriens. Ainsi, cette nouvelle élite est elle-même issue de familles puissantes ou établies. Mais elle se distingue de la génération du dessus par deux points communs que l'on retrouve dans les trajectoires de ces quatre personnages. Il s'agit d'abord de l'accès à l'éducation supérieure moderne, qui passe notamment par la Sind Madrassatul Islam de Karachi. Cette école constitue l'*alma mater* de bien d'autres personnalités musulmanes du Sindh qui y ont reçu une éducation inspirée du cursus britannique, un type d'éducation auquel hindous et parsis avaient eu accès plus tôt. Le lien entre la fondation d'institutions éducatives destinées aux musulmans et l'entrée sur la scène publique d'une nouvelle génération d'hommes engagés avec une certaine conscience de leur identité et de leurs droits est aussi noté par Riaz Hussain, un historien pakistanais :

L'éducation moderne a contribué à faire prendre conscience et à diffuser le message des droits politiques de la province du Sindh. L'établissement de la Sindh Madrassa-tul-Islam, Naushero Madrassa, Larkana Madrassa, le lycée Noor Muhammad High School à Hyderabad et la madrassa de Tando Bago ont joué leur rôle en formant de jeunes sindhis à se préoccuper de leurs droits et à les protéger. Similaire fut le rôle de D. J. Science College de Karachi, D. J. National College de Hyderabad et la Navalrai Hiranand Academy à Hyderabad également. C'est pourquoi des organisations comme la Sindh Sabha, la Sindh Muhammadan Association, la Sindh Provincial Conference, la Sindh Education Conference, la Sindh Zamindar Association etc ont émergé sur la scène politique et ont servi de premières organisations politiques.¹

L'accès à ce nouveau type d'éducation est accompagné d'une trajectoire d'urbanisation² ou de rapprochement des centres de pouvoir politique : les quatre

1 Riaz Hussain, « The Sindh Muslim League: Formation, Problems and Role in the Freedom Struggle of Pakistan », *Pakistan Journal of History and Culture*, XXXII, n° 2, 2011, p. 135-136.

2 Selon Claude Markovits, la population urbaine dans le Sindh s'accroît rapidement à partir des années 1920 en raison du développement de l'irrigation. Elle est de 10 % en 1843 et de 20 % en 1941. Claude Markovits,

personnalités politiques dont nous parlons se déplacent du nord ou du centre du Sindh vers Hyderabad et Karachi au sud, tout en gardant pour ceux qui possèdent des terres un lien avec les zones rurales. Ce lien est crucial puisque ce sont leurs terres qui leur permettent d'exercer sereinement une profession intellectuelle en ville (c'est en ceci qu'ils se distinguent de ce que Hamza Alavi nomme salariat).

Le fruit de leur parcours éducatif et de leur trajectoire d'urbanisation est la nouvelle conscience politique qui les anime. Certes ces hommes politiques sont des politiciens aguerris engagés dans des conflits personnels d'intérêts, prêts à changer de parti et à abandonner leurs collègues pour avancer leur propre carrière. Mais ceci se fait avec une certaine conscience du Sindh comme entité politique et culturelle, qui n'existait pas en ces termes auparavant. Allen Jones parle ainsi du point de vue très « pro-sindhi » des musulmans sindhis dans le milieu des années 1930.¹ L'historienne Sarah Ansari indique qu'en 1937, un débat a lieu à l'assemblée du Sindh quant à la définition d'un « natif du Sindh », et note que dans le contexte d'une distinction de plus en plus accrue entre Sindhis et non-Sindhis dans les débats politiques des années 1940, G. M. Sayed émerge en tant que défenseur des Sindhis.² Ainsi, dès les années 1920 et 1930, cette génération d'hommes musulmans sindhis constitue progressivement ce qui est désigné dans les théories du nationalisme comme une intelligentsia. C'est avec une certaine conscience de son identité sindhie que cette intelligentsia musulmane et urbaine construit un récit historique du Sindh justifiant sa constitution en tant qu'entité politique et administrative autonome.

b. Polarisation croissante entre hindous et musulmans

Cette génération d'hommes sindhis musulmans formés sur le modèle britannique est aussi celle qui se confronte le plus directement aux personnes en place, dans un contexte de polarisation croissante entre hindous et musulmans, tant dans l'Inde coloniale dans son ensemble que dans le Sindh, notamment après l'échec du mouvement pour la défense du Califat au début des années 1920. Les hommes de cette génération connaissent des difficultés dans leur ascension sociale qui nourrit un sentiment de frustration. C'est notamment le cas dans leur accès aux carrières administratives qu'occupent en grande majorité les hindous de caste *amil*. C'est l'opinion de Claude Markovits, similaire à la théorie de Hamza Alavi : « Contrairement à une idée répandue, le conflit entre hindous et musulmans dans le Sindh

« Urban Society in Colonial Sindh (1843-1947) », *op. cit.*, p. 44.

1 Allen Keith Jones, *Politics in Sindh 1907-1940. Muslim Identity and the Demand for Pakistan*, *op. cit.*, p. xviii.

2 Sarah Ansari, *Life after partition*, *op. cit.*, p. 38-39.

n'était pas principalement un conflit de classe entre une paysannerie musulmane et une classe de prêteurs sur gages hindous » mais entre une classe moyenne musulmane émergente et une « classe moyenne hindoue bien plus importante et très établie. »¹ Il existe ainsi une certaine opposition entre le salariat musulman naissant et les hindous présents dans le commerce et l'administration. Mais il ne faudrait pas surestimer le clivage « communaliste » en en faisant le principal facteur d'affiliation identitaire : Claude Markovits souligne par exemple les commerçants hindous (qui pratiquent l'usure) travaillent en réalité main dans la main avec les propriétaires terriens musulmans² ; par ailleurs, les marchands musulmans du Sindh, souvent gujaratis et de caste memon, bohra ou khoja, collaborent avec les commerçants hindous.³

Néanmoins, en parallèle du récit nationaliste de l'histoire du Sindh se développe un discours sur l'omniprésence du *bania*, ou commerçant hindou, vu en raison de son rôle d'usurier comme un obstacle dans l'émancipation des musulmans du Sindh. La perception générale est que les *bania* ont pris possession d'une grande partie des terres du Sindh, accaparées comme gages d'emprunts non recouverts, contraignant les « pauvres agriculteurs » ou « pauvres masses musulmanes » à un cercle sans fin d'endettement.⁴ Les musulmans sindhis qui s'impliquent en politique entendent mettre fin à la domination du « *bania moneylender* ». Abdullah Haroon (1872-1942), alors qu'il est membre de l'assemblée législative de Bombay, écrit ainsi au jeune G. M. Sayed en 1926 qu'il souhaite « faire du travail solide au sein de l'assemblée, dans le but d'améliorer la condition et le statut des *zamindars*, [et] de soulager les pauvres musulmans des griffes des usuriers *bania* [...] ». ⁵ Près

1 Claude Markovits, « Urban Society in Colonial Sindh (1843-1947) », *op. cit.*, p. 50.

2 L'introduction de la propriété des terres par les Britanniques conduit les prêteurs sur gages hindous à acquérir de nombreuses terres par le biais d'emprunts non recouverts. Adeel Khan indique : « L'endettement des musulmans ruraux était si répandu qu'en 1936, à peine 13 d'entre eux en étaient encore libres. Nombreux furent ceux qui ne purent pas rembourser leurs dettes et durent perdre leurs terres, car en droit britannique, les créiteurs pouvaient exiger des intérêts illimités, tandis que les débiteurs pouvaient voir leur propriété saisie par les usuriers. » Adeel Khan, *Politics of Identity*, *op. cit.*, p. 131. Claude Markovits cherche au contraire à relativiser cette relation d'endettement, et souligne à quel point les commerçants-usuriers hindous et les propriétaires terriens musulmans étaient mutuellement dépendants les uns des autres pour maintenir leur position dominante. Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, *op. cit.*, p. 2.

3 Certains Khojas auraient même aidé les hindous souhaitant émigrer à la veille de la partition en achetant leurs biens. Ce point reste toutefois à approfondir, puisque Ian Talbot note par exemple : « Les classes commerçantes hindoues sont en revanche entrées en conflit avec les commerçants musulmans memon, khoja et bohra. » Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History*, Hurst, 1998, p. 75.

4 Lire à ce sujet le chapitre 5 « The Omnipresent Bania » de l'ouvrage de David Cheesman, *Landlord Power and Rural Indebtedness in Colonial Sind, 1865-1901*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1997, p. 161-188.

5 Lettre d'Abdullah Haroon à G. M. Sayed datée du 7 juin 1926 : « With the co-operation of Muslim and other members from different provinces of India in the Legislative Assembly, with many of whom I have already such very friendly relations as entitle me to command their support, I hope to do some solid work in the Assembly, in the direction of ameliorating the condition and improving the status of the Zamindars, relieving the poor Muslims from the clutches of the bania money-lenders, providing better facilities for the Hajj

de vingt ans plus tard, dans un discours de 1944, G. M. Sayed affirme toujours que « le *bania*, qui en tant qu'intermédiaire [*middle-man*] draine la vitalité économique [*economic vitals*] des masses du Sind, doit être éliminé. »¹ La polarisation entre hindous et musulmans que connaît les Sindh des années 1920 et 1930 entraîne même quelques violences : dans le cadre de la séparation du Sindh, en mars 1928 à Larkana,² puis près d'une décennie plus tard, à Sukkur en 1939. Dans les années 1940, la Ligue musulmane lance, en réponse au boycott des produits britanniques par le parti du Congrès, une campagne « Buy Moslem ». G. M. Sayed tente quant à lui, sans succès, de faire adopter par la Ligue le slogan « Quit Bania » en réponse au « Quit India » du Parti du Congrès.³ Ainsi se mêlent la « question communaliste », distinguant hindous et musulmans, et la question des Sindhis contre non-Sindhis⁴ dans le discours de la naissante élite musulmane éduquée, préoccupée par l'accès aux professions pour lesquelles l'a formée leur éducation sur le modèle britannique.

Tous ces enjeux imbriqués les uns dans les autres apparaissent clairement dans un discours de G. M. Sayed⁵ de la fin des années 1930, dans lequel le fond de la question est l'accès des musulmans sindhis aux postes administratifs :

[...] Étant donné que l'éducation anglaise était balbutiante parmi les musulmans sindhis, des musulmans non-sindhis ont reçu une plus grande part dans les services [administratifs].

Lorsque les musulmans sindhis réclamèrent enfin leur part [la part des musulmans], le nombre de musulmans fut augmenté en recrutant des musulmans non-sindhis.

pilgrims, and granting of all powers of self-government to the sturdy Muslim population of the North-West Frontier Province, and advancing the economical, educational and political progress of our community in various other ways. » Archive G. M. Sayed, dossier n°6, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

- 1 G. M. Sayed, discours à l'assemblée provinciale du Sindh, 1944 (document non daté), Archive G. M. Sayed, dossier n°6, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam. Pour une description d'époque de la société sindhie et de la perception des musulmans d'être exploités par les hindous, voir l'ouvrage de Sayed Ghulam Mustafa Shah, *Towards understanding the Muslims of Sind*, Karachi, Darul Mussanifeen, 1944.
- 2 Hamida Khuhro, *Mohammed Ayub Khuhro: a Life of Courage in Politics*, Lahore, Pakistan, Ferozsons, 1998, p. 73-74.
- 3 *The Sind Political Who's Who*, 5^e éd., Karachi, Government Press, 1949, p. 39.
- 4 Selon Sarah Ansari, « dans les années 1930, la question de savoir qui était et qui n'était pas un "sindhi" avait acquis une importance politique. » Sarah Ansari, *Life after partition*, op. cit., p. 23.
- 5 G. M. Sayed (1904-1995) n'est pourtant pas lui-même issu d'une formation à l'anglo-saxonne. Seul héritier de la lignée de Sayed Hyder Shah de Sann (lignée de *sayed* appartenant aux *kazmi* de Matiari), G. M. Sayed a une enfance rurale tandis que les terres de sa famille sont placées sous tutelle. Il est élève à l'école primaire de son village de Sann puis reçoit un enseignement venant de précepteurs. D'après Khadim Hussain Soomro, G. M. Sayed a appris l'anglais d'un musulman memon, Hamid Ali Memon, et d'un hindou, Naraindas, et le persan et l'arabe d'un *alim*, Maulvi Allah Bux, et d'un autre homme musulman, Mian Muhammad Hashim. Mais si G. M. Sayed représente plutôt l'adaptation de l'ancienne élite que l'émergence d'une nouvelle élite, lui aussi opère un déplacement vers la ville, tout en gardant son enracinement à Sann : G. M. Sayed est vice-président du Conseil local du district de Karachi à 21 ans puis en devient le président trois ans plus tard, en 1928. Khadim Hussain Soomro, *The Path Not Taken: G.M. Sayed: Vision and Valour in Politics*, Sehwan Sharif, Sain Publishers, 2004, p. 10.

Mais alors que le nombre de musulmans sindhis éduqués continuait d'augmenter, ils se mirent à se plaindre et à réclamer plus ardemment leur part, et ils se virent répondre : « A présent, votre nombre dans les services est plus important. »

Mais lorsqu'on examine les faits, le nombre de non-sindhis dans les services apparaît comme un obstacle à la part qu'ils [les musulmans sindhis] méritent. C'est pourquoi ils continuent de se plaindre.

De l'autre côté, on entend la même plainte venant des hindous sindhis. [...]

Je ne m'oppose pas au recrutement de non-sindhis dans les services dans le Sind, région qui fait partie intégrante de l'Inde et sur laquelle ils n'ont aucun droit, mais la raison majeure qui me contraint d'aborder cette question est que les musulmans sindhis devraient recevoir la part qui leur est due et qui leur est refusée. J'affirme ceci en tenant compte de la question du communalisme qui a été soulevée par la presse.

Auparavant, dans cette même province du Sind, hindous et musulmans vivaient ensemble comme des frères et cette question du communalisme ne se posait pas.

C'est donc cette question des services qui est responsable du communalisme. On voit des milliers de mains qualifiées qui mènent une vie misérable car elles ne sont pas employées. Et ce sont elles qui sont responsables du conflit entre hindous et musulmans. Si aucune attention n'est portée à cette question et aucune solution envisagée, les racines de cet arbre du communalisme pousseront si profondément qu'il sera difficile de le déraciner, endommageant ainsi la province.¹

G. M. Sayed juge donc le manque d'équité entre hindous et musulmans dans les recrutements administratifs responsable du conflit « communaliste » entre groupes religieux. Puis il dénonce les divisions entre différentes communautés et le favoritisme qu'elles mettent en œuvre dans le recrutement des fonctionnaires :

En outre, en observant la situation actuelle dans la province, la différence entre amil et non-amil, en vogue dans les villes, ne peut être réfutée.

Bien que de nombreux amils éduqués et cultivés se présentent aux élections législatives, les non-amils (baibands) ont jugé bon d'élire un candidat de leur propre classe [caste].

La différence entre hyderabadi [personne originaire de Hyderabad] et non-hyderabadi est tout aussi endémique, à tel point que les mariages entre ces deux soi-disant classes n'ont jamais lieu.

De la même façon, il y a des différences entre citadins [*citizens*] et villageois.

Nul besoin de mentionner la distinction entre Memon et Khoja, car nous avons pu abondamment l'observer lors des élections.

Il est monnaie courante dans les services que si un amil hyderabadi tient les rênes du pouvoir, il recrute des hyderabadis, et que si c'en est un de Sahati [région centrale du Sindh, autour de Naushahro Feroze], il recrute des candidats sahati.

Ceci est tout aussi vrai de la question des recrutements des hindous et musulmans.

Personne n'examine les mérites d'un candidat.

1 G. M. Sayed, discours à l'assemblée du Sindh, non daté (probablement vers 1937-8), Archive G. M. Sayed, dossier n°11, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam. Discours reproduit en intégralité en annexe, en langue originale.

Les activités de nos frères non-sindhis, qui ont été nommés à cause de certaines raisons, ne sont pas invisibles à nos yeux. Ils ont recruté des non-sindhis dans les services, mettant de côté des Sindhis efficaces et domiciliés dans la province.

[...]

Quoi ? Avons-nous fait venir des non-sindhis pour qu'ils nous chassent ? Je ne dis pas que des non-sindhis experts et expérimentés ne devraient pas travailler dans le Sind, mais qu'aux échelons subordonnés, des sindhis efficaces, qui par milliers se promènent en quête d'emploi dans les services, devraient être recrutés prioritairement aux non-sindhis. Mais généralement, des officiers non-sindhis recrutent de préférence des non-sindhis.

Est-ce un acte de justice ? J'appellerais plutôt cela de la partialité et de l'hypocrisie. J'accueillerais les non-sindhis dans le commerce ou tout autre entreprise privée, mais je ne leur permettrai jamais un recrutement égalitaire dans les services tant que nous n'avons pas rattrapé leur niveau [d'éducation].¹

G. M. Sayed termine son discours sur une note purement nationaliste – celle de la culture attaquée, moquée et du peuple en danger dans sa propre province :

[...] Prenez ensuite l'exemple de la ville de Karachi, chef-lieu de la province. Nous voyons ici que notre nationalité sindhie est chaque jour moins présente [*is day by day bidding adieu*]. Les gens ont honte de parler le sindhi. Les non-sindhis froissent profondément nos manières sindhies et notre amour patriotique.

Dans toute l'Inde, on trouve peu d'exemples d'une province ayant sa langue propre et une écriture qui lui est propre. On ne trouve ça que dans le Sind.

Nous avons été bien des fois critiqués par les non-sindhis que la langue et le style [la qualité littéraire] sindhis sont médiocres et que tout nous a été enseigné par d'autres. Peut-être sont-ils ignorants des mystères de Shah Latif, Sami et Sachal² pour nous critiquer ainsi.

Quoi ? Sommes-nous des nourrissons pour que d'autres souhaitent tenir les rênes de notre maison ?

Sur ces mots, je vous prie de bien vouloir voter en faveur de cette résolution, et d'ainsi offrir du pain pour des milliers d'hommes sans occupation de cette province.³

Si nous avons choisi de citer longuement ce discours de G. M. Sayed, c'est qu'il est exemplaire de ce que nous cherchons à souligner, à savoir l'imbrication dans la politique du Sindh des années 1920 et 1930 de la réflexion sur ce que signifie « être sindhi », de la polarisation entre hindous et musulmans, de l'émergence d'une génération de musulmans sindhis éduqués sur le modèle britannique, et de la compétition pour les postes

1 *Ibid.*

2 G. M. Sayed fait ici référence aux trois poètes les plus acclamés du Sindh : Shah Abdul Latif Bhitai, le poète hindou Sami, et le soufi Sachal Sarmast. Pour se faire une idée de l'importance de ces trois poètes, lire notamment Muhammad Ibrahim Joyo, *Shah, Sachal, Sami: Their Times (1689-1850) and Vision*, traduit par Saleem NOORHUSAIN, Karachi, Culture & Tourism Dept., Govt. of Sindh, 2009.

3 G. M. Sayed, discours à l'assemblée du Sindh, non daté (probablement vers 1937-8), Archive G. M. Sayed, dossier n°11, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

administratifs qui en résulte. C'est de ce contexte que naît un discours sur l'identité sindhie s'appuyant sur le récit historique du Sindh qui apparaît dans le texte de Muhammad Ayub Khuhro cité plus haut et qui ressort également dans l'allocution de G. M. Sayed à travers les références à des icônes de la culture sindhie telles que les poètes Shah Abdul Latif, Sachal Sarmast et Sami. Ce discours sur le Sindh est porté avant tout par des musulmans, ce qui annonce certains de ses traits (en particulier, l'accent mis sur la ruralité) que nous aborderons plus tard.

Si ce discours de G. M. Sayed provient directement de l'arène politique, cette génération d'hommes musulmans prend pied plus largement dans la vie publique par le biais d'association par lesquelles ils souhaitent défendre leurs intérêts. Faisant l'histoire de l'entrée en politique des musulmans sindhis durant la période coloniale, Hamida Khuhro insiste sur l'importance de plusieurs de ces associations, telles que la branche sindhie de la National Mahommedan Association, la Sind Provincial Conference, ou encore la Sind Zamindar Association, notant également le rôle de la Sind Madrassah de Karachi et du mouvement pour la défense du califat dans la construction d'une « conscience politique moderne » chez les musulmans sindhis.¹

c. *L'indépendance du Pakistan, suite logique de la séparation du Sindh*

L'engagement actif de cette génération de musulmans sindhis à travers des associations est à contraster avec le peu de prise que la Ligue musulmane parvient à asseoir dans le Sindh jusqu'à la fin des années 1930.² Ce n'est en effet qu'après les premières élections provinciales de 1937, lors desquelles la Ligue musulmane ne remporte pas un seul siège, que l'élite musulmane sindhie éduquée selon le modèle britannique se tourne vers la Ligue et prend position en faveur de la demande pour le Pakistan. Ian Talbot précise que la Ligue musulmane, dans le Sindh, séduit d'abord les immigrants musulmans commerçants

1 Hamida Khuhro, « The Separation of Sind and the Working of an autonomous province. An analysis of Muslim political organisation in Sind », *Sindhological Studies*, Summer 1982, p. 43-57. En particulier, la branche sindhie de la National Mahommedan Association « joue un rôle important dans la combat pour la séparation, en agissant comme représentant de la communauté [musulmane] dans la défense de leur position devant la commission Simon en 1928. » (p. 48)

2 Allen Jones indique qu'il a toujours existé une tension entre la direction centrale et la branche sindhie au sein de la Ligue musulmane : alors que la première session de la All-India Muslim League se tient à Karachi en 1907, l'homme désigné comme secrétaire dans le Sindh, A. M. K. Delhavi, est hésitant « car il ne savait pas si la ligne à suivre dans le Sindh serait en accord avec la ligne que la Ligue envisageait à ce moment. » Allen Keith Jones, *Politics in Sindh 1907-1940. Muslim Identity and the Demand for Pakistan*, op. cit., p. 8. Le bureau central de la Ligue musulmane ne prête que peu d'attention au Sindh, puisque les Sindhis peuvent très bien faire partie de la branche de Bombay. Il faut que les Sindhis en faveur de la Ligue créent eux-mêmes une branche provinciale et sollicitent le bureau central pour que celle-ci soit affiliée en 1920.

présents dans les centres urbains – la caste des memons et les ismaéliens khojas et bohras – qui deviennent d'importants soutiens financiers (comme Abdullah Haroon, Hatim Alavi, et Muhammad Hashim Gazdar).¹ Il note ailleurs que par la suite, lorsque le mouvement pour le Pakistan prend de l'ampleur, « le sentiment d'une identité sindhie musulmane singulière exist[e] inconfortablement derrière la façade » du nationalisme musulman.²

Il est donc peu surprenant que pour de nombreux hommes politiques musulmans du Sindh, la campagne en faveur du Pakistan ne soit autre qu'une continuation de ce qu'avait été le combat pour la séparation du Sindh : un travail pour l'amélioration des conditions de la province, c'est-à-dire de la majorité de sa population, les musulmans. Les représentants ne changent pas la conception qu'ils se font de leur rôle. Le mouvement pour la séparation avait donné lieu à un renforcement du clivage entre hindous et musulmans qui avait même entraîné des émeutes. Au lendemain de la séparation en 1936, les leaders musulmans du Sindh cherchent à limiter cette tendance : ils appellent à l'unité entre hindous et musulmans. Dans un numéro spécial du journal musulman *Al Wahid* célébrant la séparation du Sindh, la dénonciation du « communalisme » est un thème présent dans chacun des articles. Ghulam Hussain Hidayatullah y écrit ainsi :

1 Ian Talbot, *Pakistan*, op. cit., p. 75-76.

2 Ian Talbot, *Provincial Politics and the Pakistan Movement: The Growth of Muslim League in North-West and North-East India, 1937-1947*, Oxford University Press, 1988, p. 39.

Tableau 1: Tableau récapitulatif des personnalités publiques sindhies mentionnées, 1913-1946

Nom	Date et lieu de naissance Date et lieu de décès Religion et/ou caste	Parcours éducatif Distinctions officielles	Engagement public
G. M. Sayed (nom complet : Sayed Ghulam Murtaza Shah)	17 janvier 1904, Sann 25 avril 1995, Karachi Musulman sunnite Sayed (Matiari)	École primaire de Sann Puis cours particuliers par des précepteurs	Mouvement pour la défense du califat (1919-1924) Sind Hari Committee (1930-) Membre du parti du Congrès (1929-1938) Membre de l'assemblée du Sindh (1937-47) Membre de la Ligue musulmane (1938-1946) Fondateur de la Ligue musulmane progressive du Sindh (1946) Ministre de l'éducation du Sindh (jusqu'à début 1939) Président, District Local Board, Karachi (1928-33)
Shaikh Ghulam Hussain Hidayatullah	1879, Shikarpur 4 octobre 1948 Musulman sunnite (famille convertie à l'islam)	Shikarpur High School Sind Madrassatul Islam, Karachi D. J. Sindh Govt. Science College, Karachi Government Law College, Bombay Bachelier en droit (LL.B., 1902)	Avocat de profession Vice-président du conseil municipal de Hyderabad (années 1920) Membre du Conseil législatif de la présidence de Bombay Ministre du gouvernement de Bombay (?-1928) Deux fois Premier ministre du Sindh (1937-38, 1941-47) Gouverneur du Sindh (1947-48)
Muhammad Ayub Khuhro	14 août 1901, Larkana 1980 Musulman sunnite	Sind Madrassatul Islam Khan Bahadur	Chef (<i>pagdar</i>) du clan Khuhro, propriétaire terrien Membre du Conseil municipal de Larkana (élu vers 1919-20) Membre du Conseil législatif de la présidence de Bombay (1923-) Secrétaire-général et vice-présidence, Sindh Mahommedan Association Membre de l'Assemblée législative du Sindh (1937-47) Trois fois Premier ministre du Sindh (1947-48, 1951, 1954-55) Ministre de la défense du Pakistan (1958)
Abdullah Haroon	1872, Karachi 27 avril 1942, Karachi Musulman sunnite Catchi memon, lohana	Ecole primaire gujaratie, Karachi Sind Madrassatul Islam, Karachi (sorti sans diplôme)	Commerçant, négociant de profession Membre du conseil municipal de Karachi (1913-16, 1921-34) Membre du parti du Congrès (1917-1918 ?) Membre de la Ligue musulmane (1918-1942) Président, Sindh Provincial Khilafat Committee (1919-1924) Président, Sindh Provincial Muslim League (1920-30) Fondateur du quotidien <i>Al Waheed</i> (1920) Membre du Conseil législatif de la présidence de Bombay (1923-26) Membre de l'Assemblée législative centrale de l'Inde (1926-42) Membre de l'Assemblée provinciale du Sindh (1937-1942) Président, Sindh United Party (1937-38)

Nom	Date et lieu de naissance Date et lieu de décès Religion et/ou caste	Parcours éducatif Distinctions officielles	Engagement public
Shahnawaz Bhutto	8 mars 1888, Garhi Khuda Bakhsh (Larkana) 19 novembre 1957, Larkana	Sind Madrassatul Islam (Larkana puis Karachi) Ordre de l'Empire des Indes (CIE) Ordre de l'Empire britannique (OBE) Ordre des Indes britanniques Khan Bahadur (1921) Chevalier (1930)	Propriétaire terrien Membre du Conseil du district de Larkana (1910-?) Elu au Conseil impérial de l'Inde (1919) Président du Conseil du district de Larkana (1920-34) Membre de l'assemblée législative de Bombay (1921-36) Ministre de la Présidence de Bombay (1924-36) Président, Sindh Mahommedan Association (1925) Délégué aux Round Table Conferences (1930-31) Fondateur du Sindh People's Party (1934) Conseiller du Gouverneur du Sindh (1936) Président du Sindh United Party (1937) <i>Diwan</i> ou Premier ministre de Junagadh
Sayed Miran Muhammad Shah	19 mars 1898, Takhar (Tando Muhammad Khan) 16 novembre 1963 Sayed (Matiari)	Précepteurs (Hafiz Muhammad Yusuf, Hafiz Muhammad Haroun) et école primaire Sind Madrassatul Islam, Karachi (à partir de la 5 ^e classe) B.A. & LL.B., D. J. Sindh Govt. Science College, Karachi (1921-24)	Avocat de profession, exerce à Hyderabad à partir de 1924 Membre du Conseil municipal de Hyderabad (1925-) Membre du Conseil législatif de la présidence de Bombay (1928-1936) Secrétaire, Comité de travail, Sindh Azad Committee « Avis divergeant » (<i>note of dissent</i>), rapport de la commission Simon (1930) Ministre dans le gouvernement de Ghulam Hussain Hidayatullah (1937-38) Président (speaker), Sind Legislative Assembly (1938-1946) Différents postes ministériels dans le gouvernement du Sindh (1946-1952) Ambassadeur du Pakistan en Espagne (1952-1953) Chairman, Karachi Improvement Trust (1953-1957) Chairman, Sindhi adab lae markazi salahkar board (1940-1950)
Harchandrai Vishindas Bharwani	1862, Kotri (Dadu) 1928 Hindou (bhaiband)	Elphinstone College, Bombay	Avocat de profession Président du Conseil municipal de Karachi Fondateur de la Sind League for Progress Membre, Karachi Bar Association Vice-Chairman, Karachi Port Trust
Ghulam Muhammad Khan Bhurgri	1878-1924 Mirpur Khas	Government High School, Hyderabad Sind Madrassatul Islam, Karachi Aligarh Etudes de droit, Londres	Avocat de Shaikh Abdul Majid Sindhi Membre du parti du Congrès Indian Home League Mouvement pour la défense du califat (1919-1924) Fondateur de la branche du Sindh de la Ligue musulmane (1918) élu en 1923 président central de la Ligue musulmane Membre du Bombay Council Fondateur de la Sindh Zamindar Association Fondateur du journal sindhi <i>Al Almin</i>

Le besoin le plus urgent est une confiance intégrale entre les différentes communautés. Nous devons refuser de croire qu'il existe une hostilité si enracinée entre la majorité et la minorité que les intérêts de l'une ne puissent jamais être confiés à l'autre. Si cette attitude de méfiance et de suspicion se poursuit, nous pouvons aussi bien jeter à l'eau tous nos espoirs de nationalisme. Nous nous considérons comme une nation et exigeons le droit à l'auto-détermination. Mais comment pouvons-nous être une nation si nous sommes si irrémédiablement divisés ?¹

Mais le Sind United Party, parti ouvertement « non-communaliste » fondé par cette même élite musulmane éduquée à l'anglo-saxonne, ne parvient pas à former de gouvernement car son leader, Shahnawaz Bhutto, ne remporte pas de siège lors des élections de 1937. Aucun observateur ne manque de souligner la caractère volatile des groupes parlementaires formés à l'assemblée du Sindh à cette époque : la politique des élites sindhies ne repose alors sur aucun programme politique à proprement parler, et chacun ne cherche qu'à maintenir ou faire progresser son statut et sa fortune.² L'objectif pour les fondateurs du groupe parlementaire de la Ligue musulmane en octobre 1938 consiste donc à rallier les parlementaires musulmans et l'opinion des intellectuels musulmans derrière une cause commune et stable, d'éviter les retournements et changements de camp, et de mettre fin aux affiliations partisans multiples, pratique jusqu'alors courante.³ Mais ses propres membres sont loin d'appliquer une telle discipline de parti.⁴ Il faut quatre années à la Ligue musulmane du Sindh pour établir un groupe parlementaire suffisamment stable pour, d'une part, gagner le pouvoir, et, d'autre part, jouir d'un soutien plus large dans la société sindhie

-
- 1 Il s'agit du numéro spécial « Sindh Azad » du journal *Al Wahid*. Ghulam Hussain Hidayatullah, « The Task Before Us », *Alwahid Special Edition - « Sind Azad » Number*, 06/1936 p. Shahnawaz Bhutto, qui prend quelques temps après la tête d'un nouveau parti politique, le Sind United Party, écrit dans la même veine : « On this memorable day of the formal constitution of Sind as a separate Province, we get a distinct and definite [sic] individuality, a sense of a nationhood [...] The long campaign of the patriotic sons of Sind to establish a Province of their own has today ended in a glorious victory. [...] I want Sind to have the glory of having solved the Hindu-Muslim problem for the rest of India to follow. » Shahnawaz Bhutto, « Need of Economic Programme », *Alwahid Special Edition - « Sind Azad » Number*, 06/1936 p.
 - 2 Le gouverneur du Sindh, Sir Hugh Dow, rapporte dans une lettre secrète au Vice-Roi des Indes, Lord Wavell, une conversation qu'il a eu avec Jinnah en 1945 : « Jinnah vient de faire un long séjour à Karachi [...] et s'est entretenu longuement avec les « leaders ». [...] Jinnah éprouve de l'aversion pour tous (il me dit une fois qu'il pouvait tous les acheter pour 500 000 roupies, et j'ai répondu que je pouvais le faire pour bien moins cher) et il est surtout préoccupé que l'homme choisi comme candidat de la Ligue soit celui le mieux placé pour l'emporter, son allégeance passée et future à la Ligue n'étant qu'une considération secondaire. » Dow à Wavell, 20 septembr 1945, *Fortnightly Reports - Sind*, L/P&J/5-261, (Jan-Dec, 1945), India Office Records, cité dans Hamza Alavi, « Pakistan and Islam », *op. cit.*, p. 102.
 - 3 G. M. Sayed était lui-même membre du Congrès National Indien et le président de la branche qu'il avait fondée dans son village de Sann. Ce n'est qu'en août 1938, quelques mois avant de rejoindre la Ligue musulmane, qu'il se sépare du Congrès.
 - 4 L'exemple le plus éloquent est peut-être le suivant : fort de 27 membres, le groupe parlementaire de la Ligue musulmane mené par Ghulam Hussain Hidayatullah tente en 1939 de renverser le gouvernement d'Allah Bux Soomro, mais la tentative échoue lorsque Ghulam Hussain Hidayatullah et Mir Bandeh Ali Talpur acceptent de rejoindre le gouvernement.

au-delà des musulmans éduqués. Ce dernier objectif est accompli grâce à l'organisation d'événements publics¹ et à l'utilisation habile d'un conflit portant sur la gestion d'une mosquée.² Ce n'est qu'à ce moment que la Ligue musulmane touche enfin un public large dans le Sindh : Tanvir Ahmad Tahir indique que durant la période où G. M. Sayed est à la tête de la Ligue musulmane dans le Sindh, entre 1941 et 1943, le nombre de branches locales passe de 474 à 547, tandis que le nombre de membres atteint presque 300 000 personnes.

On peut se demander ce qui pousse les parlementaires musulmans sindhis à se tourner vers la Ligue musulmane, et ce d'autant plus que, s'il on en croit les mots de l'historienne Ayesha Jalal, « Jinnah [est] impuissant et son rôle n'a pas de pertinence dans la politique du Sindh. »³ Il faut noter l'échec du projet « non-communaliste » : malgré un bon nombre de sièges remportés aux élections de 1937, Shahnawaz Bhutto perd et son Sind United Party ne prend pas le contrôle du gouvernement. De plus, malgré son discours d'unité entre hindous et musulmans, aucun hindou ne participe aux élections sous cette bannière. Ce même parti parvient ensuite, par deux fois, à constituer un gouvernement mené par Allah Bakhsh Soomro avec le soutien du parti du Congrès, mais il est chaque fois renversé. Ainsi, il semble que dès 1937, la rhétorique communaliste soit la plus porteuse en vue de la conquête du pouvoir : Ghulam Hussain Hidayatullah abandonne le Sind United Party et conteste les élections avec son propre parti, le Sind Muslim Party. Il forme un gouvernement sur nomination du gouverneur, alors même qu'il ne remporte pas les élections : il constitue ainsi le premier gouvernement élu de la province du Sindh. L'échec du Sind United Party et plus généralement des initiatives ouvertement non communalistes conduit donc plusieurs des leaders du parti, tels que G. M. Sayed et Abdullah Haroon, à se tourner vers la Ligue musulmane.

Quoiqu'on dise des bassesses et trahisons qui caractérisent la politique électorale de cette époque, la cause de la Ligue musulmane poursuit le mouvement pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay à bien des égards : cet engagement donne d'abord une cause commune aux musulmans éduqués et entend leur donner un unique représentant. La cause de la Ligue musulmane permet ensuite de maintenir la rhétorique des hommes politiques sindhis qui entendent œuvrer « pour la majorité » des Sindhis, c'est-à-dire pour

1 Par exemple, du 19 au 21 avril 1940 sont organisées à Karachi des « Pakistan Day Celebrations ».

2 Il s'agit de la mosquée Manzilgah à Sukkur, où ont lieu des émeutes entre hindous et musulmans en 1939. Voir Hamida Khuhro, « Masjid Manzilgah, 1939-40. Test Case for Hindu-Muslim Relations in Sind », *Modern Asian Studies*, vol. 32, n° 1, 1998, p. 49-89.

3 Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, 1994, p. 113.

les musulmans. Soulevons ici un point qui vient complexifier ce récit : en 1942 et 1943, la Ligue musulmane maintient sa position loyaliste vis-à-vis de l'empire britannique, alors qu'une insurrection fait rage dans les campagnes sindhies. Elle est menée par les Hurs, qui obéissent fidèlement à leur maître spirituel, Pir Pagaro. Aujourd'hui surnommé Sureh Badshah, Pir Sibghatullah Shah II (qui détient alors le titre de Pir Pagaro) est admiré par les nationalistes sindhis comme un leader de la résistance, exécuté par les Britanniques pour avoir instigué la rébellion. Mais rien dans les documents que nous avons consultés n'exprimait, de la part des leaders politiques ou des intellectuels, de préoccupation particulière à l'égard des Hurs, pourtant d'autres musulmans sindhis sévèrement réprimés par l'État colonial grâce au Criminal Tribes Act. Le seul ouvrage approfondi portant sur cette révolte se contente d'examiner les archives coloniales, mais ne s'engage pas dans une histoire orale ou subalterniste.¹ Un des rares ouvrages dédiés au nationalisme sindhi, écrit par un militant, fait de cette révolte un épisode dans le combat des Sindhis pour leur indépendance.² Mais un véritable travail de recherche reste à faire pour évaluer la dimension ethnique de cette rébellion et pour mieux comprendre les positionnements des élites musulmanes face à ces événements.³

Malgré ce manque important dans l'histoire du Sindh, nous pouvons souligner à propos des nouvelles élites musulmanes du Sindh un point qui nous intéresse tout particulièrement au regard de notre intérêt pour le nationalisme sindhi : le projet d'un État séparé pour les musulmans qui rassembleraient les provinces du nord-ouest de l'Inde permet à cette génération de musulmans sindhis de poursuivre leur projection du Sindh comme entité politique et culturelle autour de la vallée de l'Indus. C'est sans doute G. M. Sayed, encore une fois, qui représente ce sentiment de la manière la plus exemplaire. En vue de la session annuelle de la All-India Muslim League se tenant du 24 au 26 décembre 1943 à Karachi, G. M. Sayed, président la Ligue musulmane du Sindh et à la tête du comité de réception, envoie quelques mois auparavant le brouillon de son discours à plusieurs personnalités littéraires et politiques. Il affirme clairement qu'il conçoit le Sindh comme point d'ancrage central pour le futur Pakistan indépendant, d'un point de vue géographique mais aussi spirituel et culturel :

-
- 1 Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
 - 2 Zulfiqar Shah, *Beyond Federalism: A Sociopolitical Treatise on Sindhi Nationalism in India (1843-1947) and Pakistan (1947-2012)*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2013.
 - 3 C'est aussi l'appel que formule Abdul Haque Chang, qui a consacré un mémoire de master à cette question. Abdul Haque Chang, *The Issue of Hur Representation in the Historiography of Sindh*, Mémoire de master, University of Texas at Austin, Austin, 2010.

II. Principaux traits et particularités de la province du Sind :

- possède sa propre civilisation depuis cinq mille ans, par exemple Mohen-jo-Daro
- possède très peu en commun avec le Sud de l'Inde, c'est-à-dire l'Inde hindoue depuis cinq mille ans, étant plus connecté avec le Moyen-Orient
- a été la porte d'entrée de l'islam en Inde
- a été un centre de connaissance spirituelle
- considérant ses particularités et sa situation favorable, le Sind peut très bien être le centre du Pakistan en Inde et un maillon le reliant aux autres pays musulmans du monde.

III. La Terre de la vallée de l'Indus, c'est-à-dire le Sindhu Desh, par contraste avec le Hindu Desh [pays hindou], peut très bien être constitué en tant que base du Pakistan, c'est-à-dire l'État musulman de l'Inde, dont la formation est essentielle et inévitable.

IV. Passons maintenant à la présente grande guerre [Seconde Guerre mondiale]. Le monde entier traverse une telle transformation qu'un Nouvel Ordre naîtra forcément de ce chaos, et dans ce Nouvel Ordre du Monde, le Sind aura sa propre place et son propre rôle à jouer en diffusant un message spécial au monde fondé sur les enseignements inattaquables et indéracinables de l'islam qui ont pris un enracinement plus ferme ici grâce aux savants et aux saints de l'islam dans le Sind. La combinaison de l'Orient et de l'Occident et de leurs philosophies peut parfaitement être réalisée ici.¹

G. M. Sayed prononce publiquement ces idées dans son discours inaugural du 24 décembre 1943 :

« Je vous souhaite à tous la bienvenue dans le pays de Sindhu. Par Sindhu, je désigne la partie du continent asiatique qui est située sur les rives du fleuve Indus et ses affluents. Mais avec le passage du temps, ce que ce nom connote s'est réduit à une zone de plus en plus restreinte, jusqu'à nos jours où il ne désigne plus que la terre irriguée par la dernière portion de ce grand fleuve. Aujourd'hui, pleinement conscient de ce fait, nous nous orientons vers une soudure de ces différentes parties en un tout harmonieux et le nouveau nom qui est proposé, le Pakistan, connote cette même vieille terre de Sindhu... »²

Ces idées annoncent peut-être la future séparation de G. M. Sayed de la Ligue musulmane – point que nous aborderons dans le prochain chapitre (il n'est d'ailleurs pas le seul : son ami Shaikh Abdul Majid Sindhi se dissocie de la Ligue dès 1943, en raison d'un désaccord sur les intérêts du Sindh³). Mais G. M. Sayed est en 1943 l'un des membres et dirigeants les plus actifs de la province au sein de la Ligue musulmane, qui est en pleine ascension et jouit d'une puissance grandissante dans le Sindh. Toutefois, et c'est sans doute ce qui a fait la force de l'idée du Pakistan, on voit que G. M. Sayed investit le projet du

1 G. M. Sayed, brouillon de lettre à cinq personnalités sindhies (I. I. Kazi, A. H. Sindhi, Osmanally Ansari, Ali Muhammad Rashdi, A. K. Brohi), non datée (probablement écrite entre septembre et novembre 1943), Archive G. M. Sayed, dossier n°8, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 123.

3 *The Sind Political Who's Who*, op. cit.

Pakistan d'une projection centrée sur le Sindh qui n'est probablement pas celle de Jinnah ou des hommes politiques musulmans des United Provinces ou du Bengale. G. M. Sayed n'appelle pas à la fondation d'un « Pakistan sindhi », ¹ mais il apparaît que pour lui, l'unité politique de la région de l'Indus est une évidence, qui ne ferait que rétablir une situation ancestrale – qui remonterait à la civilisation de l'Indus. La distinction qu'il fait entre pays de l'Indus et pays hindou est la même que celle que faisait Muhammad Ayub Khuhro dans son pamphlet *Sufferings of Sind*, en s'appuyant sur les récits de voyageurs persans et arabes. Enfin, ce texte annonce également le rôle culturel et spirituel que G. M. Sayed souhaite voir le Sindh jouer par la diffusion d'une spiritualité universaliste et le rôle de pont entre Orient et Occident. ²

IV. Conclusion

Ainsi, au milieu des années 1940, les hommes politiques musulmans sindhis se rallient de plus en plus massivement à la Ligue musulmane tout en gardant le Sindh au cœur de leur engagement, de leurs préoccupations et de leurs ambitions. La demande pour la constitution du Pakistan dans les régions à majorité musulmane du nord-ouest de l'Inde britannique poursuit à bien des égards l'engagement d'une nouvelle élite musulmane sindhie en faveur de la séparation du Sindh de la présidence de Bombay. Non seulement il s'agit de la même catégorie de personnes, ces hommes musulmans qui les premiers dans le Sindh ont accès à une éducation sur le modèle britannique et peuvent ainsi prétendre aux postes administratifs de la fonction publique – que les hindous de caste *amil* occupaient presque intégralement jusque ici – et à d'autres professions urbaines – commerce, droit, médecine, enseignement et journalisme. Ces hommes rompent avec le mode de vie de leurs aînés mais, sans forcément choisir de vivre pleinement en ville, maintiennent généralement un pied dans chaque sphère.

-
- 1 D'après Ian Talbot, « alors que le départ des Britanniques est de plus en plus imminent, G. M. Sayed insistait de plus en plus sur le besoin d'un "Pakistan sindhi". » Ian Talbot, *Pakistan, op. cit.*, p. 80. L'idée que G. M. Sayed aurait investi le projet du Pakistan de son rêve d'un « grand Sindh » a été notée par d'autres : pour Oskar Verkaaik, « un nationalisme sindhi existait déjà avant l'introduction du nationalisme musulman à la fin des années 1930 et dans les années 1940. Ceci influença la notion du Pakistan de G.M. Syed lorsqu'il rejoignit la Ligue musulmane en 1938. Pour lui, le Pakistan était la restauration d'une entité historique-géographique, un Grand Sindh, qui avait existé par le passé sur les rives de l'Indus et de ses affluents. » Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *International Review of Social History*, vol. 49, n° S12, décembre 2004, p. 77.
 - 2 De manière plus générale, G. M. Sayed voit dans le Sindh le récipiendaire des enseignements de toutes les religions et le lieu où se réalise le dépassement des dichotomies telles que l'opposition entre Orient et Occident ou encore matérialisme et idéalisme.

Ces hommes sont surtout ceux qui les premiers formulent l'idée d'un Sindh comme nation, à savoir comme entité géographique, sociale, politique et culturelle qui s'est maintenue à travers l'histoire et qui possède un destin collectif justifiant l'adaptation des frontières administratives et politiques. Tandis que les récentes découvertes de Mohenjo-Daro permettent d'imaginer un distant passé à la province, les hommes politiques musulmans construisent l'image d'un Sindh avec ses propres traditions, sa culture, sa littérature, ses mœurs et son habillement, qu'ils opposent à ce qui caractérise pour eux la région de Bombay. Les hommes politiques sindhis de l'époque comprennent donc très bien qu'au sein du monde dans lequel ils vivent, l'unicité culturelle conditionne l'auto-détermination politique, et ce même à une échelle régionale à l'intérieur d'un empire colonial.

Or ce récit du Sindh n'aurait pu exister sans les politiques coloniales qui ont façonné ses deux piliers : l'unification territoriale et administrative et la fixation des frontières ; et la standardisation de la langue qui crée une communauté de l'écrit là où existaient un grand nombre de scripts spécialisés et conduit à la constitution de classiques. On peut étudier l'impact de la colonisation sur le Sindh et spéculer sur les transformations de la pensée politique au contact de l'exercice d'un pouvoir moderne colonial, mais il apparaît de manière certaine que le récit nationaliste sindhi n'aurait pu se construire sous la forme qu'il a connu sans ces deux effets majeurs de la colonisation britannique.

Chapitre 3

La consolidation du discours nationaliste par la classe moyenne émergente (1946-1972)

So what is the use of saying « We are Bengalis, or Sindhis, or Pathans, or Punjabis »? No, we are Muslims, Islam had taught us this. Here I think you will agree with me that whatever else you may be and whatever you are, you are Muslims. You belong to a nation now. You have now carved out a territory, vast territory, it is all yours. It does not belong to a Punjabi or a Sindhi, or a Pathan or a Bengali, it is yours. [...] Therefore, if you want to build up yourselves into a nation, for God's sake give up this provincialism.

Muhammad Ali Jinnah, Dacca, 21 mars 1948

The very idea of the civilization of Sindh, its language, freedom and its progress had completely evaporated from their minds.

G. M. Sayed, 1952¹

L'antagonisme entre ces deux citations représente de façon exemplaire les conceptions différentes de ce que doit être le Pakistan, ainsi que les tiraillements dont les citoyens des provinces minoritaires (c'est-à-dire des provinces autres que le Pendjab) sont l'objet dans les décennies qui suivent l'indépendance. Muhammad Ali Jinnah exprime ici l'espoir d'un Pakistan dont les habitants n'auraient d'autre appartenance que le fait d'être citoyens du même État et de la même nation, la nation pakistanaise. Celle-ci est dès lors distincte de la nation des musulmans d'Asie du Sud,² au nom de laquelle la demande de la

1 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, traduit par Egnert AZARIAH, Sehwan Sharif, Saeen Publishers, 1996, p. 48.

2 Farzana Shaikh souligne ainsi que, quelques années seulement après la partition, « the introduction of permits, passports and visas for Muslims seeking entry in the 1950s left few in any doubt that, whatever the claims of the new state, 'being Muslim' did not automatically translate into 'being Pakistani'. » Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 50.

création du Pakistan est formulée : Jinnah ne s'adresse maintenant plus à tous les musulmans d'Asie du Sud, mais seulement aux citoyens pakistanais.¹ Répondant aux demandes des Bengalis pour l'attribution d'un statut officiel à leur langue, Jinnah, en réitérant sa vision unificatrice d'un homme nouveau pakistanais, ne fait qu'attiser les braises. Sa conception normative et hiérarchique de la nation pakistanaise dépassant les cultures et identités provinciales ou régionales s'inscrit en parfaite opposition avec celle de G. M. Sayed, pour qui le Pakistan n'existe que par l'union volontaire de ses provinces, chacune fière de sa propre langue, histoire et culture. Alors que G. M. Sayed conçoit la nation comme un corps social historique, Jinnah entend faire table rase du passé avec une vision abstraite de la nation, allant jusqu'à dire que les citoyens pakistanais « n'avaient rien » avant l'obtention du Pakistan.² Le nationalisme officiel du Pakistan se constitue sur cette ligne ne reconnaissant d'appartenance identitaire qu'en l'islam et la langue ourdoue, avant d'être formalisé sous l'expression « idéologie du Pakistan » à la fin des années 1950 par Javed Iqbal, fils du poète et philosophe Muhammad Iqbal.³ G. M. Sayed, en déplorant dans cette courte phrase citée le manque de conscience des Sindhis de leur propre histoire et culture, annonce aussi le travail de réinvention culturelle mené dans les années 1950 et 1960 afin de « conscientiser les masses » et de résister à la conception unitaire de la nation pakistanaise.

Au moment de l'indépendance, la plupart des hommes politiques musulmans sindhis n'adoptent pas de position si claire d'un côté ou de l'autre. Comme nous l'avons souligné dans le précédent chapitre, leur discours comporte une fibre d'attachement identitaire sindhi qui est tissée à leur engagement pour la création du Pakistan, mais leur implication en politique constituant essentiellement un moyen de promouvoir leurs intérêts, ils ne souhaitent aucunement se mettre en porte-à-faux vis-à-vis des autorités centrales du Pakistan. Il s'agit par ailleurs d'une période marquée par l'espoir et l'enthousiasme que

1 Une part non négligeable des citoyens pakistanais est hindoue en 1948, mais cela n'empêche pas Jinnah de ne s'adresser qu'aux musulmans. Il existe également une contradiction entre la déclaration performative de Jinnah (« vous êtes maintenant une nation ») et ses encouragements à l'unité afin de construire la nation. Il déclare ainsi dans le même discours du 21 mars 1948 : « Tant que vous ne débarrasserez pas votre corps politique [*body politic*] de ce poison [le provincialisme], vous ne serez jamais capables de vous souder, de vous mouler, de vous galvaniser en une véritable nation. »

2 Dans ce même discours du 21 mars 1948, Jinnah illustre la nécessité de l'union entre tous les Pakistanais en prenant l'exemple américain : « Quand ils [les États-Unis] se sont débarrassés de la domination britannique, combien de nations y avait-il ? Il y avait de nombreuses races : Espagnols, Français, Allemands, Italiens, Anglais, Néerlandais et bien d'autres. [...] Mais notez bien que leurs nations étaient déjà en existence, et elles étaient de grandes nations, tandis que vous n'aviez rien. [...] en très peu de temps, ils résolurent leurs problèmes et détruisirent tout sectarisme [*sectionalism*], et furent capables de parler non plus en tant qu'Allemands ou Français ou Anglais ou Espagnol, mais en tant qu'Américains. »

3 Javed Iqbal, *Ideology of Pakistan*, 2^e éd., Karachi, Ferozsons, 1971.

suscite l'indépendance et la création du nouvel État – en dépit des massacres accompagnant les mouvements de population. Avec l'indépendance, les musulmans sindhis espèrent prendre totalement contrôle de leur province en étant débarrassés du joug colonial, ce qui leur permettrait de corriger la sur-représentation des hindous dans les sphères de pouvoir et de reprendre la main sur les terres hypothéquées auprès des *bania*. Mais l'indépendance entraîne en réalité des changements radicaux, profonds et inattendus dans la province du Sindh : afflux massif de réfugiés venus d'Inde, départ des hindous et sikhs à fort pouvoir économique, social et symbolique, et installation de la capitale fédérale à Karachi.

Dans ce contexte, la génération de musulmans sindhis que nous avons décrite au chapitre précédent voit son champ d'action progressivement restreint alors que l'espace démocratique se réduit dans la décennie qui suit l'indépendance. Ceci vient conforter dans leurs positions ceux qui dès 1946 émettent des critiques quant au projet du Pakistan. Par la suite, à partir de 1955, une nouvelle génération de Sindhis, qui se distingue par sa trajectoire sociale de la précédente et nourrit les rangs d'une classe moyenne naissante,¹ apporte sa pierre au discours et à l'imaginaire nationalistes par sa résistance contre l'arrangement constitutionnel du One Unit qui fusionne toutes les entités administratives du Pakistan occidental en une province unique. C'est enfin de cet environnement que naissent, alors que les premières élections législatives au suffrage universel sont organisées au Pakistan en 1970, des partis qui impriment durablement les lignes politiques dans le Sindh. Parmi ces partis figure le Jiye Sindh Mahaz de G. M. Sayed, qui se déclare pour la première fois ouvertement séparatiste.

Ce chapitre poursuit donc l'analyse socio-historique de la construction du discours nationaliste sindhi, guidé par la question suivante : dans le nouveau contexte du Pakistan indépendant, comment les Sindhis se redéfinissent-ils ? Afin de tenter d'y répondre, il s'agira en premier lieu de suivre ce que devient la première génération dans le contexte politique de l'après-indépendance et ce qu'elle transmet à la deuxième génération qui s'affirme dans la seconde moitié des années 1950. Nous nous pencherons sur les élites politiques sindhis, leur conflit avec le pouvoir central, et le rôle de G. M. Sayed en tant que pionnier de l'opposition. Deuxièmement, nous examinerons ce qui caractérise socialement cette

1 Alors que nous préférons parler de « nouvelles élites musulmanes » pour les années 1920, 1930 et 1940, nous préférons parler ici de « classe moyenne ». Le terme a été critiqué pour son caractère imprécis. Nous l'employons ici pour désigner les personnes qui, ayant reçu une éducation supérieure, sont candidats aux emplois urbains non-manuels, principalement mais pas uniquement gouvernementaux. Ce groupe correspond à ce que Hamza Alavi a nommé le « salariat » et les « professionnels ».

deuxième génération et comment elle consolide le discours nationaliste dont la première génération avait posé les fondements dès les années 1930. Nous nous intéresserons tout particulièrement aux écrivains ainsi qu'à un nouveau groupe mobilisable, les étudiants, qui entrent sur la scène politique et donnent une force populaire au discours nationaliste sindhi. Enfin, nous verrons la manière dont l'engagement de la classe moyenne sindhie provoque un retour des hommes politiques alors que la démocratie est rétablie, et comment, durant la période charnière de 1967-1972, un éventail de positions politiques se fixe dans plusieurs partis, chacun ayant un positionnement propre quant à l'architecture fédérale du Pakistan. Fruit du foisonnement politique des années 1960, ces partis marquent jusqu'à nos jours le paysage politique du Sindh.

I. Malaise de l'élite politique sindhie face aux institutions du nouvel État pakistanais

La première phase de politique parlementaire au Pakistan, souvent appelée « formative phase »,¹ est une période d'essai démocratique inachevé, que Ian Talbot n'a pas hésité à décrire comme la période de « destruction de la démocratie au Pakistan ».² L'Assemblée du Sindh vote le rattachement au Pakistan le 26 juin 1947.³ Les représentants élus, à l'assemblée constituante comme dans les assemblées provinciales, sont dans une position instable et soumis au bon vouloir des dirigeants centraux. Dans les premiers mois qui suivent l'indépendance, Muhammad Ali Jinnah, qui concentre en sa personne les deux plus hautes responsabilités du pays (gouverneur-général et président de l'assemblée constituante ; il est ainsi à la tête de l'exécutif et du parlement⁴), commence par prolonger l'application du *Government of India Act* de 1935, qu'il avait pourtant tant décrié, et par dissoudre le gouvernement du Dr Khan Sahib dans la province du nord-ouest.⁵ La volonté

1 Khalid B. Sayeed, *Pakistan: The Formative Phase*, Pakistan Publishing House, 1960.

2 Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History*, Hurst, 1998, p. 125-147.

3 Pour une histoire factuelle détaillée de la politique parlementaire dans le Sindh entre 1947 et 1977, voir l'important travail de Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2010. Nous nous appuyons largement sur cet ouvrage dans ce chapitre, ainsi que, pour cette section, sur la biographie de Muhammad Ayub Khuhro faite par sa fille, l'historienne Hamida Khuhro, *Mohammed Ayub Khuhro: A Life of Courage in Politics*, Lahore, Pakistan, Ferozsons, 1998.

4 Ceci est considéré par de nombreux commentateurs comme un précédent pour les futures restrictions imposées à l'espace démocratique. Voir notamment Ayesha Jalal, « Inheriting the Raj: Jinnah and the Governor-Generalship Issue », *Modern Asian Studies*, vol. 19, n° 1, 1985, p. 29-53.

5 Dr Khan Sahib (1882-1958), de son vrai nom Khan Abdul Jabbar Khan, est par trois fois Premier ministre de la province du nord-ouest dans les années 1930 et 1940, avant que l'assemblée qui l'a porté au pouvoir ne soit dissoute en 1947 par Muhammad Ali Jinnah car Dr Khan Sahib, élu sous l'étiquette du Parti du Congrès, ne prête pas serment au nouveau pays lors d'une cérémonie inaugurale. Après avoir été arrêté et emprisonné, Dr Khan Sahib réintègre les cercles politiques en 1954 puis devient en 1955 Premier ministre de la province du Pakistan occidental après la mise en place du One Unit.

des dirigeants fondateurs, Jinnah et Liaquat Ali Khan, d'établir un État indépendant stable, les conduit à écraser les dissensions et résistances plutôt qu'à les accommoder. Ils établissent ainsi un trait fondamental du fonctionnement de l'État pakistanais jusqu'à nos jours. Après l'indépendance en 1947, le champ d'action des dirigeants politiques du Sindh se restreint donc progressivement avant de s'éteindre avec le coup d'État du général Ayub Khan en 1958.

a. *La défection de G. M. Sayed avant même l'indépendance*

Si la Ligue musulmane parvient dans le Sindh à se maintenir au pouvoir de façon stable après 1942, elle connaît néanmoins de fortes dissensions internes, notamment entre le groupe de Ghulam Hussain Hidayatullah, chef de gouvernement, et le groupe de G. M. Sayed, à la tête du parti. Cette rivalité se développe sur plusieurs années : G. M. Sayed fait d'abord adopter, en juillet 1944, une résolution par la Ligue musulmane du Sindh qui désapprouve l'action gouvernementale. Puis en février 1945, il tente, avec quinze de ses partisans, de faire chuter le gouvernement de Ghulam Hussain Hidayatullah. Lors de la préparation des élections de 1946, cette opposition conduit à la défection de G. M. Sayed. Trois groupes se font face pour déterminer les nominations de dix candidats de la Ligue aux élections dans les diverses circonscriptions : celui de G. M. Sayed, celui de M. A. Khuhro, et celui de Ghulam Hussain.¹ G. M. Sayed ne parvient pas à placer tous ses candidats,² puis démissionne de ses fonctions au sein de la Ligue musulmane centrale, dont il est ensuite exclu. Il est aussi démis de son poste de président de la Ligue musulmane du Sindh. La défection de G. M. Sayed a des conséquences immédiates importantes pour la Ligue musulmane, puisqu'elle ne compterait alors plus que 48 500 membres, contre près de 300 000 en 1943-44.³

G. M. Sayed établit un nouveau parti, la Ligue progressiste (Progressive League⁴), avec laquelle il parvient à remporter quatre sièges en janvier 1946 et à former une coalition avec le parti du Congrès pour éviter que soit constitué un gouvernement de la Ligue

1 Il s'agit d'un groupe de *sayed* contre deux groupes de grands propriétaires terriens. Tanvir Ahmad Tahir fait remarquer que seul le Parti du Congrès présente des candidats de « classe moyenne ». Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 131.

2 Seuls trois des candidats de Sayed sont choisis par le Central Parliamentary Board de la Ligue musulmane. Notons également que les candidats de G. M. Sayed, à l'exception de deux (Shaikh Abdul Majid Sindhi et G. M. Bhurgri), sont tous des *sayed*.

3 Ian Talbot, *Provincial Politics and the Pakistan Movement: The Growth of Muslim League in North-West and North-East India, 1937-1947*, Oxford University Press, 1988, p. 110.

4 Le nom change selon les documents : il est parfois aussi appelé Sindh Progressive Muslim League. Une chose est sûre : il ne regroupe que des musulmans partisans de G. M. Sayed, c'est-à-dire un grand nombre de *sayed* et de *sajjada nashin*, ainsi que Shaikh Abdul Majid Sindhi et G. M. Bhurgri.

musulmane. Par conséquent, l'assemblée du Sindh reste bloquée pendant plusieurs mois, forçant le gouverneur du Sindh à convoquer de nouvelles élections en décembre 1946. La Ligue musulmane met tout en œuvre pour faire échouer G. M. Sayed, et courtise notamment ceux qui constituent ses principaux soutiens, les *sayed* et les responsables héréditaires de mausolées, les *sajjada nashin*.¹ Tanvir Ahmad Tahir écrit ainsi :

Le soutien le plus vital à la demande pour le Pakistan provenait des *Sajjada Nashins* [...] des mausolées, qui cherchaient depuis longtemps un moyen d'exprimer leurs préoccupations religieuses dans l'arène politique. Dans le Sindh, ces *Pirs* et *Sajjada Nashins* étaient tant attirés par le mouvement du Pakistan que la majorité d'entre eux délaissèrent leur "mentor" G. M. Sayed lorsqu'il se disputa avec la Ligue musulmane car ils ne pouvaient se permettre d'être isolés alors qu'il était évident que le Sindh allait faire partie du Pakistan comme la Ligue le demandait. La Ligue était aussi très désireuse d'accueillir en son sein les propriétaires terriens qui étaient partis avec Sayed.²

C'est pourquoi G. M. Sayed, aux élections de décembre 1946, perd son propre siège, dans la circonscription de Dadu ; la victoire de son opposant est par la suite invalidée en 1949 pour cause de fraude, à la suite d'un procès.³ Si c'est un conflit de personnes pour le pouvoir qui conduit à l'éviction de G. M. Sayed, on ne saurait ignorer certains enjeux de fond. G. M. Sayed estime que seuls des hommes politiques réactionnaires sont retenus comme candidats de la Ligue, tandis que les « éléments progressistes » sont exclus.⁴ Mais sa sortie de la Ligue musulmane et ses manœuvres pour l'empêcher de garder les rênes du pouvoir dans le Sindh équivalent-elles à un rejet du projet du Pakistan ?

On trouve une réponse à cette question dans une lettre écrite par G. M. Sayed à un certain Najmuddin en octobre 1946, dans laquelle il explique son choix :

Vous savez sans doute que j'ai apporté mon humble contribution à la constitution de la Ligue musulmane moderne. Mais ma loyauté était commandée par les idéaux et non par un quelconque assemblage de personnages illustres ou éminents. Le leadership actuel de la Ligue s'écarte de ces idéaux, un par un. Le concept de *Hukumat-Allahia* [gouvernement divin] a été répudié lors de la convention des députés [*Legislators' convention*] qui s'est tenue à Delhi en avril dernier. Par sa résolution du 6 juin, la Ligue a accepté le Cabinet Mission Plan qui rejette le Pakistan, la théorie des deux nations a été rejetée [...] [N]ous sommes déterminés à ne jamais nous placer sous la domination de quiconque, que ce soit le Pakistanais punjabi ou l'hindou akhandi [opposé à toute division du sous-continent].

1 Ces derniers sont aussi souvent appelés *pir*, terme persan signifiant « vieux », utilisé pour désigner les maîtres soufis. C'est en réalité un abus de langage qui prête à confusion (fait couramment tant au Pakistan que dans les travaux universitaires à propos du soufisme) : tout *pir* n'est pas *sajjada nashin*, et tous les *sajjada nashin*, malgré la dévotion dont ils font l'objet, ne sont pas des *pir*.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 133-134.

3 Sind Government Gazette, 14 février 1949, décision reproduite dans G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, Karachi, Naeen Sindh Academy, 1995, p. 248-250.

4 Il le dénonce dès l'époque dans communiqué public. *Ibid.*, p. 34.

Néanmoins, je n'interfère pas avec la Ligue dans ses objectifs à l'échelle de l'Inde entière [*All India pursuits*]. [...] Je me concentre désormais uniquement sur ma propre Province, qui a été gravement blessée par un gouvernement corrompu, irresponsable et insensible [*unfeeling*] – le seul cadeau du Haut Commandement de la Ligue à cette Province. [...]

Je pense personnellement que nous devrions accorder à la Ligue la liberté totale de poursuivre ses politiques jusqu'à leur conclusion logique, à l'échelle du sous-continent. Quel qu'en soit le résultat, la responsabilité sera sienne. Seulement, en matière d'affaires provinciales internes, elle devrait concéder aux masses locales le droit de déterminer le type d'administration et le type d'administrateurs qu'elles aimeraient avoir.¹

Il apparaît ici clairement que G. M. Sayed n'est ni devenu soudainement un opposant au Pakistan, ni un partisan du Congrès, ni un farouche indépendantiste sindhi. Ce que d'aucuns ont exagéré en acte de trahison ou minimisé en simple conflit de personnes repose sur une profonde déception vis-à-vis du leadership de la Ligue musulmane centrale, mais aussi de la Ligue dans le Sindh – ces « zélotes de la Ligue » (« the League zealots ») que G. M. Sayed accuse d'avoir abandonné les idéaux et objectifs du parti. Mais si G. M. Sayed soutient encore ce projet (il regrette la coalition faite par Jinnah avec Nehru dans le cadre du Cabinet Mission Plan), l'idéal du Pakistan n'est pour lui acceptable que s'il ne compromet pas l'existence et le développement du Sindh. Ce n'est pas un projet à poursuivre de manière absolutiste, mais un objectif qui reste soumis à une exigence – que le Sindh profite de la création du Pakistan. Après la séparation de G. M. Sayed de la Ligue musulmane, celle-ci adopte d'ailleurs, le 9 avril 1946 à Delhi, une résolution qui prévoit la création d'un État souverain par l'amalgamation des provinces à majorité musulmane. C'est précisément ce projet que G. M. Sayed rejette, car il est contraire à l'esprit et à la lettre de la résolution de 1940 comme de la résolution de l'assemblée du Sindh de 1943 : ces textes envisagent en effet un Pakistan dont les entités constituantes (*constituent units*) seraient des « États souverains et indépendants » (*independent and sovereign states*).² Il est clair pour G. M. Sayed que le Sindh doit garder un droit de rétractation, une voie de sortie au cas où la province ne trouve plus son compte dans le projet du Pakistan.

G. M. Sayed reste en marge de la vie parlementaire du Sindh pendant plusieurs années à partir de 1947.³ Son différend avec Jinnah et la Ligue musulmane n'enlève rien à

1 Lettre de G. M. Sayed à Najmuddin, 14(?) octobre 1946, Archive G. M. Sayed, dossier n°15, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam. L'intégralité de la lettre est reproduite en langue originale en annexe.

2 Khadim Hussain Soomro, *The Path Not Taken: G.M. Sayed: Vision and Valour in Politics*, Sehwan Sharif, Sain Publishers, 2004, p. 131-132.

3 Le *Who's who* des personnalités politiques du Sindh, compilé par les autorités provinciales, n'indique aucune activité pour G. M. Sayed en 1947. *The Sind Political Who's Who*, 5^e éd., Karachi, Government Press, 1949.

son désir de s'impliquer dans la construction du nouveau pays, comme il le fait savoir par une lettre à Liaqat Ali Khan en septembre 1947. Ceci témoigne de l'enthousiasme que suscite l'indépendance, y compris chez les plus critiques de la Ligue musulmane. G. M. Sayed participe également à la vie publique à travers la publication de son quotidien *Qurbani* (sacrifice) puis rédige un ouvrage sur les dix années qu'il a passées à l'assemblée du Sindh, intitulé *Naeen Sindh lae jad-o-jahad*, ou Combat pour un nouveau Sindh. Les relations conflictuelles de G. M. Sayed avec la Ligue musulmane dès 1945 préfigurent les difficultés que connaît l'élite politique sindhie dans ses rapports avec le pouvoir central au lendemain de l'indépendance.

b. Impuissance et frustration de l'élite politique sindhie face à l'État central

Après l'indépendance, les figures politiques qui se partageaient le pouvoir dans le Sindh durant les années précédentes se maintiennent : Jinnah nomme Ghulam Hussain Hidayatullah gouverneur, tandis que Muhammad Ayub Khuhro prend la tête du gouvernement de la province. Il règne une grande instabilité parlementaire : entre août 1947 et décembre 1951, cinq personnes se succèdent au poste de ministre-en-chef du Sindh, puis la *governor's rule*, c'est-à-dire les pleins pouvoirs attribués au gouverneur (nommé et non élu), est appliquée jusqu'aux élections de 1953. Adeel Khan fait ainsi remarquer, non sans ironie :

Chaudri Muhammad Ali, l'un des dirigeants gouvernementaux les plus influents qui deviendra bientôt premier ministre du Pakistan, se plaint que « la politique du Sind est retournée à son vieux schéma de querelle entre les ministres et de loyautés changeant constamment entre les membres de l'assemblée. » Un certain degré d'impartialité [*fairmindedness*] de sa part lui aurait peut-être permis d'ajouter que le gouvernement du Pakistan lui-même avait adopté le vieux schéma colonial de la coercition, du contrôle et des tactiques impérieuses dans ses rapports avec les provinces.¹

En effet, c'est durant cette période, et en particulier durant le premier gouvernement Khuhro, que la tension s'accroît entre le leadership fédéral (Muhammad Ali Jinnah et Liaqat Ali Khan) et les dirigeants sindhis, alors qu'émergent des problèmes qui transforment radicalement la province et auxquels le Sindh fait toujours face de nos jours : immigration, répartition des eaux de l'Indus, accès aux ressources naturelles, allocation budgétaire fédérale, etc. Les hommes politiques sindhis sont pris de court par les événements et dominés par les dirigeants de la Ligue musulmane centrale, originaires des régions à

¹ Adeel Khan, *Politics of Identity: Ethnic Nationalism and the State in Pakistan*, SAGE, 2005, p. 141.

minorité musulmane faisant désormais partie de l'Inde. Ces derniers gèrent le Pakistan comme un ensemble unique et non comme un assemblage de provinces. Ils attendent par conséquent des élus provinciaux qu'ils se soumettent à la ligne politique imposée par le gouvernement central, tandis que les hommes politiques sindhis considèrent que le Pakistan n'aurait pu naître sans les provinces qui choisirent de s'unir pour le constituer. En l'espace de quelques années, ces changements et conflits transforment le sentiment d'attachement des hommes politiques sindhis à leur province en une véritable crainte de ne plus exister à force d'être progressivement marginalisés.¹

Les premières difficultés que rencontre M. A. Khuhro en tant que chef de gouvernement concernent l'afflux de réfugiés venus d'Inde, que l'on a vite appelé Mohajirs, en référence aux exilés de la Mecque ayant accompagné Muhammad à Médine durant l'Hégire.² Ces réfugiés, venus des provinces unies (United Province, aujourd'hui Uttar Pradesh), des provinces centrales (aujourd'hui Madhya Pradesh), ou encore de Hyderabad, dans le sud de l'Inde, parlent majoritairement ourdou. Ce sont des centaines de milliers de personnes qui déferlent dans le Sindh en l'espace de quelques mois : certains directement à Karachi, par bateau depuis Bombay, d'autres par le train via le poste de frontière de Khokhrapar à l'est ou, plus tardivement, depuis le Pendjab au nord (aujourd'hui encore, les villes suivant les lignes de chemin de fer, comme par exemple Khairpur et Sukkur au nord et Mirpur Khas à l'est, comptent un grand nombre de Mohajirs). Le gouvernement du Sindh fait des efforts pour les accueillir mais souhaite que la situation reste en son contrôle. Il limite par conséquent l'arrivée des migrants : en décembre 1947, tandis que le Pendjab a accueilli plus de quatre millions de personnes, le Sindh n'en a reçu que 244 000.³ Après avoir accepté d'ouvrir les portes à 500 000 réfugiés supplémentaires, Khuhro revient sur sa parole et annonce que le Sindh ne pourrait accueillir que 150 000 personnes dans la première moitié de 1948. Sarah Ansari note que les responsables sindhis changent d'attitude au cours des mois qui suivent la partition : cherchant d'abord à accueillir aussi bien que possible les

1 « The policies of political and administrative centralisation had far reaching impact on the attitude of the dominated ethnic elites. They found that they were not only deprived of their due place in the centre but were also not masters of their own provinces due to invariably diminishing provincial autonomy. The demand for full provincial autonomy was therefore raised in the early months of Pakistan by all the constituent units. » Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 150.

2 La partition du sous-continent indien est marquée d'importants échanges de populations accompagnés de massacres inter-religieux. La plupart de ces échanges se passent au Pendjab dans un bain de sang : 4,6 millions de musulmans auraient quitté le Pendjab oriental dans les trois premiers mois et demi suivant l'indépendance. Le Pakistan oriental reçoit quant à lui 700 000 personnes entre 1947 et 1951, principalement venues du Bihar et du Bengale occidental. Le nombre total de morts est estimé entre 200 000 et un million. Le recensement de 1951 compte 10 % de la population pakistanaise, soit 7 millions de personnes, comme réfugiés. Ian Talbot, *Pakistan*, op. cit., p. 101-106.

3 *Ibid.*, p. 106-111.

immigrants tout en limitant l'émigration, ils adoptent ensuite une position plus conciliante envers les hindous et sikhs décidant de partir et une position plus stricte vis-à-vis des autorités centrales sur le contrôle de l'afflux de réfugiés.¹ Contrairement au Pendjab, peu de violences ont lieu dans le Sindh dans les mois qui suivent la partition.² Mais en janvier 1948, des émeutes éclatent à Karachi lorsqu'un groupe de sikhs transitant par la ville est attaqué par des réfugiés, tuant deux-cents personnes. C'est à partir de ce moment que les non-musulmans prennent la route de l'Inde en plus grand nombre, et que les villes du Sindh se vident de leurs habitants hindous et sikhs, souvent éduqués et fortunés.³

Les résistances de Khuhro font de lui un obstacle pour le Premier ministre du Pakistan Liaquat Ali Khan et le gouverneur-général Jinnah. Malgré le soutien dont il jouit à l'assemblée et qu'il conserve durant les années suivantes, il est évincé fin avril 1948.⁴ Le gouvernement de Pir Illahi Bakhsh, qui le remplace, obéit sans broncher aux instructions venues d'en haut, et le Sindh ouvre ses portes aux réfugiés du Pendjab.⁵ Les conséquences démographiques sont drastiques pour le Sindh : alors qu'en 1941 la province comptait 4,8 millions d'habitants, ils sont plus de 6 millions en 1951, dont 11,2 % de réfugiés. Ces derniers sont sur-représentés à Karachi, où ils constituent 55 % de la population en 1951. La population du district de Karachi passe entre 1941 et 1951 de 435 000 habitants à 1 126 000.⁶ En plus des réfugiés légaux et officiellement comptabilisés, de nombreuses personnes entrent dans le Sindh sans se déclarer : en 1954, le gouvernement estime le flux mensuel de réfugiés illégaux passant par le poste de Khokhrapar à 2500 par mois.⁷

La question de la gestion des migrants est directement liée à plusieurs autres problèmes que les autorités sindhies doivent affronter. En premier lieu se trouvent les

1 Étant donné le rôle majeur joué par les non-musulmans dans l'économie du Sindh, les musulmans sindhis, malgré toute leur aversion pour le *bania*, redoutent leur départ et les conséquences qui s'ensuivraient. Des mesures sont prises pour essayer de ralentir le départ des hindous et sikhs, et d'éviter des violences entre les Mohajirs arrivant et les hindous et sikhs. Sarah Ansari, « Partition, Migration and Refugees: Response to the Arrival of Mohajirs in Sind During 1947-48 », dans D. A. Low et Howard Brasted (dir.), *Freedom, Trauma, Continuities. Northern India and Independence*, New Delhi, Sage, 1998, p. 95.

2 En septembre, un couvre-feu est mis en place « pour la première fois dans l'histoire du Sindh », en raison de quelques morts lors de violences. *Ibid.*, p. 94.

3 En février 1948, neuf parlementaires hindous prêtent serment au nouveau pays à l'assemblée du Sindh, qui comptait auparavant vingt membres non-musulmans.

4 Étant donné le climat délétère régnant entre les membres de l'assemblée, on ne sera pas surpris d'apprendre que c'est son ennemi politique de longue date, Ghulam Hussain Hidayatullah, qui, en tant que gouverneur du Sindh et sur ordre de Jinnah, démet Khuhro de ses fonctions, le 26 avril 1948, sous prétexte de faute grave dans l'exercice de celles-ci.

5 En août 1948, le Sindh accepte 200 000 réfugiés stationnés dans des camps au Pendjab.

6 Chiffres du recensement du Pakistan de 1951, consultables en ligne : <http://121.52.153.178:8080/xmlui/handle/123456789/14510> (consulté le 8 septembre 2016).

7 *Sind Legislative Assembly Debates*, 1954, First session, tenth list, p. 5.

difficultés de redistribution des propriétés laissées vacantes par les hindous et les sikhs. Les propriétaires terriens musulmans convoitent depuis longtemps les terres accaparées par les hindous durant la colonisation, et n'hésitent pas à en prendre possession dès 1947. Parmi les hommes politiques sindhis, les plus progressistes souhaitent voir ces terres attribuées aux *hari*, ou paysans sans terres, une demande portée notamment par le Sind Hari Party. Mais les autorités centrales ne l'entendent pas ainsi : elles exigent que les propriétés laissées vacantes (*evacuee property*) soient redistribuées aux Mohajirs, qui ont bien souvent tout laissé derrière eux et subi une traversée traumatisante. Khuhro s'écharpe aussi avec Liaquat Ali Khan sur ce point, tandis que les journaux pro-réfugiés tels que *Dawn* déplorent la mauvaise gestion tant des flux migratoires que de la redistribution des propriétés abandonnées. L'élite politique sindhie condamne fermement les attaques commises par des réfugiés contre des non-musulmans, et montre peu de sympathie, contrairement aux autorités centrales, vis-à-vis du « cassage de cadenas » (*lock breaking*), lorsque des réfugiés occupent des propriétés laissées vacantes par des hindous et des sikhs partis pour l'Inde.¹

Afin de court-circuiter le gouvernement du Sindh dans la gestion de la ville de Karachi, les autorités centrales décident de séparer administrativement la ville du reste de la province. Les membres de l'assemblée du Sindh se soulèvent avec véhémence contre ce projet. Le 8 février 1948, le conseil de la Ligue musulmane du Sindh rédige une résolution votée unanimement à l'assemblée deux jours plus tard :

Karachi ne doit pas être remis à l'administration centrale, quel qu'en soit le coût. Le Conseil exige du chef de l'assemblée et ses collègues ministres de faire prendre conscience [*bring home*] au Gouvernement du Pakistan qu'une telle décision ne handicaperait pas seulement le Sindh économiquement et politiquement mais constituerait une infraction flagrante à la Résolution du Pakistan adoptée par la Ligue musulmane [*All India Muslim League*], en 1940, qui insistait sur la souveraineté et l'intégrité territoriale des éléments [*units*] autonomes constituant le Pakistan, sans parler de la violence que cela infligerait aux sentiments loyaux et patriotiques du peuple de la province envers leur propre État indépendant du Pakistan.²

Malgré leur colère, les hommes politiques sindhis sont incapables d'imposer leur conception de l'État fédéral que doit être le Pakistan face à un pouvoir central qui n'entend pas voir sa capacité d'action limitée. Ils sont contraints d'accepter, en se résignant, leur impuissance. Une fois Khuhro mis de côté, l'assemblée constituante du Pakistan adopte en mai 1948 une résolution pour autoriser l'action future du gouvernement central : le

1 Tahir Hasnain Naqvi, « The Politics of Commensuration: The Violence of Partition and the Making of the Pakistani State », *Journal of Historical Sociology*, vol. 20, n° 1-2, 1 mars 2007, p. 61.

2 Cité dans Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, *op. cit.*, p. 176-177.

découpage de Karachi pour la constitution d'une capitale fédérale. Par un décret (*executive order*) du 23 juillet 1948, le gouvernement fédéral acquiert une zone de plus de 146 000 hectares, bien plus vaste que les limites de la ville. Pour Tanvir Ahmad Tahir, « ce fait laisse entendre que le but de la séparation de Karachi était de fournir un territoire suffisamment grand pour que les Mohajirs puissent s'y concentrer. »¹

La séparation de Karachi a des conséquences budgétaires immédiates pour la province du Sindh : non seulement la province est amputée de sa capitale, où la population sindhie est sur le point d'être minoritaire, mais elle perd aussi le contrôle de son principal centre commercial et des recettes fiscales qui en résultent.² Le gouvernement du Sindh estime la perte globale entre 600 et 800 millions de roupies.³ La commission chargée d'établir le montant de la compensation due à la province du Sindh n'a toujours pas, en 1953, défini de principes pour juger de la valeur des biens appropriés par le gouvernement central et de la perte de recettes fiscales. A cette date, le gouvernement du Sindh dit n'avoir reçu que 20 millions de roupies,⁴ et ce malgré le passage à l'unanimité par l'assemblée provinciale d'une résolution exigeant le paiement d'une compensation.⁵ Ceci s'ajoute pour la province du Sindh à un certain nombre d'autres dépenses non-remboursées, ou seulement partiellement, par le gouvernement central. Par exemple, la construction en 1947 par le gouvernement provincial de bâtiments destinés à héberger le gouvernement central coûte plus de 12,7 millions de roupies. Six ans plus tard, en 1953, la question du remboursement de ces frais est soulevée à l'assemblée du Sindh et il apparaît que le gouvernement central doit encore 2,7 millions à la province pour ces frais de construction.⁶ De manière plus générale, la question de la gestion des dépenses se mêle à celle de l'accueil des réfugiés et de leur assimilation : ainsi, en 1953, un représentant de l'assemblée du Sindh demande que le gouvernement central assume une partie des coûts de fonctionnement d'une école d'ingénieurs (*engineering college*) située à Karachi, au prétexte que celle-ci ne forme pas uniquement des étudiants sindhis mais aussi des réfugiés non-sindhis.⁷

1 *Ibid.*, p. 183.

2 Ceci s'ajoute au fait que le gouvernement central s'était approprié les recettes de la taxe sur les ventes, une décision temporaire reconduite périodiquement avant d'être entérinée en 1952.

3 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, *op. cit.*, p. 183.

4 *Sind Legislative Assembly Debates*, 1953, First session, fourth list, p. 1.

5 Résolution adoptée le 20 mars 1951. Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, *op. cit.*, p. 241.

6 *Sind Legislative Assembly Debates*, 1953, First session, second list, p. 9-10.

7 *Sind Legislative Assembly Debates*, 1953, First session, third list, p. 10.

Le mécontentement des hommes politiques sindhis est enfin nourri par la politique linguistique du gouvernement central. En février 1948, Liaqat Ali Khan déclare l'ourdou comme seule langue nationale, provoquant une réaction immédiate des Bengalis et des Sindhis.¹ Le sindhi perd le statut de langue officielle dont il jouissait depuis 1852. L'Université du Sindh, tout juste créée, se voit contrainte de déménager à Hyderabad, tandis que par la suite, à l'Université de Karachi (établie en 1952), le sindhi en tant que langue d'examen est constamment remis en question, notamment en 1957-58, lorsqu'il est interdit aux étudiants de passer leurs épreuves en cette langue.² L'insistance des élites dirigeantes du Pakistan sur l'ourdou comme unique langue nationale révèle la conception unitaire de la nation et de l'État qui les guide.³ Pour les hommes politiques sindhis, c'est plutôt le symptôme d'une « mentalité conquérante » et d'un sentiment de supériorité culturelle partagés par les Mohajirs. Bien des Mohajirs estiment qu'ils sont ceux qui, ayant choisi la route de l'exil vers une nouvelle patrie, se sont le plus sacrifiés pour la fondation du nouvel État, et ont donc autant droit d'en faire partie que les autres.⁴ Mais les Sindhis insistent sur le mépris qu'ils ressentent à leur égard de la part des Mohajirs ourdouphones, qui se pensent les héritiers de la noblesse de cour de l'empire moghol et à ce titre les seuls détenteurs de la culture et civilisation musulmane d'Asie du Sud. G. M. Sayed, dans ses écrits ultérieurs dans lesquels il attaque violemment les fondateurs du Pakistan, rappelle une remarque humiliante attribuée à Liaqat Ali Khan qui aurait décrit le Sindh comme « la nation qui élève des ânes et des chameaux », une remarque blessant « la fierté nationale des Sindhis ».⁵

-
- 1 Liaqat ne fait alors que confirmer ce qui se faisait *de facto* : Alyssa Ayres note qu'une association s'était constituée au Pakistan oriental dès octobre 1947 pour protester contre l'impression des timbres et documents officiels en ourdou uniquement. La première manifestation a lieu à Dhaka le 5 décembre 1947. Alyssa Ayres, *Speaking Like a State: Language and Nationalism in Pakistan*, Cambridge University Press, 2009, p. 42. En février 1948, l'Assemblée constituante table une motion proposant l'utilisation du bengali de manière égale à l'ourdou, mais cette motion est rejetée par Liaqat Ali Khan, qui déclare : « Le Pakistan a été créé sur la base de la revendication de cent millions de Musulmans de ce sous-continent et la langue de cent millions de Musulmans est l'ourdou. [...] Il est nécessaire pour une nation d'avoir une langue et cette langue ne peut être que l'ourdou et aucune autre langue. » Cité dans Ian Talbot, *Pakistan, op. cit.*, p. 26. Ian Talbot n'hésite pas à affirmer que « les tentatives de renforcement de l'ourdou dans le cadre de l'entreprise de construction nationale se sont révélées contre-productives comme cela a été démontré au Bengale occidental. »
 - 2 Tariq Rahman, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », *Asian Survey*, vol. 35, n° 11, 1995, p. 1009-1010.
 - 3 Dans les termes d'Alyssa Ayres, « L'émergence de l'ourdou comme langue nationale du Pakistan n'était ni évidente ni naturelle. Le fait qu'il le soit devenu témoigne du triomphe d'une vision particulière de la nation en tant que territoire, peuple et langue au singulier. Le choix d'une langue comme langue nationale pour ce grand territoire ne cadrerait ni avec l'histoire administrative des langues sous les Britanniques, ni avec celle des empires moghole et sikh, ni enfin avec les histoires plus anciennes encore des usages cosmopolites et vernaculaires dans le sous-continent. » Alyssa Ayres, *Speaking Like a State, op. cit.*, p. 16.
 - 4 La douleur de la migration deviendra un motif important dans l'imaginaire identitaire mohajir à partir de la fin des années 1970. Oskar Verkaaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
 - 5 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message, op. cit.*, p. 48.

Ainsi, dès les premiers mois suivant l'indépendance du Pakistan, les hommes politiques sindhis « sont de plus en plus dubitatifs quant au bénéfice que retirerait le Sindh de la création du Pakistan ».¹ Cette tendance s'approfondit dans les années qui suivent en s'étendant notamment au secteur industriel : de nombreux sindhis ne mettent à dénoncer une forme de « colonialisme intérieur », dans lequel le Sindh ne sert que de source d'extraction de richesses.² La forte tension qui existe entre l'élite politique du Sindh et les dirigeants du gouvernement central révèle à quel point ni les uns ni les autres n'ont envisagé concrètement ce qu'impliquerait la création du Pakistan, l'arrivée massive des Mohajirs dans le Sindh et les transformations démographiques qui en résulteraient, et à quel point leur propre position dans l'équilibre du pouvoir en serait affecté.

c. *Tentatives de constitution de partis d'opposition*

Alors que les représentants élus du Sindh voient leur marge d'action sans cesse réduite par le pouvoir central, d'autres essaient de constituer des partis d'opposition en vue de conquérir le pouvoir par les urnes. On y trouve deux grandes tendances, qui parfois se mêlent : l'une, de gauche, porte la voix socialiste et communiste ; l'autre, menée notamment par des hommes politiques non-pendjabis, défend une vision du Pakistan fondée sur les « nationalités » ou groupes ethniques, et le respect de leurs cultures et de leurs langues.

Dans le Sindh, la première tendance est avant tout représentée par Hyder Bakhsh Jatoi (1901-1970), leader du mouvement paysan Sindh Hari Committee.³ C'est paradoxalement par un groupe composé en majorité de propriétaires terriens qu'est fondé le Sindh Hari Committee en 1930 à Mirpurkhas, avec pour but affiché l'objectif d'améliorer le sort des paysans sans terre (*hari*). Le combat du Sindh Hari Committee entend donner des droits aux cultivateurs sur la terre qu'ils cultivent, dans le contexte particulièrement inégalitaire du Sindh. L'histoire du Sindh fournit un précédent symboliquement fort pour

1 Sarah Ansari, « Partition, Migration and Refugees: Response to the Arrival of Mohajirs in Sind During 1947-48 », *op. cit.*, p. 95.

2 L'idée du « colonialisme intérieur » a été utilisée pour expliquer la sécession du Pakistan oriental, mais elle est aussi appliquée aux autres « nationalités ». Voir par exemple Mehtab Ali Shah, *The Foreign Policy of Pakistan: Ethnic Impacts on Diplomacy 1971-1994*, I.B.Tauris, 1997, p. 76.

3 Le mouvement paysan est le mouvement de gauche dans lequel les Sindhis sont le plus présents. Comme nous le verrons plus en détail par la suite, les organisations communistes sont dominées dans le Sindh par les Mohajirs. Des communistes, y compris mohajirs (comme Hassan Nasar), prennent d'ailleurs part au Sindh Hari Committee. Parmi les grandes figures de gauche du Sindh, mentionnons, en plus de H. B. Jatoi, Abdul Qadir Nizamani, actif au sein du SHC, mais aussi Ibrahim Joyo, ami et compagnon de route de G. M. Sayed, ou encore Sobho Gianchandani. Ibrahim Joyo est renvoyé en 1946 après la publication d'un livre jugé trop controversé : Muhammad Ibrahim Joyo, *Save Sind. Save the Continent. From Feudal Lords, Capitalists and their Communalisms*, 2^e éd., Hyderabad, Creative Communications Sindh Democratic Party, 2000.

cette cause : la commune fondée au 18^e siècle dans le delta de l'Indus par le soufi Shah Inayat de Jhok en application du slogan « Jeko khere, so khae » (signifiant littéralement : celui qui cultive mange). Le SHC, dont le premier président est le parsi Jamshed Mehta, organise des manifestations à partir de 1937 (plusieurs centaines de paysans se rendent à l'assemblée du Sindh durant la première session) mais ne prend vraiment de l'ampleur que vers le milieu des années 1940, lorsque Hyder Bakhsh Jatoui en prend la tête. Communiste convaincu, H. B. Jatoui démissionne en 1945 de son poste de Deputy Collector pour prendre la présidence du SHC. Non seulement Jatoui donne une structure à l'organisation – avec l'adoption de statuts et la création de branches dans les villages¹ – mais il parvient surtout à faire en sorte que les représentants élus à l'assemblée provinciale soient contraints de prêter attention au sort des paysans. Grâce au travail de lobbying du SHC pour l'abolition du système *zamindari*, l'assemblée du Sindh forme à deux reprises, en 1944 et en 1947, des comités chargés de formuler des recommandations en vue de la rédaction d'une loi touchant à la répartition de la terre et au sort des paysans. Aucun des deux rapports produits par les comités ne propose des changements profonds dans la structure inégalitaire de la propriété foncière, mais ils sont tous deux accompagnés d'avis divergents (note of dissent) de certains de leurs membres. Dans le premier, c'est G. M. Sayed (qui faisait partie du groupe fondateur du SHC en 1930) qui se démarque en demandant l'abolition totale du système *zamindari*. Dans le second, la note de M. Masood, qui décrit en détails le sort des paysans sans terres et recommande l'abolition des systèmes *jagirdari* et *zamindari*, rend son auteur célèbre auprès des militants de gauche, bien qu'elle soit d'abord gardée secrète. En s'appuyant sur le rapport du second comité, l'assemblée du Sindh finit par débattre d'une loi relative aux droits des cultivateurs, qui est votée en 1950 (*Sind Tenancy Act*). L'adoption du *Sind Tenancy Act* n'est qu'un succès limité : les avancées que cette loi apporte restent en-deçà des attentes du Sindh Hari Committee, qui propose des amendements dès 1952 à une loi qu'il juge « pire qu'inutile » en son état.²

Au-delà de la représentation des intérêts des paysans du Sindh, le Sindh Hari Committee constitue pour Hyder Bakhsh Jatoui une plate-forme politique à part entière lui permettant de se prononcer publiquement sur des enjeux à l'échelle du Pakistan. Jatoui publie notamment une série d'argumentaires dans les années 1950 et 1960, dans lesquels il dénonce les infractions commises à l'encontre des règles démocratiques, l'imposition de

1 L. Jiskani, « The Hyder Bakhsh Jatoui Saga », *Grassroots*, vol. 3, n° 1, 1979, p. 83.

2 Sindh Hari Committee, « Haris' Petition of Rights. Amendments to the Sind Tenancy Act (As proposed by the Sind Hari Committee) », février 1952.

l'arrangement constitutionnel du One Unit, ou encore l'injuste redistribution des biens abandonnés par les hindous partis pour l'Inde.¹

Mais si le Sindh Hari Committee parvient à peser un poids dans les décisions politiques du Sindh à la fin des années 1940 et au début des années 1950 grâce au soutien populaire dont il jouit et au dévouement de ses dirigeants, l'organisation se heurte à de nouveaux obstacles lorsqu'elle tente sa chance dans la politique électorale. Dès septembre 1950, lorsque Hyder Bakhsh Jatoui souhaite se porter candidat à une élection partielle dans le district de Dadu, sa candidature est rejetée par l'administration, comme celle de tous les autres candidats à l'exception d'un seul.² Selon Hyder Bakhsh Jatoui, le rejet des candidatures est dû à l'influence exercée par Muhammad Ayub Khuhro pour favoriser son beau-frère, seul candidat autorisé à se présenter et élu sans opposition. Le rôle de groupe de pression du Sindh Hari Committee est donc toléré par les puissants du Sindh. Mais il n'est pas acceptable pour eux que les activités du Sindh Hari Committee leur coûte leurs postes et que cette voix acquiert la capacité de peser directement sur le processus législatif à l'assemblée. Cette question est d'une certaine manière réglée avec l'imposition du One Unit en 1955 puis de la mise en place de la dictature militaire en 1958, puisque le Sindh Hari Committee abandonne alors toute ambition électorale. Hyder Bakhsh Jatoui poursuit son engagement auprès des *hari* et s'implique particulièrement dans la lutte contre le One Unit.

L'autre tendance qui tente de constituer des partis d'opposition place l'accent sur la question du fédéralisme et s'oppose à la trop forte centralisation du pouvoir imposée par les autorités centrales, parfois en détournant l'esprit des textes. Au Pakistan occidental, deux figures charismatiques portent cette voix qui entend représenter les provinces « minoritaires » du Sindh et de la province du nord-ouest : G. M. Sayed dans le Sindh ; et, dans la province frontière du Nord-Ouest, Khan Abdul Ghaffar Khan, fondateur du mouvement de réforme sociale des *Khudai Khidmatgar*³ et élu à l'Assemblée centrale de l'Inde en 1946 sous l'étiquette du Parti du Congrès.⁴

1 Par exemple : Hyder Bakhsh Jatoui, *Democracy of Dictatorship in Pakistan?*, Hyderabad, Hyder Bakhsh Jatoui, 1955, vol.1-3 ; Hyder Bakhsh Jatoui, *Unjust Land Assessment Rates in Sind Districts*, Hyderabad, Hyder Bakhsh Jatoui, 1957 ; Hyder Bakhsh Jatoui, *Disposal of Gudu Barrage State Lands*, 2^e éd., Hyderabad, Hyder Bakhsh Jatoui, 1967.

2 Il dépose une plainte contre Abdul Latif Panhwar. Cf. Election Petition, 8 novembre 1950, Archive « Progressive movements in Pakistan », dossier n°181, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

3 Sur les Khudai Khidmatgar, voir notamment l'ouvrage de Mukulika Banerjee, *The Pathan Unarmed: Opposition & Memory in the North West Frontier*, James Currey Publishers, 2000.

4 Khan Abdul Ghaffar Khan, surnommé Bacha Khan, prête serment au Pakistan lorsqu'il devient membre de l'assemblée constituante, lors de la première session en 1948. En revanche, le gouvernement du Congrès dirigé par son frère, Dr Khan Sahib, est dissout en septembre 1947, après que celui-ci ne se rende pas à la

Comme nous l'avons vu, bien que G. M. Sayed échoue à l'élection de décembre 1946 en raison des manœuvres organisées pour empêcher sa victoire, il souhaite poursuivre son engagement politique. Ainsi dès 1948, il reprend son activité, d'abord par des réunions publiques dans le Sindh central, puis par la création en mai 1948, avec Abdul Ghaffar Khan, du premier parti d'opposition à la Ligue musulmane : la All-Pakistan People's Organization, ensuite renommée People's Organization of Pakistan.¹ Ce parti rassemble d'autres leaders politiques opposés à la politique de la Ligue musulmane, comme le prince Abdul Karim, frère cadet du Khan de Kalat au Baloutchistan. Dans la branche du Sindh, la Sindh People's Organization, on retrouve les compagnons de route de G. M. Sayed lors de sa défection de la Ligue musulmane : Shaikh Abdul Majid Sindhi, Rais G. M. Bhurgri, ou encore Kazi Faiz Muhammad. G. M. Sayed entame alors un tour du Sindh pour promouvoir le parti. Selon le « Who's Who » rédigé par le Gouvernement du Sindh :

Durant sa tournée [du Sindh] il insista auprès des Sindhis que le Gouvernement du Pakistan était en train d'amalgamer les districts de Sukkur et Nawabshah avec l'ouest du Pendjab et Larkana, Dadu et Jacobabad avec le Baloutchistan tandis que Hyderabad et le Tharpakar seraient fusionnés avec Karachi sous l'égide du Gouvernement Central. Il suggéra aux Sindhis de créer un front unifié afin de contrer ce plan du Gouvernement.

Fit un discours lors d'un meeting d'étudiants à Nawabshah où il défendit le Provincialisme. Pris part à l'agitation contre la séparation de Karachi.

Assista à un meeting de la Sind Provincial Hari Conference tenu à Sukkur, où il pris la parole dans une veine *anti-capitaliste* (*anti-capitalist strain*).²

Ceci lui vaut d'être arrêté le 18 juin 1948 et placé en résidence surveillée durant trois mois. D'autres membres de la People's Organization of Pakistan sont aussi arrêtés, dont Khan Abdul Ghaffar Khan, bien qu'il ait prêté serment au nouvel État du Pakistan lors de la première session de l'Assemblée constituante en février 1948.³ Ce rapport secret du gouvernement du Sindh indique aussi les liens qu'entretiennent G. M. Sayed et Shaikh Abdul Majid avec le Sindh Hari Committee. Durant sa tournée, G. M. Sayed se rend par exemple à une conférence paysanne à Rato Dero, près de Larkana, dans le nord du Sindh, le 30 mai 1948. Cette période est ainsi celle où le « début du mécontentement », comme

cérémonie pour prêter serment au nouveau pays.

1 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 232-233.

2 *The Sind Political Who's Who*, op. cit., p. 40. Cette publication secrète du gouvernement du Sindh rassemble des informations année par année sur les activités d'un certain nombre d'activistes politiques et de figures publiques considérées comme subversives. Dans les termes de la préface, qui parle d' « agitateurs » : « Cette publication est conçue pour servir d'ouvrage de référence fournissant des informations sur les plus importants politiciens et politico-criminels dans le Sind. »

3 Ces autres personnes arrêtées sont Khan Abdul Ghaffar Khan, Amir Ahmed Khan, Kazi Ataullah, Prince Abdul Karim, Muhammad Hussain Unka, Abdul Samad Achakzai. Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 232.

G. M. Sayed le prononce lui-même dans un discours, commence à se transformer en initiatives politiques.¹

La constitution de la People's Organization of Pakistan est une première tentative d'établissement d'un parti d'opposition capable de faire face à la Ligue musulmane, préfigurant la création future du National Awami Party de 1956.² La Ligue musulmane aurait pu devenir le parti occupant presque tout l'éventail politique au lendemain de l'indépendance, comme le parti du Congrès en Inde. Mais les dirigeants à la tête du Pakistan laissent le parti s'essouffler et se dissocier du gouvernement central, perdant ainsi, selon l'historienne Ayesha Jalal, « le seul véhicule potentiel liant le leadership central et la société aux niveaux local [municipal], du district, et provincial. »³ G. M. Sayed parvient ainsi à constituer un groupe parlementaire d'opposition à l'assemblée du Sindh après les élections de 1953, avec ses sept membres élus sous l'étiquette du Sindh People's Front (ou Sindh Awami Mahaz), rassemblement de quatre partis.⁴ Lorsqu'il présente la ligne de son groupe devant l'assemblée, G. M. Sayed affirme ses différences avec la Ligue musulmane :

Ce n'est pas par plaisir que nous nous sommes constitués en tant que parti d'opposition. Nos différences avec la Ligue musulmane, qui est présentement le parti au pouvoir, sont profondes. [...] Notre approche quant aux problèmes concernant l'unité, la prospérité et l'indépendance du Pakistan, concernant les relations avec les peuples à l'étranger, concernant la paix et les mouvements d'indépendance nationale à travers le monde, est, dans presque tous les cas, différente de celle de la Ligue musulmane.⁵

1 Ce discours est republié en 1984 par la revue *Sind Quarterly*. G. M. Sayed, « Sind - The Beginnings of Discontent and Disillusionments », *Sind Quarterly*, XII, n° 1, 1984, p. 6-9.

2 Et d'autres partis à portée provinciale, comme l'Ustaman Gal, fondé en 1955 à Karachi sous l'égide du prince Abdul Karim de Kalat. Paul Titus et Nina Swidler, « Knights, not Pawns: Ethnic Nationalism and Regional Dynamics in Post-Colonial Balochistan », dans Charles H. Kennedy, Kathleen McNeil, Carl Ernst et David Gilmartin (dir.), *Pakistan at the Millenium*, Karachi, Oxford University Press, 2003, p. 205.

3 Ayesha Jalal, *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence*, Cambridge University Press, 2007, p. 297. Cité dans Ian Talbot, *Pakistan*, op. cit., p. 130. Selon Talbot également, il y a eu une séparation entre le parti et le gouvernement dès 1948. Puis Liaquat a été assassiné alors qu'il entendait raviver ces liens. Ian Talbot : « The League's failure to evolve as an institutional pillar of the Pakistan state contrasts dramatically with the role played by Congress in Indian politics in the early post-independence era. » *Ibid.*, p. 129.

4 Ces quatre partis rassemblés sous le nom de Sindh Awami Mahaz sont : la Sindh People's Organization de G. M. Sayed ; la branche sindhie de l'Azad Pakistan Party, parti fondé en 1950 par Mian Iftikharuddin (homme politique punjabi de gauche, ministre de la réhabilitation des réfugiés après l'indépendance, qui quitte la Ligue musulmane en 1949 en raison de différends avec les membres étant de grands propriétaires terriens) ; le Sindh Hari Committee de Hyder Bakhsh Jatoui ; et la branche sindhie du parti du leader bengali Maulana Bhashani, le All-Pakistan Jinnah Awami Muslim League, créée en 1950 par Pir Illahi Bakhsh. Le Sindh Awami Mahaz remporte 7 sièges (sur 111) aux élections de 1953. Tanvir Ahmad Tahir fait toutefois remarquer que même au sein du Sindh Awami Mahaz, ce sont les candidats « féodaux », c'est-à-dire les grands propriétaires terriens, qui parviennent à se faire élire, tandis que d'autres grandes figures politiques se font battre, comme Shaikh Abdul Majid Sindhi, Hyder Bakhsh Jatoui, Sobho Gian Chandani et Kazi Faiz Muhammad. Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 256-262.

5 G. M. Sayed, « Statement of His Party's Policy Made Before the Sind Legislative Assembly », Archive G. M. Sayed, dossier n°20, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

Après avoir listé les problèmes qui méritent l'attention de l'Assemblée et proposé des solutions pour les régler, G. M. Sayed fait l'inventaire des droits auxquels les Sindhis peuvent prétendre en tant que « nationalité »¹ :

De plus, nous sommes de l'avis que le peuple du Sind (y compris la Zone Fédérale de Karachi) constitue une Nationalité distincte d'un point de vue historique, économique, linguistique et culturel, et en tant que tel, possède :

1. Le droit d'avoir une représentation égale à celle des autres nationalités dans les organes législatifs de l'État Fédéral du Pakistan.
2. Le droit de fournir les employés de l'administration de sa propre province.
3. Le droit proportionnel dans l'Administration Fédérale, y compris dans les forces armées.
4. Le droit exclusif d'appropriation et d'utilisation de toutes ses ressources naturelles, et de toutes leurs possibilités industrielles et commerciales.
5. Le droit d'utiliser la langue sindhie dans toutes les institutions de la Province, y compris dans les institutions administratives, législatives, judiciaires et éducatives.
6. Droit de la langue sindhie à un statut égal aux autres langues du Pakistan.
7. Le droit à une vie politique unique et compacte pour toutes les populations sindhiphones vivant dans des zones géographiquement contiguës, comme le Sind incluant Karachi Zone Fédérale, l'État de Khairpur, l'État de Lasbella, certaines parties de Bahawalpur, etc. et
8. Tous les autres droits politiques, économiques, culturels et autres auxquels un peuple formant une nationalité distincte a droit sur la base du principe reconnu universellement d'auto-détermination des nationalités.²

Ces demandes sont à la fois extrêmement exigeantes, et à la fois similaires à ce que demandent des partis politiques bengalis. Par rapport au reste de l'élite politique du Sindh, dont nous avons souligné l'exaspération face au peu de marge de manœuvre que leur laissent les dirigeants centraux, la différence majeure qui distingue G. M. Sayed est l'accent mis sur la culture, la langue et l'identité. Dès septembre 1953, c'est-à-dire quatre mois seulement après les élections, le gouvernement d'Abdus Sattar Pirzada est en difficulté et fait appel au groupe de G. M. Sayed pour obtenir son soutien à l'assemblée. Ce dernier profite de l'occasion pour soumettre ses idées au vote sous la forme d'un communiqué à transmettre au gouverneur du Sindh de la part de l'assemblée. Ce texte rappelle la contribution du Sindh au

1 L'emploi du terme « nationalité » rappelle la définition stalinienne de la nation. Si l'ouvrage de Staline sur la nation est populaire parmi les étudiants dans le Pakistan des années 1950 et 1960, et si la structure fédérale soviétique est souvent invoquée comme modèle, il n'est pas certain que ce soit avec cette référence en tête que G. M. Sayed emploie le terme. Comme d'autres hommes politiques du Sindh, il l'employait déjà avant l'indépendance du Pakistan. Pour un exemple de référence au modèle soviétique, voir la résolution passée par le Sindh Hari Committee le 31 mai 1948 : Muhammad Ibrahim Joyo, *The Betrayal, Sindh Bides The Day of Freedom: Essays, Articles and Correspondence, 1942-2005*, Hyderabad, Sindh, Sindhi Adeeban ji Sahkari Sangat, 2005, vol.1, p. 55-57.

2 *Ibid.*

mouvement pour la création du Pakistan, dénonce l'empiétement exercé par les autorités centrales sur l'autonomie du Sindh, déclare la séparation de Karachi illégale, et réitère les huit points susmentionnés. Malgré les réticences du Premier ministre Abdus Sattar Pirzada quant au mot de « nationalité » et quant aux reproches faits au gouvernement central, ce texte reçoit un vif soutien de la part des membres de l'assemblée, signe tant de l'adresse politique de G. M. Sayed (qui parvient à faire adopter ses positions bien que son groupe ne comporte plus que trois représentants, contre sept initialement) que du fort ressentiment des élites politiques sindhies vis-à-vis des politiques imposées par les autorités centrales, ainsi que de leur sensibilité à la question identitaire. Le Sindh Awami Mahaz s'établit en parti permanent à la fin du mois de septembre 1953. Shaikh Abdul Majid Sindhi en devient le président, tandis que Kazi Faiz Muhammad est élu secrétaire général.

De 1948 à 1953 se constituent ainsi des partis d'opposition dans le Sindh. Le Sindh Hari Committee se bat pour les droits des paysans sans terre et G. M. Sayed parvient à placer la question de l'autonomie du Sindh et de la défense de la culture et de la langue sindhies au cœur du débat parlementaire. Ces deux tendances, l'une de gauche, l'autre autonomiste, cherchent toutes deux à s'inscrire dans le champ politique à l'échelle du pays, en tissant des liens avec des organisations similaires dans d'autres provinces, ou en mettant en place directement des structures ayant vocation à exister dans tout le Pakistan, comme la People's Organization of Pakistan. Dans le Sindh, ces deux tendances se rejoignent sur la question du fédéralisme et du droit des provinces : pour G. M. Sayed comme pour Hyder Bakhsh Jatui, le Pakistan a été constitué par la volonté de provinces séparées qui chacune possèdent leur propre nationalité et identité. Les provinces ne doivent donc pas être remodelées par les autorités centrales et elles gardent leur droit à la sécession. Si les organisations défendant les droits des travailleurs et des paysans existaient avant la partition, la ligne autonomiste est quant à elle un phénomène nouveau qui naît d'une part du nouveau cadre fédéral du Pakistan et d'autre part de l'accaparement de pouvoirs et compétences par les autorités centrales au détriment des provinces.

d. One Unit et dictature militaire : la fermeture de l'arène politique provinciale

Les tentatives de constitution de partis d'oppositions espèrent instaurer un fonctionnement de la politique pakistanaise et de ses institutions qui reconnaisse l'existence d'une pluralité de groupes ethniques et qui accorde un véritable pouvoir aux provinces. Mais

la décision prise en 1954 de fusionner les provinces du Pakistan occidental en une province unique vient sonner le glas de ces efforts, car elle met un terme à la politique provinciale. Cette décision donne une forme constitutionnelle à la politique centralisatrice menée par le pouvoir fédéral depuis l'indépendance du Pakistan. Si l'assemblée constituante n'a jusqu'alors, à l'exception de grands principes, rien voté d'important, elle s'apprête à adopter prochainement, sous l'impulsion du Premier ministre Muhammad Ali Bogra, un texte gravant dans le marbre l'organisation fédérale du Pakistan, au détriment d'un Pakistan occidental unifié, idée défendue notamment par des hommes politiques pendjabis tels que Feroz Khan Noon, ministre-en-chef du Pendjab. Afin d'empêcher ceci, le gouverneur-général Ghulam Muhammad entreprend de forcer l'adoption d'une constitution différente qui met en place l'arrangement institutionnel du One Unit.

Dans un contexte de rivalité pour le pouvoir central entre la faction bengalie (Khwaja Nizamuddin, Fazlur Rahman, Muhammad Ali Bogra) et les hommes politiques pendjabis (Ghulam Muhammad, Iskander Mirza), le gouverneur-général Ghulam Muhammad déclare l'état d'urgence le 24 octobre 1954 et dissout le gouvernement et l'assemblée constituante.¹ Un nouveau gouvernement est formé avec le même Premier ministre Muhammad Ali Bogra – celui-ci a été nommé le 17 avril en remplacement de Khwaja Nizamuddin, remercié par le gouverneur-général² – tandis qu'une nouvelle assemblée constituante doit être élue par les assemblées provinciales. Le projet de fusion des provinces du Pakistan occidental en une, qui mûrit depuis plusieurs années³ afin d'empêcher aussi bien une domination des Bengalis au sommet de l'État qu'une coalition entre les « petites » provinces et le Bengale contre le Pendjab, doit ensuite être adopté par les assemblées provinciales, les États princiers et les zones tribales. Ce qui gagne le ralliement des leaders et représentants bengalis est le principe de parité entre les deux Pakistan, en vertu duquel non seulement le bengali est reconnu à égalité avec l'ourdou en tant que langue nationale, mais chaque province possède aussi un nombre égal de représentants élus.

1 Ian Talbot, *Pakistan*, *op. cit.*, p. 142.

2 Cet événement révèle, pour Hamida Khuhro, le véritable état des relations de pouvoir au Pakistan : « Le pouvoir était dans les mains d'un groupe de fonctionnaires haut-placés [*senior executives*] du Pendjab qui de leur statut de serviteurs publics étaient en fait devenus un cercle restreint de décideurs [*decision making inner circle*]. » Hamida Khuhro, *Mohammed Ayub Khuhro*, *op. cit.*, p. 404.

3 Selon Hamida Khuhro, l'idée est évoquée dès 1949, et le comité de travail de la Sind Provincial Muslim League vote une résolution en mars 1949 contre l'amalgamation des provinces du Pakistan occidental. *Ibid.*, p. 396. Au début de l'année 1954, un comité de travail de l'assemblée constituante, le Basic Principles Committee, rejette une proposition pour l'unification du Pakistan occidental par 18 voix contre 3. Cf. « Address of Mr. Pirzada Abdus Sattar at the Sind One Unit Convention held at Hyderabad on 9.3.1969. Sind's Case Against One Unit and for its Immediate Dissolution », p. 2, discours tapé, consulté en décembre 2013, G. M. Sayed Library, Jamshoro.

C'est parce que les politiciens bengalis espèrent que ce nouvel arrangement institutionnel offrira au Bengale une « autonomie maximale » qu'ils endossent le projet, et ce sont même paradoxalement des Bengalis, comme Bogra, qui en font une vive promotion.

Bien que l'historienne Hamida Khuhro affirme que le passage de cette résolution soit une simple formalité, puisque la mise en place du programme avait commencé bien avant que les assemblées s'en emparent,¹ le projet du One Unit rencontre tout de même de fortes résistances dans les provinces du Pakistan occidental. Pour de nombreux hommes politiques des « petites provinces », le projet les soumet plus encore au Pendjab. En effet, comme l'indique Katherine Adeney, si le One Unit est « nominalement multiculturel concernant la reconnaissance des droits linguistiques *entre* les deux Pakistan, [il] rest[e] intégrationniste *au sein* du Pakistan occidental. »² Au Baloutchistan, le gouvernement décide de déployer l'armée pour maintenir l'ordre par crainte de manifestations. Dans la province frontière du nord-ouest, l'opposition des Khudai Khidmatgar est en partie préemptée par la cooptation de Dr Khan Sahib – dont le gouvernement congressiste avait été dissout en 1947 – au sein du gouvernement central. Le 22 novembre 1954, le Premier ministre Bogra annonce que la nouvelle constitution sera adoptée le 25 décembre 1954 pour l'anniversaire de Muhammad Ali Jinnah et que le One Unit sera mis en place le 1^{er} janvier 1955. Puis, entre le 25 novembre et le 11 décembre 1954, une résolution en faveur du One Unit est passée par chaque assemblée ou instance législative – car la complexe structure fédérale du Pakistan occidental comprend alors plusieurs États princiers (Swat, Khairpur, Bahawalpur, Kalat), des zones tribales (les *Federally Administered Tribal Agencies* qui existent toujours), ainsi que des villes possédant une administration séparée (Karachi, Quetta).

Dans le Sindh, le projet est adopté par l'assemblée à l'issue de délicates manœuvres politiques. Mis en difficulté depuis mars 1954 par la pression exercée par Muhammad Ayub Khuhro et son groupe, le ministre-en-chef du Sindh, Abdus Sattar Pirzada,³ est démis de ses fonctions le 8 novembre 1954 par le gouverneur du Sindh et remplacé par Khuhro. Tout comme ce dernier avait été évincé en 1948 alors qu'il s'opposait à la séparation de Karachi de la province du Sindh, Abdus Sattar Pirzada, qui s'oppose publiquement au projet du One Unit lors d'une réunion du groupe parlementaire de la Ligue musulmane le 3 septembre

1 *Ibid.*, p. 415.

2 Katharine Adeney, *Federalism and Ethnic Conflict Regulation in India and Pakistan*, New York, Etats-Unis, Palgrave Macmillan, 2007, p. 103.

3 Abdus Sattar Pirzada, en qui le gouverneur-général Ghulam Muhammad avait confiance, est appelé par ce dernier à former un gouvernement au lendemain des élections de mai 1953, sans attendre que l'assemblée du Sindh l'élise.

1954,¹ est mis de côté. Pirzada est aussi gênant car il va plus loin et accepte de mettre à l'ordre du jour de l'assemblée, en date du 15 novembre, une résolution proposée par le Sindh Awami Mahaz de G. M. Sayed contre le projet du One Unit. Le gouvernement de Khuhro tente ensuite de faire taire l'opposition au projet, qui pourtant s'affirme fortement durant le mois de novembre 1954. G. M. Sayed est arrêté quatre jours après le renvoi d'Abdus Sattar Pirzada, tandis que le gouvernement suspend la publication de deux journaux sindhis, *Al-Wahid* et *Karwan*.² Dans l'ordre de détention de G. M. Sayed, il lui est reproché d'avoir « publiquement prêché que le Pakistan n'est pas une nation » et qu'une « section du peuple du Pakistan possède une nationalité autre que celle du Pakistan ». ³ Malgré ces difficultés, le Sindh Awami Mahaz et le Sindh Hari Committee continuent d'organiser des meetings publics dans le but de sensibiliser la population. Certains étudiants et ouvriers protestent également.⁴

Mais le 11 décembre 1954, Muhammad Ayub Khuhro, qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, avait joué un rôle de premier plan dans le mouvement pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay et sa constitution en tant que province séparée, soumet à la considération de l'assemblée provinciale une motion en faveur de l'établissement du One Unit et de la dissolution de la province du Sindh.⁵ Pour l'historienne Hamida Khuhro, ce choix, pour lequel Ayub Khuhro a été qualifié de traître par beaucoup, s'appuie sur ses précédentes tentatives de s'opposer au gouvernement central qui s'étaient soldées par sa disgrâce. Il préférerait cette fois imposer ses conditions de l'intérieur plutôt que de rester sur la touche.⁶ Des conditions portant sur l'accès aux emplois administratifs des Sindhis et sur la protection de la langue et de la culture sindhis, ainsi que des institutions culturelles, auraient été négociées préalablement entre Pir Ali Muhammad Rashdi et le Premier ministre du Pakistan Bogra. Mais au lieu de faire référence à ces conditions, le discours de Rashdi présentant la résolution soumise au vote le 11 décembre 1954 fait état du sentiment d'impuissance des politiciens sindhis face au gouvernement central :

1 Il s'agit ici du groupe parlementaire de l'assemblée constituante. Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 328.

2 *Ibid.*, p. 347.

3 Detention Order No. 3837/54-DS(P) émis par le ministère de l'Intérieur en date du 3 décembre 1954. Reproduit en annexes dans G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, op. cit.

4 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 350-351.

5 *Ibid.*, p. 352.

6 Hamida Khuhro, *Mohammed Ayub Khuhro*, op. cit., p. 414. Ces mêmes arguments m'ont été exposés par Hamida Khuhro lors d'un entretien en décembre 2013 à Karachi.

[...] nous, étant de petites provinces [*small units*] ne sommes pas assez puissants pour nous opposer à la force du gouvernement central [*the strong centre*]. [...] vous savez que tous ceux qui se sont opposés au projet du One Unit ont été mis derrière les barreaux et plusieurs d'entre eux ont été relevés de leurs fonctions [*dismissed*]. Par conséquent, je vous requiers de ne pas demander si cela doit avoir lieu ou ne doit pas avoir lieu [*leave aside the question whether it should be or should not be*]. Le One Unit sera formé que nous le souhaitions ou non.¹

C'est donc dans un climat de pression et d'intimidation que le projet du One Unit est adopté par une assemblée du Sindh réticente, à 98 voix contre 4,² alors que le lieu de la session parlementaire (exceptionnellement à Hyderabad) est encerclé par la police qui disperse également une manifestation d'étudiants. Le processus d'adoption du One Unit se poursuit, avec le passage en septembre 1955, par l'assemblée constituante, de l'*Establishment of West Pakistan Act*, puis de la première constitution du Pakistan, votée en février 1956.

La réforme des structures administratives qu'implique le One Unit entraîne d'importantes conséquences pour les provinces désormais dissoutes. L'état princier de Khairpur, la zone régie par le gouvernement du Sindh, et, plus tard, Karachi, font désormais partie de la province du Pakistan occidental, dont la capitale est située à Lahore, siège de l'assemblée législative.³ C'est notamment dans le domaine culturel et de l'éducation que le Sindh se trouve particulièrement lésé. Les gouvernements précédents du Sindh, et notamment celui d'Abdus Sattar Pirzada, avant la révocation de ce dernier en novembre 1954, mettent en place un certain nombre de mesures éducatives et culturelles, qui sont ensuite soit abandonnées soit privées de fonds. Par exemple, le Sindh Primary Education Act de 1947 (qui permet la création progressive d'écoles primaires) est mis de côté lorsque le gouvernement du Pakistan occidental abandonne en 1957 le programme d'imposition de l'école primaire obligatoire.⁴ G. M. Sayed, dans un ouvrage paru à la fin de sa vie, dresse une

1 Débats de l'assemblée du Sindh, Vol. III, livre I, p. 55-6, cité dans Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 354.

2 Ghulam Mustafa Bhurgri, Abdul Hamid Jatoi, Pir Illahi Bakhsh and Sheikh Khurshid Ahmad sont les quatre parlementaires ayant osé voter contre. Le leader de l'opposition, G. M. Sayed, était alors détenu par la police.

3 Le Sindh n'est plus constitué que de divisions administratives du Pakistan occidental. Les frontières de la province sont modifiées : le territoire fédéral de Karachi est fusionné en 1961 avec l'état de Las Bela au Baloutchistan pour former la division Karachi-Bela.

4 A la suite de quoi les 15 *talukas* non encore couverts par le programme sont laissés sans écoles. Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh: Past and Present*, Jamshoro, Institute of Sindhology, University of Sind, 1987, p. 318. Habibullah Siddiqui parle d'une véritable « destruction de l'éducation primaire » avec le One Unit, destruction qui se poursuit en 1962 avec la West Pakistan Primary Education Ordinance, texte venant remplacer le Sindh Primary Education Act de 1947. Habibullah Siddiqui déplore de manière générale que de grands pédagogues et intellectuels sindhis, tels que I. I. Kazi, N. A. Baloch, U. M. Daudpota, Sayed Ghulam Mustafa Shah, soient désormais soumis aux orientations venant de Lahore. Selon lui, tout ceci entraîne un désintérêt des enseignants pour leur travail : « Les enseignants et administrateurs se mirent à négliger les standards traditionnels d'exigence [*traditional standards of output*] et les pratiques jusque là

liste des dommages fait au Sindh par le One Unit à court et à moyen terme.¹ Il affirme ainsi que les institutions culturelles créées avec l'aval et le soutien du gouvernement provincial, telles que le Sindhi Adabi Board, ou encore le Shah Latif Cultural Center, se retrouvent placées sous contrôle bureaucratique et voient leurs dotations réduites.² Aussi tard qu'en juin 1955, l'assemblée du Sindh, bien après qu'elle a voté la dissolution de sa propre province, établit un Conseil pour l'avancement culturel du Sindh (*Sindh Cultural Advancement Board*) chargé de gérer ces deux institutions, ainsi qu'une bibliothèque, un musée et une galerie d'art. D'après Tahir, les auteurs de ce texte savent pertinemment que cet organisme ne sera pas créé, mais cherchent juste à apaiser le ressentiment de l'élite politique et intellectuelle sindhie.³ En matière linguistique, la priorité donnée à l'ourdou est renforcée avec le One Unit : en 1957-58, l'Université de Karachi empêche les étudiants de rédiger leurs examens en sindhi.⁴ Le Sindh voit ses moyens réduits dans d'autres domaines : toujours selon G. M. Sayed, le gouvernement de Pirzada avait alloué un budget de 3,3 millions de roupies pour le développement de la région désertique du Kohistan, mais cette somme est ensuite attribuée à d'autres postes budgétaires. De manière générale, l'excédent budgétaire du Sindh alimente désormais le budget du Pakistan occidental, tandis que la dette du Pendjab est mutualisée à l'échelle de toute la nouvelle province. A moyen terme, le One Unit ne fait que renforcer les griefs que les Sindhis nourrissaient déjà auparavant : la disparition des frontières provinciales facilite l'immigration dans le Sindh et l'attribution des emplois à des non-Sindhis ; de nouvelles terres cultivables sont distribuées à des officiers en retraite pendjabis après la construction des barrages de Kotri (1955) et Guddu (1962)⁵ ; enfin, de nouveaux barrages sont construits sur les affluents de l'Indus en violation de l'accord de 1945 entre le Sindh et le Pendjab, tandis que les quotas de répartition des eaux ne sont pas

employées. Ils semblaient plus ignorants, inquiets [*apprehensive*] et critiques des organisations [*arrangements*], des politiques et des changements structurels. »

1 G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court, op. cit.*, p. 67.

2 Abdus Sattar Pirzada le déplore également dans un discours de mars 1969 : « Our literary aspect, aspect, (sic) culture and language, which were similarly promised by the sponsors of the one unit not to suffer, have been put ub the background. We had started Shah Lateef Cultural Centre with particular objectives, but these objectives have been given a go by. This project has been converted into an officially controlled organisation with only buildings, which serve as Camping grounds for the officials. » Cf. « Address of Mr. Pirzada Abdus Sattar at the Sind One Unit Convention held at Hyderabad on 9.3.1969. Sind's Case Against One Unit and for its Immediate Dissolution », p. 8, discours tapé, consulté en décembre 2013, G. M. Sayed Library, Jamshoro.

3 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977, op. cit.*, p. 361.

4 Tariq Rahman, *Language and Politics in Pakistan*, Oxford University Press, 1996, p. 114-115.

5 Plus de quatre-cent-mille hectares de terres agricoles leur ont été distribuées et 40 % des terres agricoles du Sindh sont détenues par des non-Sindhis.

respectés, notamment après la création de l'Autorité de développement des eaux et de l'énergie (Water and Power Development Authority, WAPDA) en 1958.¹

Malgré son approbation par les assemblées législatives provinciales, il apparaît rapidement que le One Unit reste impopulaire parmi l'élite politique du Pakistan occidental. Lors des élections de janvier 1956 à l'assemblée du Pakistan occidental, les partisans du projet comme ceux qui s'y étaient opposés – y compris, dans le Sindh, G. M. Sayed, Pir Illahi Bakhsh et Abdul Hamid Jatui – parviennent à se faire élire. La nomination de Khan Sahib au poste de ministre-en-chef du Pakistan occidental sert initialement à désamorcer les craintes de certains hommes politiques non-pendjabis et non-affiliés avec la Ligue musulmane. Mais son passé politique et le fait qu'il n'appartienne pas à la Ligue deviennent vite un obstacle : les représentants de la Ligue, qui jouissent d'une majorité à l'assemblée, estiment que le poste de chef de gouvernement doit leur revenir. C'est de ce contexte de division de la Ligue musulmane entre le parti originel et le nouvellement formé Parti républicain (gouvernemental), que d'autres représentants de l'opposition profitent pour faire avancer leur opposition au One Unit.

Suite logique de la People's Organization of Pakistan fondée en 1948 par G. M. Sayed et Khan Abdul Ghaffar Khan, le Pakistan National Party regroupe plusieurs partis et organisations opposées au One Unit : le Sindh Awami Mahaz de G. M. Sayed, les chemises rouges (Red shirts) de Khan Ghaffar Khan, l'Ustaman Gal du prince Abdul Karim de Kalat au Baloutchistan, le confrérie pachtoune du Baloutchistan (Wrore Pakhtun) d'Abdul Samad Achakzai, l'Azad Pakistan Party de Mian Iftikharuddin, ainsi que le Sindh Hari Committee de Hyder Bakhsh Jatui.² Créé en décembre 1956, le Pakistan National Party est l'aboutissement de la mobilisation anti-One Unit initiée par Hyder Bakhsh Jatui, Shaikh Abdul Majid Sindhi et G. M. Sayed dès janvier 1955 dans le Sindh.³ En 1957, le PNP est courtoisé aussi bien par le parti gouvernemental que par la Ligue musulmane – qui comptent

1 Sur les enjeux liés à la gestion des eaux de l'Indus, voir notamment Timothy D. Haines, *Building the Empire, Building the Nation: Water, Land and the Politics of River Development in Sind 1898-1969*, Thèse de doctorat, Royal Holloway College, University of London, Londres, 2011. Haines montre que le projet du One Unit se justifie, au moment de sa mise en place, par le fait qu'il offre la possibilité d'une gestion des eaux rationnelle unifiée pour l'ensemble du bassin de l'Indus, sans avoir à se préoccuper des divisions administratives et des disputes entre provinces (p. 183-7). Derrière le projet de One Unit se trouve ainsi également l'idée d'une « région naturelle ». Pour le point de vue d'un homme politique sindhi, voir Rasool Bakhsh Palijo, *Sindh-Punjab Water Dispute 1859-2003*, Hyderabad, Center for Peace & Civil Society, 2010.

2 Mir Ghaus Buksh Bizenjo, *In Search of Solutions: The Autobiography Of Mir Ghaus Buksh Bizenjo*, Karachi, Pakistan Labour Trust & University of Karachi (Pakistan Study Centre), 2009, p. 44. À noter que le Sindh Hari Committee, contrairement au Sindh Awami Mahaz de G. M. Sayed, n'est pas dissout. À plusieurs reprises, l'organisation maintient son existence et son indépendance malgré la participation à des groupements politiques.

tous deux de nombreux parlementaires opposés au One Unit, y compris certains ministres. Ayub Khuhro et Pir Ali Muhammad Rashdi, les principaux instigateurs du One Unit dans le Sindh, n'hésitent pas à faire des discours dignes de G. M. Sayed, dénonçant l'échec du projet et ses conséquences jugées désastreuses pour le Sindh, ou du moins bien en-deçà des promesses initiales. Puis un autre parti d'opposition vient prendre le relais : le 25 juillet 1957 à Dacca, lors d'une convention organisée par Maulana Bhashani et après des négociations avec le PNP, le National Awami Party est établi. Celui-ci rassemble des gens de gauche (parmi les Sindhis, on notera la présence de Sobho Gianchandani et Kazi Faiz Muhammad), des déserteurs de l'Awami League, ainsi que les leaders des « petites provinces », que l'on appelle déjà « nationalistes ». Un accord entre le NAP et le Parti républicain permet à l'assemblée du Pakistan occidental d'adopter une résolution en faveur du démantèlement du One Unit. Adoptée le 17 septembre 1957, cette résolution, qui ne possède aucune valeur contraignante, reste sans effet.¹

L'opposition des hommes politiques au One Unit se poursuit en 1958 : avec l'encouragement du président Iskander Mirza, les élites sindhies forment en septembre un front anti-One Unit, qui, outre les personnalités connues pour y être hostiles telles que G. M. Sayed et Shaikh Abdul Majid, rassemble plusieurs ministres du gouvernement central (Muhammad Ayub Khuhro, Mir Ghulam Ali Talpur et Maula Bakhsh Soomro), des ministres du gouvernement du Pakistan occidental (Qazi Fazlullah, Abdus Sattar Pirzada), ainsi que d'influents personnalités politico-religieuses du Sindh (Pir Pagaro, Makhdum Muhammad Zaman de Hala, Pir Nadir Shah et Pir Ghulam Rasool Shah de Mirpur Khas).² Cette alliance de partis se donne pour but de faire front commun aux prochaines élections provinciales et nationales et de tout faire pour démanteler le One Unit. En fait, selon Tanvir Ahmad Tahir, le soutien du président Iskander Mirza à ce groupe n'est autre qu'une machination préparant le terrain pour le coup d'état qui a lieu dans la nuit du 7 au 8 octobre 1958.³ Le One Unit n'ayant pas suffi pour mettre fin totalement aux dynamiques politiques provinciales, l'armée prend alors les rênes afin de préserver ses intérêts et de maintenir une orientation

3 Une conférence est organisée en janvier 1955, tandis que Jatoi lance à un appel à manifester le 15 janvier 1955, qu'il nomme Azad Pakistan Day (jour du Pakistan libre). Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 355. Le 26 août 1955, à Karachi, une convention rassemblant tous les partis (All Parties West Pakistan Convention) se prononce aussi contre le One Unit. Cf. All Parties West Pakistan Convention Resolution, 8 août 1955, Archive G. M. Sayed, dossier n°17, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

1 Ibid., p. 415-416.

2 Voir le compte-rendu de la réunion du 6 septembre 1958 organisée au domicile de M. A. Khuhro, document non daté, Archive G. M. Sayed, dossier n°17, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

3 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 435.

centralisatrice.¹ Des centaines d'hommes politiques et de personnalités engagées sont arrêtés. C'est le cas de G. M. Sayed, Hyder Bakhsh Jatoi, Shaikh Abdul Majid Sindhi et Shaikh Ayaz, pour ne citer qu'eux.

Ainsi, l'élite politique sindhie, durant la décennie qui suit l'indépendance, fait face à la politique centralisatrice du gouvernement fédéral et à la restriction progressive du champ démocratique. L'espoir et l'enthousiasme suscités par l'indépendance cèdent le pas à la désillusion alors que les hommes politiques sindhis perdent progressivement contrôle de la gestion des affaires du Sindh. Bien que la plupart poursuivent un jeu d'équilibriste afin de garantir, de manière opportuniste, leur propre position, pouvoir et fortune, ils n'en restent pas moins partisans d'un système fédéral qui leur permettrait de rester maîtres dans leur province. Certains parmi eux, menés par G. M. Sayed, et d'autres tels que Hyder Bakhsh Jatoi, placent les questions culturelles au cœur du débat, facilitant la création d'institutions culturelles. Ce sont également eux qui jouent le rôle d'opposition, en dehors de l'assemblée comme en son sein dans le cas de G. M. Sayed. Mais après l'imposition du One Unit puis de la dictature militaire, ce n'est plus l'élite politique qui porte la voix nationaliste, mais les intellectuels et les étudiants. La rupture causée par le One Unit et le coup d'État de 1958 provoque la fermeture de l'arène politique provinciale et pousse l'élite politique vers la sortie. Ceci empêche la transmission de son capital politique : l'élite politique ne forme pas ses remplaçants. Ce sont des étudiants et écrivains, qui ne sont pas des professionnels de la politique, qui prennent la tête de la contestation en consolidant le discours nationaliste sindhi, non plus dans les cercles parlementaires mais par la mobilisation collective.

II. Une nouvelle génération : l'émergence d'un positionnement critique vis-à-vis du discours national pakistanais

Les mesures éducatives prises par le gouvernement du Sindh durant les années 1940 et 1950 offrent à une nouvelle génération de musulmans Sindhis la possibilité d'accéder aux études, et ce en dépit de l'émigration de nombreux professeurs et ingénieurs qui provoque la fermeture d'un certain nombre d'écoles.² En 1946, les autorités provinciales instaurent une taxe spéciale pour l'éducation des musulmans par le *Sind Muslim Cess Act*. L'année suivante, l'assemblée adopte une loi pour généraliser l'éducation primaire (*Sind Primary Education*

1 Ian Talbot, *Pakistan, op. cit.*, p. 130-132.

2 Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh, op. cit.*, p. 325-326.

Act) et l'Université du Sindh est fondée à Karachi.¹ Des bourses sont également créées pour envoyer des jeunes Sindhis étudier à l'étranger, tandis qu'une baisse du niveau attendu aux examens – due au besoin en main-d'œuvre qualifiée – ouvre les portes des *colleges* à un plus grand nombre qu'auparavant.²

Lorsque le One Unit est mis en place en 1955, il existe donc une génération de jeunes Sindhis qui, d'une part, ont toujours connu le Sindh en tant que province séparée, et d'autre part, ont suivi des études sans avoir à sortir de leur province. Ces jeunes gens constituent une classe moyenne, que l'on pourrait qualifier avec Hamza Alavi de « salariat », c'est-à-dire un groupe de personnes éduquées sur un modèle d'éducation moderne et aspirant à des emplois urbains non-manuels, principalement mais pas uniquement gouvernementaux (administration publique, médecine, enseignement, secteur judiciaire, commerce). C'est ce groupe qui ressent des difficultés dans son ascension sociale, et dénonce par exemple la sous-représentation des Sindhis dans les emplois gouvernementaux et industriels. Leur ressentiment est illustré par les chiffres suivants (qu'il ne faut pas prendre pour argent comptant mais qui donnent une idée de la sous-représentation des Sindhis) : d'après un sondage réalisé dans le Sindh en 1969-70, un travailleur sur 1000 est sindhi dans l'industrie privée ; vingt-cinq employés de banque sur 1000 sont sindhis ; au niveau fédéral, un employé gouvernemental sur 5000 est sindhi.³ Alors que l'élite politique du Sindh ne possède plus d'arène pour faire entendre sa voix, cette génération, et tout particulièrement les écrivains et les étudiants, s'engage contre le One Unit et apporte sa pierre au discours identitaire sindhi.

a. De la défense de la langue à la critique de la dictature : l'engagement des écrivains

Dès le milieu des années 1950, les écrivains sindhis s'organisent pour lutter contre la marginalisation de leur langue, provoquée par une série de mesures donnant préférence à

1 Établie le 3 avril 1947, l'université n'est, durant ses quatre premières années, qu'un organisme de certification qui délivre des diplômes. Les enseignements ne débutent qu'en 1951, après le déménagement de l'université à Hyderabad en avril de cette même année. A partir de la fin des années 1950, commence la construction du campus actuel, à Jamshoro, sur la rive opposée de l'Indus, où elle sera pleinement installée en 1970. *Ibid.*, p. 360-361.

2 D'autres facteurs contribuent à l'amélioration de l'éducation. L'ingénieur M. H. Panhwar estime que la mise en service du barrage de Sukkur en 1932, en augmentant le rendement des terres grâce à l'irrigation, permet d'envoyer plus facilement les jeunes pour leurs études en ville. Muhammad Hussain Panhwar, *Abdullah Haroon and his Times*, <http://www.panhwar.com/Article03.htm>, consulté le 7 septembre 2016.

3 Feroz Ahmed, *Sind National and Democratic Struggle*, special issue of *Pakistan Democratic Forum*, New York, April 1984. Cité par Mohammad Waseem, *Politics and the State in Pakistan*, Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1994, p. 395.

l'ourdou comme langue d'éducation et d'administration. Ils héritent de la tradition d'engagement des écrivains progressistes, mouvement d'inspiration marxiste né dans les années 1930 dont la branche pakistanaise est rendue impuissante en 1958.¹ Rejetant les canons esthétiques traditionnels et l'idée de la neutralité de l'écrivain, l'Association des écrivains progressistes utilise la plume comme arme politique et met l'accent sur la dure réalité de la vie dans les villages de l'Inde coloniale. Dans le Sindh, c'est notamment la Sindhi Adabi Sangat (union littéraire sindhie) qui fournit une plate-forme à la mobilisation des écrivains. Née d'abord sous la forme de réunions informelles dans les mois précédant la partition, la Sindhi Adabi Sangat, après s'être plus ou moins éteinte, renaît en 1952 et prend vraiment forme lorsque différentes associations locales décident de s'unifier en octobre 1956.² Un appel est lancé au début de l'année 1956, quelques semaines avant que la première constitution du pays entre en vigueur, pour que le sindhi soit fait langue officielle (*sarkari zabaan*). Les unités locales de la Sindhi Adabi Sangat jouent un rôle de premier plan dans la diffusion d'une pétition pour cette même cause, qui reçoit un soutien très important. Un article de l'hebdomadaire sindhi *Awam* rapporte que dans les grandes villes comme dans les petits villages du Sindh, les jeunes font preuve d'un tel enthousiasme que certains vont jusqu'à signer la pétition de leur sang. Cet article, intitulé « Dans tout le Sindh, combat pour le sindhi », est accompagné d'un éditorial insistant sur l'importance de la défense de la langue et de la culture, tandis que l'essentiel de la couverture est occupé par les vers suivants :

La langue dans laquelle ma chère mère
m'a chanté des comptines

جنهن ۾ ڏنر لولي امڙ

Saashal ! Que cette langue reste vivante³

ساشل! زبان زنده رهي

L'attachement à la langue maternelle – et à l'imaginaire émouvant de la petite enfance qui l'accompagne – s'inscrit en opposition avec la volonté intégratrice de l'État

- 1 La All-Pakistan Progressive Writers Association est établie le 12 novembre 1949 à Lahore. Son orientation irrite les autorités du Pakistan, qui déclarent l'organisation comme parti politique en 1951. L'association poursuit ses activités avec difficulté jusqu'en 1958, date à laquelle les presses lui appartenant, qui lui assuraient un revenu, sont saisies et vendues par le gouvernement. Hafeez Malik, « The Marxist Literary Movement in India and Pakistan », *The Journal of Asian Studies*, vol. 26, n° 4, 1967, p. 663-664.
- 2 Bien que plusieurs membres fondateurs soient encore vivants, il existe un débat quant à l'origine exacte de la Sindhi Adabi Sangat. Voir à ce sujet la courte note sur l'histoire de l'association rédigée pour son actuel président. Zulfiqar Seyal, *Sindhi Adabi Sangat Sindh ji mukhtasir tarikh*, <http://sindh Sangat.atSPACE.com/basicinfo/history/Sindh%20sangat%20history%20part%20I.pdf>, consulté le 19 août 2014.
- 3 « *Jinhan mein dinam loli amar / Sashaal ! Zabaan zindah rahe* ». « Saji Sindhi mein sindhia lae jad-o-jahad », *Awam*, 27/02/1956 p. Malgré le soutien général apporté par diverses organisations et partis politiques sindhis, la Ligue musulmane du Sindh refuse de se joindre au mouvement. Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 387.

central qui souhaite faire de l'ourdou la seule langue officielle du Pakistan occidental. Un rapport de 1962 préconise l'utilisation de la langue maternelle jusqu'à la cinquième classe. Le sindhi n'est ensuite plus obligatoire, tandis que les enfants sindhis reçoivent une éducation en ourdou. La Sindhi Adabi Sangat, le Sindhi Adabi Board et des organisations étudiantes se lèvent contre cette mesure. Ils organisent des manifestations, écrivent aux autorités et diffusent des tracts.¹ Un « jour du sindhi » (*Sindhi Day*) est organisé le 9 novembre 1962, tandis que de nombreux écrivains, intellectuels et hommes politiques sindhis signent un appel en faveur de l'éducation en langue maternelle. Le président Ayub Khan abroge la décision, mais cela n'empêche pas le nombre d'école primaires en sindhi de diminuer durant les années 1960, particulièrement à Karachi.²

Les écrivains et intellectuels sont conscients que c'est l'avenir de la classe moyenne sindhie qui se joue dans ces politiques linguistiques. Tariq Rahman a justement souligné les arguments économiques mis en avant par la Sindhi Adabi Sangat :

Si l'intention est de ne pas voir cinq millions de sindhiphones handicapés et désavantagés dans les domaines de l'éducation, du commerce et des services publics, contrairement aux concitoyens sachant l'ourdou—alors [le sindhi] est [la] langue absolument indispensable au moins pour le Sind et ses zones sindhiphones adjacentes.³

Durant cette période du One Unit, qui constitue un contexte de lutte pour les écrivains sindhis, se généralise un style nationaliste de poésie exaltant la grandeur de la terre et de la culture sindhies.⁴ Le leader du mouvement paysan Sindh Hari Committee, Hyder Bakhsh Jat, par ailleurs poète acclamé, écrit ainsi en 1954 un long poème adressé directement au Sindh :

Ô Sindh, que prières et paix soient toujours sur toi !	اي سنڌ تو مٿان سدا سالات آ سلامت آ!
Que les bénédictions pleuvent sur toi !	بهارين ۽ برڪتن جو مينهن توتي عام آ!
Grande est ta gloire, auguste est ton nom !	عظيم تنهنجو شان آ سعيد تنهنجو نام آ!

1 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 465.

2 Tariq Rahman, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », op. cit., p. 1011.

3 Sindhi Adabi Sangat, *Declare Sindhi as an Official Language of West Pakistan*, Karachi, non daté, cité dans *Ibid.*, p. 1010.

4 Selon Annemarie Schimmel, ce style avait déjà connu un premier moment d'effervescence au début du 20^e siècle avant de revenir à la mode dans les années 1950. Annemarie Schimmel, *Sindhi Literature*, Otto Harrassowitz Verlag, 1974, p. 36.

سداين خوش رهين صنر! دُعا هي صبح شام آ!
 Bien-aimé, reste toujours heureux !
 Voici ma prière, matin et soir !

دُعا هي صبح شام آ دُعا هي دينهن رات آ!
 Voici ma prière, matin et soir,
 voici ma prière, jour et nuit !

اي سنڌ تو مٿان سدا سلام آ سلات آ!¹
 Ô Sindh, que prières et paix
 pleuvent toujours sur toi !

Ce poème de Hyder Bakhsh Jatoy est exemplaire à plus d'un titre. Outre son ton lancinant mais passionné (« Ô Sindh »), la plupart des éléments de l'imaginaire nationaliste sindhi y figurent : le Sindh comme berceau de la civilisation, le Sindh comme terre des soufis (« *Hi sufiyan jo des aa* »), la mention des diverses régions, le fleuve Indus et son « jus pur » (« *pak ras* ») comme artère de vie, l'appel à la lutte collective (« *Utho utho Ae Sindhyo !* ») et plus particulièrement aux jeunes. L'engagement politique des écrivains sindhis des années 1950 et 1960 passe ainsi par la mobilisation collective autant que par l'écriture. A travers leur poésie, ils construisent un ensemble de références qui symbolisent le Sindh. Ils revisitent leur histoire et en extraient des héros de la résistance, vantent les mérites des saints soufis et de leurs enseignements, actualisent des contes populaires et mettent l'accent sur la pureté rurale de la culture sindhie. Ce renouveau littéraire accompagne le travail approfondi de documentation et de recherche sur le Sindh mené par des institutions académiques et culturelles.²

En 1960, Hamid Sindhi³ lance le mensuel littéraire *Ruh Rehan* qui s'affirme comme l'un des principaux organes des écrivains engagés, ce qui lui vaut d'être interdit de 1961 à 1963, puis de nouveau en 1968. *Ruh Rehan* publie notamment, dans chaque numéro, la poésie de Shaikh Ayaz (1923-1997), tenu par beaucoup comme le plus important poète sindhi du 20^e siècle. Né en 1923 à Shikarpur dans une famille hindoue convertie à l'islam, Mubarak Ali Shaikh, ou Shaikh Ayaz, fait partie des premiers cercles d'écrivains progressistes, dès les années 1940, qui souhaitent revitaliser la poésie et la littérature sindhies par de nouvelles

1 « Salaam Sindh », in Hyder Bakhsh Jatoy, *Jiye Sindh Jiye Sindh*, Hyderabad, Hyder Buksh Jatoy Academy, 1988.

2 Il s'agit notamment du Sindhi Adabi Board, fondé en 1951, ainsi que la Sindhi Academy établie en 1962 à l'Université du Sindh, et qui devient en 1970 l'Institute of Sindhology. Voir le chapitre 6 consacré au rôle des institutions culturelles dans la « folklorisation » de la culture sindhie.

3 Abdul Hamid Memon (1939-2012), plus connu sous le nom de Hamid Sindhi, est né dans une famille *memon* en 1939. Il poursuit des études de droit à la fin des années 1950 et dans les années 1960. Mais il est alors surtout actif en tant qu'éditeur du mensuel *Ruh Rehan*. Dans les années 1970, alors que Zulfiqar Ali Bhutto est au pouvoir, il entame une carrière dans le service public et dirige (en tant que *vice-chancellor*) l'université Shah Abdul Latif de Khairpur.

formes (écriture de romans et de nouvelles, abandon de la métrique classique, rejet de l'héritage persan, tant linguistique que stylistique¹) et de nouveaux objets (démarche réaliste). Il poursuit en parallèle des études de droit et parvient à s'établir en tant qu'avocat à Sukkur. Les vers de Shaikh Ayaz, sous la dictature d'Ayub Khan, expriment la nécessité de la résistance et de la défense du Sindh :

سهنڊو ڪير ميار، او يار	Qui voudrait porter le blâme, ô ami
سنڌڙيءَ کي سر ڪير نه ڏيندو	Pour n'avoir pas donné sa tête pour le Sindh

Ces lignes d'Ayaz, qui sont chantées et popularisées en quelques jours à travers le Sindh, le rendent extrêmement célèbre dans les années 1960. Un autre exemple de la posture nationaliste de Shaikh Ayaz date de 1965, au moment de la guerre entre l'Inde et le Pakistan. Alors que la machine de propagande du régime militaire bat son plein, le poète, s'adressant à un poète sindhi ayant émigré en Inde, dénonce l'absurdité de la guerre et clame son incapacité à tirer sur son frère ennemi :

سامهون آ نارائڻ شيام	En face se trouve Narayan Shyam
هن جا منهنجا	Lui comme moi
قول به سڳيا	Nos engagements sont les mêmes
بول به سڳيا [...]	Nos paroles sont les mêmes [...]
هانءُ به سڳيو	Nos espoirs sont les mêmes
هول به سڳيا	Nos craintes sont les mêmes
هن تي ڪيئن بندوق کڻان مان	Comment puis-je pointer un fusil vers lui
هن کي گولي ڪيئن هٿان ماڻ	Comment puis-je tirer une balle sur lui

Ce poème, pacifiste autant que nationaliste car révoquant la théorie des deux nations, lui vaut d'être emprisonné immédiatement. C'est le premier de trois emprisonnements (1965, 1968, et 1970) pour Ayaz, qui, comme de nombreux autres écrivains sindhis, se met à dénoncer ouvertement la dictature d'Ayub Khan.

1 Selon le poète et universitaire Aftab Kazi, Shaikh Ayaz « fut capable de débroussailler [scrub] et restaurer des centaines de mots sindhis originels qui n'étaient plus en usage. » Aftab Kazi, *A Tribute to Shaikh Ayaz. Shaikh Ayaz: Poet Laureate of the Lesser-Known Sindhi People*, <http://www.aftabkazi.com/id15.html>, consulté le 22 août 2014.

Tu veux que je m'interroge	تون چئين مَر ڪڍان
Tu veux que je me tourmente	تون چئين مَر لڇان
Mais laisse-moi te demander une chose	پر توکان هڪڙي ڳالهه پڇان
Feras-tu taire	تون ڪنهن ڪنهن کي خاموش ڪندي
Les milliers qui se font entendre, je ne suis pas le seul	اعلان هزارين مان نه رڳو

Dans la deuxième moitié des années 1960, alors que le régime se sent de plus en plus menacé par l'opposition croissante de diverses sections de la société pakistanaise, les écrivains sindhis ne se prononcent plus seulement pour la défense de leur culture mais ciblent directement le One Unit et la dictature militaire.¹ Dans un mémorandum de janvier 1969, le leader de la Sindhi Adabi Sangat, Rashid Bhatti, et Hassan Hameedi, représentant du Awami Adabi Anjuman (Mouvement littéraire populaire), appellent à la libération des écrivains et poètes emprisonnés (Shaikh Ayaz et Rasul Bakhsh Palijo en font partie) et demandent que la censure pesant sur leurs ouvrages et sur le magazine *Ruh Rehan* soit levée. Ils vantent les écrivains et poètes, qui depuis dix ans, « défendent bravement [*have fearlessly championed*] la cause de la vérité et de la justice ». Le communiqué dénonce « l'atmosphère suffocante créée par le gouvernement durant les onze dernières années en passant les fers à la liberté d'expression. »² Mais le One Unit reste pour beaucoup de Sindhis l'objectif premier. Les poètes fournissent alors des slogans à la mobilisation, comme le célèbre poème *Jiye Sindh Jiye Sindh* de Hyder Bakhsh Jatoi,³ repris par les étudiants sindhis lorsqu'ils décident de manifester en masse contre le One Unit :

Comment le nom du Sindh pourrait-il être effacé ?	سند جو نام ٿو مٽجي ڪيئن؟
Comment le nom du Sindh pourrait-il être diminué ?	سند جو نام ٿو گهٽجي ڪيئن؟
A chaque souffle, le Sindh vit !	هر دم سند جو زندهه نام!

1 Notons d'ailleurs que dans le Sindh, l'abolition du One Unit est considéré par beaucoup comme l'objectif premier, avant le rétablissement de la démocratie. Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 487-493.

2 *Memorandum of the writers and poets of Sindh from the Members Action Committee of Writers*, 5 janvier 1969, Archive *Progressive movements in Pakistan*, dossier n°147, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

3 Ce slogan donne ensuite son nom au parti séparatiste fondé par G. M. Sayed. Un commentateur écrit à la fin des années 1970 qu'il est « si populaire dans le Sindh que les gens dans les villes et les villages le chantent en groupe comme une chanson populaire. » L. Jiskani, « The Hyder Bakhsh Jatoi Saga », op. cit., p. 94.

جيئي سنڌ! جيئي سنڌ!

Vive le Sindh ! Vive le Sindh !!

Quelques années plus tard, ce poème fournira aussi son nom à une organisation étudiante nationaliste, puis à un nouveau parti mené par G. M. Sayed.

b. L'émergence d'organisations étudiantes fondées sur une revendication identitaire

Comme nous l'avons souligné, la mobilisation des écrivains et des étudiants sindhis autour de l'enjeu de la langue répond à l'angoisse provoquée par la volonté du gouvernement central de défaire le sindhi de son usage administratif. Les jeunes sindhis s'estiment lésés dans leur accès aux emplois gouvernementaux, tandis que les Mohajirs, dont l'ourdou est la langue natale, ne se voient pas imposés l'obligation d'apprendre le sindhi. La suppression d'une administration provinciale propre avec le One Unit réduit encore les possibilités carrières pour un sindhiphone maîtrisant mal l'anglais ou l'ourdou. En ce sens, la classe moyenne sindhie – et plus précisément le « salariat » (au sens d'Alavi) et les professions libérales – qui convoitait les positions des hindous avant la partition n'obtient pas ce qu'il espérait de la création du Pakistan. Comme le résume bien Claude Markovits, la partition « n'a pas résolu le problème fondamental de la classe moyenne sindhie : l'accès à la fonction publique. »¹ Lors d'un entretien, l'écrivain Hamid Sindhi, éditeur de *Ruh Rehan* à partir de 1960, mais aussi alors étudiant, a bien exprimé l'inquiétude que ressentent les étudiants de cette époque pour leur avenir. En l'espace de quelques phrases, il mêle la dimension spirituelle d'un combat pour l'émancipation individuelle et collective des étudiants avec les raisons concrètes qui les animent :

C'était aussi un combat pour la libération intérieure. [...] Vous pouvez l'appeler « soufiana »... A cette époque, nous suivions tous ces idées : une sorte de style de vie soufi. Nous adorions [Shah Abdul] Latif parce qu'il prêchait le soufisme. [...]

Nous n'étions pas complètement des soufis, mais sans aucun doute préoccupés par notre futur. Les jeunes dans notre mouvement étaient aussi préoccupés par leur futur, et ils ont rejoint le mouvement contre le One Unit afin de se faire une place [*so that they would have a share*]. »²

Les craintes des étudiants sindhis font en fait très tôt surface : dès janvier 1948, la Sindh Muslim Student Federation organise des manifestations à Karachi contre la séparation

1 Claude Markovits, « Urban Society in Colonial Sindh (1843-1947) », dans Michel Boivin (dir.), *Sindh Through History and Representations: French Contributions to Sindhi Studies*, Karachi, Oxford University Press, 2008, p. 51.

2 Entretien avec Hamid Sindhi, Hyderabad, mars 2011.

de la ville, en brandissant le slogan « Nous prendrons Karachi par le sang ! » (*khun se lenge karachi*).¹ Les étudiants, qui soupçonnent que la séparation de Karachi rendra à terme l'accès aux institutions gouvernementales plus difficile pour les Sindhis, accrochent en protestation un drapeau noir sur le foyer d'étudiants situé en face de la résidence du Gouverneur général, Muhammad Ali Jinnah.² La fin des années 1940 voit aussi des manifestations des étudiants bengalis qui contestent comme les Sindhis la décision de n'accorder qu'à l'ourdou le statut de langue nationale. À partir du début des années 1950, la Democratic Students Federation, proche du Parti communiste du Pakistan, domine l'espace politique des campus avec une ligne contestataire avant tout centrée sur des revendications touchant à l'université (réduction des droits de scolarité, amélioration des conditions d'études, construction de bibliothèques, etc.).³

Bien que la Democratic Students Federation soit interdite en 1954 en même temps que le Parti communiste du Pakistan, la politique estudiantine – elle-même suspendue en janvier 1959 – reste particulièrement marquée par les idées marxistes. Dans le contexte de Guerre froide des années 1960, les étudiants se mobilisent aussi sur des sujets de politique internationale et s'opposent à l'alliance du Pakistan avec les États-Unis,⁴ notamment à Karachi, où la Democratic Students Federation possède une forte assise dans les campus du Dow Medical College et du D. J. Sindh Government Science College.⁵ Ils protestent également contre une série de réformes du système éducatif, comme le passage à une durée de trois ans pour le diplôme de licence, réformes proposées par le rapport de la Commission Sharif de 1959 et mises en œuvre par l'*University Act* de 1963.⁶

À la fin des années 1960, Hyderabad constitue un important foyer d'étudiants sindhis qui s'impliquent vivement, notamment à l'Université du Sindh, dans les manifestations qui essaient à travers le pays. Centre culturel et politique de la vie publique sindhie, Hyderabad et sa ville jumelle Jamshoro, située sur la rive opposée de l'Indus, paraissent plus

1 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 177.

2 Hamida Khuhro, *Mohammed Ayub Khuhro*, op. cit., p. 339.

3 DSF est fondée le 13 janvier 1951 à Karachi par des étudiants du Dow Medical College. Elle est affiliée au Parti communiste du Pakistan. L'organisation est notamment l'instigatrice des manifestations de janvier 1953 à Karachi durant lesquelles la police tue sept étudiants.

4 Le Pakistan rejoint explicitement le camp des États-Unis en signant le Pacte de Manille (Organisation du Traité de l'Asie du Sud-Est) en 1954 puis le Pacte de Bagdad en 1955. Pour beaucoup de sympathisants de gauche au Pakistan, l'interdiction en 1954 du Parti communiste du Pakistan et de son organisation étudiante, la Democratic Students Federation, répond à la pression exercée par les États-Unis en amont de la signature de ces pactes.

5 Laurent Gayer, *Karachi: Ordered Disorder and the Struggle for the City*, London, Hurst & Company, 2014, p. 54-60.

6 Iqbal Haider Butt, *Revisiting Student Politics in Pakistan*, Gujranwala, BARGAD, 2009, p. 40.

facilement accessibles pour les jeunes Sindhis qui viennent étudier dans les différents campus de la ville.¹ Se trouvent dans ces campus des jeunes gens qui souvent partagent des trajectoires de vie similaires : originaires de villages, ils sont souvent les premiers de leur famille à accéder à l'éducation supérieure ; vivant entre étudiants dans un cadre très largement masculin, ils jouissent d'une grande liberté vis-à-vis de leur famille, loin du contrôle social existant dans leur village ; ils accèdent à un mode de vie intellectuel et urbain, tout en maintenant des liens à la vie rurale, par la possession familiale de terres qui leur assurent une rente leur permettant de poursuivre des études et de vivre en ville, et par la conclusion de leur mariage au village, durant ou après leurs études.² Leur situation sociale est bien décrite par Mohammad Qadeer :

Les enfants des paysans prospèrent suivent une éducation, et certains deviennent médecins, ingénieurs, avocats, et fonctionnaires. Mais contrairement à l'expérience occidentale, la plupart gardent leurs liens avec les villages et ont même investi dans des terres et des maisons. La migration des campagnes vers les villes au Pakistan ne conduit pas à déplacer les gens des villages une fois pour toutes. Elle permet aux familles rurales d'implanter des branches dans les villes tout en maintenant une base solide dans les villages pour les deux ou trois générations suivantes.³

Les migrants éduqués [ceux qui ont migré vers les villes] qui ont une carrière stable gardent une base au village pour leurs relations familiales, pour des revenus supplémentaires (rente provenant des terres familiales), pour s'y rendre en vacances et y passer leur retraite.⁴

Les étudiants sindhis avec ce type de profil se mobilisent massivement contre le One Unit à partir de 1967. Leur mouvement est déclenché par des excès policiers lors d'une manifestation touchant à la gestion du campus de l'Université du Sindh. Le 4 mars 1967, plusieurs centaines d'étudiants sortent à Jamshoro pour contester la destitution de l'ancien vice-chancelier de l'université, Hassan Ali Abdur Rehman. Celui-ci avait pris plusieurs mesures en faveur des étudiants sindhis, comme l'instauration d'un quota qui leur était réservé, gagnant ainsi leur sympathie. Après la manifestation au nouveau campus de

1 En plus des institutions d'éducation supérieure, comme le Liaquat Medical College et l'Engineering College, affilié à l'Université du Sindh, on peut ajouter les nombreux *intermediate colleges*, dont les étudiants participent souvent aux mobilisations. Dans le système éducatif pakistanais, les classes correspondant à la première et à la terminale en France, appelées « *intermediate* », sont dispensées dans des *intermediate colleges*, souvent proches des universités. Pour beaucoup, c'est le moment de quitter leur famille pour poursuivre leurs études. L'impression d'inaccessibilité des *colleges* et universités de Karachi pour les étudiants sindhis perdure jusqu'à ce jour.

2 La structure sociale des villages du Sindh peut être résumée en quelques grands groupes hiérarchiques : les propriétaires terriens (*zamindar*), les fermiers propriétaires, les paysans non possédant (*hari*), et les castes d'artisans et de services (*kasbi*). Une étude plus approfondie mériterait d'être menée, mais on peut supposer ici que la classe moyenne qui naît dans le Sindh provient principalement de la seconde catégorie.

3 Mohammad A. Qadeer, *Pakistan: Social and Cultural Transformations in a Muslim Nation*, London, Routledge, 2006, p. 127.

4 *Ibid.*, p. 130.

Jamshoro, les étudiants rentrent en bus vers Hyderabad. Le cortège est interrompu par la police, qui matraque puis arrête quelques 200 étudiants. La section 144 du code pénal, interdisant les rassemblements, est appliquée.¹ La plupart sont relâchés dans les jours suivants, mais quelques leaders sont détenus plusieurs mois. Cette violence policière enflamme les campus du Sindh et de nombreuses manifestations sont organisées dans les jours qui suivent. Un an et demi avant les émeutes étudiantes et les grèves générales qui provoquent la chute de la dictature d'Ayub Khan,² le 4 mars 1967 marque le début de la mobilisation des étudiants sindhis.

Ce jour que Shaikh Ayaz qualifie plus tard de « 1^{er} mai sindhi » (« *sindh jo may day* »), en référence au massacre d'ouvriers en 1886 à Chicago, marque profondément les esprits des étudiants et intellectuels sindhis et acquiert une valeur symbolique forte : celle de la répression des Sindhis aux mains de la dictature d'Ayub Khan et de la domination pendjabie. Alors que les manifestations d'ampleur contre Ayub Khan ont lieu à partir de l'automne 1968, ce jour est décrit comme fondateur dans les récits que les Sindhis font de cette époque.³ Plusieurs ouvrages lui sont par la suite consacrés, souvent rédigés par d'anciens participants,⁴ et les organisations nationalistes étudiantes le commémorent chaque année comme un événement qui a permis aux étudiants sindhis de prendre conscience de leur situation et de s'organiser collectivement. À l'inverse, les récits des luttes étudiantes à l'échelle du Pakistan n'accordent généralement que peu de place à cet événement en raison de son caractère banal et de sa petite ampleur au regard des troubles de 1968.⁵ Plusieurs raisons peuvent être avancées pour expliquer l'importance prise par cet événement dans l'imaginaire sindhi.

1 Pour un résumé des événements du 4 mars 1967 à Hyderabad, voir Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 525-529. Nous nous appuyons également sur le récit qui nous a été fait par Hidayat Hussain.

2 Les 7 et 9 novembre 1968, plusieurs étudiants sont abattus par les tirs de la police à Rawalpindi. Quelques mois plus tard, fin mars 1969, Ayub Khan demande au général Yahya Khan d'imposer la loi martiale pour reprendre contrôle de la situation qui a échappé au gouvernement. Sur les grèves et manifestations d'ampleur de l'automne et de l'hiver 1968, voir par exemple « A major student victory », *Minerva*, vol. 7, n° 3, mars 1969, p. 569-579. Pour une vision d'ensemble de ces événements, lire Mohammad Waseem, *Politics and the State in Pakistan*, op. cit., p. 220-227.

3 Lire par exemple la série de huit notes de blog dans lesquelles Mir Thebo rapporte ses souvenirs de cette époque. Mir Thebo, *Notes From My Memory*, <http://indusherald.blogspot.fr/2011/02/notes-from-my-memory-mir-thebo.html>, consulté le 9 septembre 2016.

4 On citera notamment un petit livre rassemblant des articles de Shaikh Ayaz et de trois leaders étudiants de l'époque, Shaikh Ayaz, Rasul Bakhsh Paliyo, Yusuf Laghari et Masud Nurani, *4 March ain Sindhi Jodha*, Hyderabad, New Fields Publications, 1978. Voir également le recueil d'articles dirigé par un autre leader étudiant, Aijaz Qureshi (dir.), *4 March ain Aj ji Sindh*, Dadu, Manchhar Publication, 2003.

5 Iqbal Haider Butt n'en fait par exemple pas mention dans sa chronologie des mobilisations étudiantes contre la dictature d'Ayub Khan. Iqbal Haider Butt, *Revisiting Student Politics in Pakistan*, op. cit.

Le 4 mars 1967 témoigne tout d'abord de la généralisation de la résistance et de la rhétorique nationaliste sindhie au-delà des cercles restreints de l'élite politique, des intellectuels et des écrivains. C'est à cette occasion que le travail de réinvention culturelle, engagé d'abord avec l'engagement pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay puis réactivé après l'imposition du One Unit, porte ses fruits chez un public plus large (cette période, qui voit aussi l'ascension flamboyante de Zulfikar Ali Bhutto, est considérée par beaucoup comme le début de la « politique des masses » dans le Sindh). Ce travail produit non seulement des étudiants sensibles au sort de leur culture et de leur langue, mais fournit aussi des symboles et des slogans qui sont mobilisés le 4 mars, comme les mots de « *Jiye Sindh* » (vive le Sindh) et « *Sindhi boli qaumi boli* » (le Sindhi, langue nationale) qui accompagnent les manifestations. Cette journée est remémorée comme symbole du combat des sindhis pour leurs droits nationaux (« *qaumi haqan lae jad-o-jahad* »).

En second lieu, ces slogans sont l'expression d'une polarisation croissante entre étudiants sindhis et étudiants mohajirs dans le Sindh, annonçant les émeutes (« *language riots* ») qui ont lieu en 1971 et 1972. Tanvir Ahmad Tahir souligne en effet que la défense du vice-chancelier révoqué prend une tournure ethnique opposant Sindhis et Mohajirs : « Les étudiants étaient divisés en deux camps : les étudiants ourdouphones soutenaient le *commissioner*¹ et les étudiants sindhis voulaient garder le vice-chancelier. »² Jusqu'à cette époque, la plupart des leaders étudiants des groupes de gauche étaient mohajirs.³ Les événements du 4 mars témoignent de l'affirmation de leaders étudiants sindhis qui, soucieux de la discrimination dont ils estiment être victimes, ne se contentent plus d'une rhétorique axée sur l'unité du peuple et des travailleurs. Ceux-ci, dont beaucoup forment par la suite l'élite politique et intellectuelle du Sindh, souhaitent que les enjeux linguistiques et culturels soient pris en compte dans la mobilisation. Jusqu'au 4 mars 1967, Sindhis et Mohajirs sont à Hyderabad regroupés dans une seule association, la Hyderabad Students Federation. Mais celle-ci se sépare à la suite de ces événements : son président Yusuf Laghari quitte, avec d'autres, l'organisation pour rejoindre la Sindh Students Cultural Organization de Rasul Bakhsh Palijo, une association proche de G. M. Sayed. Cette fracture existe de manière plus générale dans la gauche au Sindh : des débats existent ainsi au sein du National Awami

1 La destitution du vice-chancelier fait suite à plusieurs mois de tensions entre lui-même et le *commissioner* de Hyderabad.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 526.

3 Dès sa fondation en 1948, le Parti communiste du Pakistan « importe » son leadership d'Inde, comme Sajjad Zaheer qui en est à la tête. Par la suite, les Mohajirs étant relativement plus éduqués et plus urbanisés, ils sont plus présents dans les industries où les syndicats sont actifs.

Party quant à l'objectif prioritaire de leur combat. Les Sindhis mettent l'accent sur la lutte pour l'abolition du One Unit tandis que les leaders bengalis et les membres mohajirs maintiennent qu'il est plus urgent de mettre fin à la dictature. C'est donc le One Unit qui constitue pour les Sindhis la cible à détruire et leur permet de se mobiliser pour un objectif commun. Dans les représentations qui sont faites de cet engagement, le 4 mars constitue un événement propre aux Sindhis (bien qu'un certain nombre de Mohajirs aient pris part aux manifestations et aient été arrêtés).

Le 4 mars 1967 constitue ainsi l'événement déclencheur des mobilisations étudiantes massives contre le One Unit et la dictature d'Ayub Khan et entraîne une réorganisation des groupes étudiants de Hyderabad. Outre la dissolution de la Hyderabad Students Federation et du renforcement de la Sindh Students Cultural Organization, la Sindh National Students Federation est fondée le 3 novembre 1968, unifiant des branches établies dans la plupart des villes du Sindh.¹ Comme les précédentes, cette association se veut progressiste (elle est en lien, bien que distincte, avec la National Students Federation) et réunit des étudiants de gauche et des étudiants à tendance nationaliste – comme l'indique son slogan principal, « *Jiye Sindh, jiye porhiyat* » (vive le Sindh, vive la paysannerie). Première organisation étudiante à l'échelle du Sindh, elle permet au leadership sindhi de ne plus être soumis aux leaders communistes mohajirs. La réunion des étudiants communistes et nationalistes pose toutefois problème lors des élections de 1970 : la SNSF se divise entre les partisans du National Awami Party de Wali Khan, et ceux de G. M. Sayed qui forment alors la Sindh National Students Federation (Nationalist Group).² Ce dernier groupe rejoint en décembre 1970 le Jiye Sindh Naujawan Mahaz (Front des jeunes Vive le Sindh) de Nawab Yusuf Talpur et Iqbal Tareen pour former, sous l'égide de G. M. Sayed, la Jiye Sindh Students Federation (JSSF).³ Cette organisation entend rassembler tous les étudiants nationalistes sindhis et fait de l'Université du Sindh, qui a désormais totalement déménagé à Jamshoro, la base des nationalistes sindhis et le principal lieu de formation des partisans. La fondation de cette organisation annonce aussi le virage à venir de G. M. Sayed vers une position ouvertement

1 Le premier président de SNSF est Jam Saqi, suivi de Sayed Meher Hussain Shah, Ahmad Khan Jamali, puis en octobre 1973 Imdad Ali Odho, et enfin Nazir Abbasi. Voir le tableau 2 pour la composition du premier bureau de SNSF. En 1977, SNSF est transformée en DSF, Democratic Students Federation. Imdad Ali Odho, *Jal mashal jal (atam katha)*, Karachi, Sujag Publishers, 2010, p. 240.

2 Entretien avec Khadim Hussain Soomro, membre fondateur de Jiye Sindh Students Federation, Karachi, mars 2011. Parmi les membres de SNSF (nationalist) se trouvent entre autres Aijaz Qureshi, Shah Muhammad Shah, Abdulhai Palijo, Iqbal Memon, Amanullah Shaikh. SNSF poursuit ses activités : c'est le groupe d'Imdad Ali Odho et de Nazir Abbasi. *Ibid.*, p. 141.

3 Entretien avec Khadim Hussain Soomro, membre fondateur de Jiye Sindh Students Federation, Karachi, mars 2011.

séparatiste. Pour résumer : deux lignes de fracture divisent les étudiants de Hyderabad dans la foulée du 4 mars. La première est la distinction entre Mohajirs et Sindhis, les seconds plaçant de plus en plus l'accent sur l'élément identitaire, rendant leurs groupes difficiles d'accès pour les premiers. La seconde est la frontière entre communistes et nationalistes (ou « ethnicistes »¹) parmi les étudiants sindhis.²

**Tableau 2: Composition du premier bureau
de la Sindh National Students Federation, novembre 1968³**

Président	Jam Saqi
Vice-présidents	Nadim Akhtar Aijaz Qureshi
Secrétaire général	Mir Thebo
Secrétaire à la presse (<i>press secretary</i>)	Sayed Meher Hussain Shah
Secrétaires adjoints (<i>joint secretary</i>)	Shah Muhammad Shah Masud Pirzado Shahzado Shaikh
Autres membres fondateurs (<i>social secretary</i>)	Abdulhai Palijo Imdad Ali Odho Masud Pirzado Munir Ahmad Ahmad Khan Jamali Ali Akbar Brohi Hidayat Hussain (président par intérim, HSF)

Malgré ces divisions et exclusions qui marquent le début des années 1970, l'après-4 mars apparaît plutôt comme une période de front culturel sindhi contre le One Unit : élite politique, écrivains, intellectuels et étudiants se retrouvent lors de réunions informelles, appelées *sindhi sham*, soit, simplement, « soirée sindhie ». Ces rendez-vous valorisent la culture sindhie par diverses performances musicales et poétiques. Mais ils sont aussi l'occasion de débattre de la situation politique du Sindh et de distribuer des tracts contre le One Unit ou d'autres enjeux polémiques tels que l'accaparement de terres agricoles dans le Sindh par les forces armées.⁴ Ces réunions accompagnent une initiative similaire entreprise par G. M. Sayed à partir d'avril 1966, alors que l'assignation à résidence dont il fait l'objet depuis huit ans vient d'être levée.⁵ Celui-ci annonce publiquement son retrait de la vie

1 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 550.

2 Il faut ajouter une autre division au sein des communistes à partir de 1968, entre le groupe pro-Moscou et le groupe pro-Pékin. En 1968, le National Awami Party se sépare en deux factions : le NAP de Wali Khan au Pakistan occidental, pro-Moscou, et le NAP de Maulana Bhashani au Bengale, pro-Pékin.

3 Imdad Ali Odho, *Jal mashal jal (atam katha)*, op. cit., p. 66-67.

4 Je remercie grandement Hidayat Hussain pour cette information. Il est par ailleurs intéressant de noter que la pratique des *sindhi sham* perdure, notamment parmi d'anciens militants étudiants vivant aujourd'hui aux États-Unis. Voir par exemple la vidéo mise en ligne par Iqbal Tareen, premier président de Jiye Sindh Students Federation, d'un *sindhi sham* organisé chez lui à Washington (<https://www.youtube.com/watch?v=3NaLeNmjkPc>).

5 Arrêté le 10 octobre 1958, G. M. Sayed est détenu à la prison centrale de Karachi puis assigné à résidence, dans sa ville de Sann, jusqu'au 11 mars 1966.

politique et dit vouloir se concentrer sur le front culturel par le biais de l'organisation qu'il fonde alors, Bazm-i Sufia-i Sindh, ou la Société des soufis du Sindh.¹ Utilisant son réseau de *sayed*, G. M. Sayed organise dans différents mausolées du Sindh des conférences de plusieurs jours mêlant concerts musicaux, récitation de poésie et discours. L'objectif commun que constitue l'abolition du One Unit permet à l'élite politique du Sindh, l'intelligentsia et les étudiants d'articuler, à travers les réunions de Bazm-i Sufia-i Sindh ou les *sindhi sham*, un discours identitaire s'appuyant sur une relecture historique et une réinvention culturelle exaltant une vision réifiée d'une culture qui serait typiquement sindhie : rurale, tolérante, pacifique, humaniste, et mystique.

La mise en place du One Unit en 1955, qui fond les entités du Pakistan occidental en une province unique, donne ainsi aux Sindhis une cible commune cristallisant des ressentiments divers autour d'une cause unique. Une génération de Sindhis ayant eu accès à l'éducation supérieure grâce aux mesures éducatives instaurées dans les années 1940 forme une classe moyenne aspirant à des emplois urbains non-manuels principalement gouvernementaux. Cette classe moyenne naissante estime que l'arrangement constitutionnel du One Unit réduit ses perspectives professionnelles et dénigre sa langue et sa culture. Cette inquiétude conduit les écrivains – ainsi que d'autres intellectuels – et les étudiants sindhis à s'organiser pour protester contre le One Unit. A cette occasion, ceux-ci revisitent leur culture et promeuvent un ensemble de figures et de symboles, consolidant et diffusant ainsi le discours nationaliste sindhi. Ils s'opposent ainsi au nationalisme abstrait et centralisateur promu par l'État du Pakistan. Après le 4 mars 1967, événement déclencheur de la mobilisation de masse contre le One Unit et la dictature d'Ayub Khan, un véritable front culturel alliant élite politique, intelligentsia et étudiants se met en place. C'est alors que les hommes politiques, qui avaient été poussés, si l'on peut dire, hors de l'arène du discours identitaire par le coup d'état de 1958, reviennent sur le devant de la scène, profitant de la pression populaire s'affirmant de manière croissante contre le régime d'Ayub Khan.

1 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 491-493 ; G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, op. cit., p. 76-77. Le nom de l'organisation est une référence au *Bazm-i Sufia-i Hind* fondé par Maulana Abdul Bari à Ajmer en 1916. Voir l'article de Francis Robinson dans *l'Encyclopædia of Islam* (deuxième et troisième éditions) : Francis C. R. Robinson, « 'Abd al-Bari », dans *Encyclopædia of Islam*, Brill Online, 2013, p.

Tableau 3: Tableau récapitulatif des personnalités publiques sindhies mentionnées, 1946-1972

Nom	Date et lieu de naissance Date et lieu de décès Religion et/ou caste	Parcours éducatif Distinctions officielles	Engagement public
Mumtaz Ali Bhutto	28 novembre 1933, Pir Bakhsh Bhutto (Larkana) Musulman <i>Sardar</i> (chef) de la tribu rajpoute des Bhutto	St. George's College in Mussoorie, India Lawrence College, Murree LL.B., LL.M., Oxford University	Avocat de formation Membre fondateur du Pakistan People's Party Gouverneur du Sindh (1971-72) Premier ministre du Sindh (1972-73)
Zulfiqar Ali Bhutto	5 janvier 1928, Larkana 4 avril 1979, Rawalpindi Musulman sunnite Samat, rajpoute	Cathedral and John Connon School, Bombay University of Southern California, Los Angeles B.A. (Honours), Political Science, University of California, Berkeley (1950) LL.B., LL.M., M.Sc. Political Science, Christ Church, Oxford University	Avocat de profession Ministre de l'eau et de l'énergie (1958-60) Ministre du commerce, des communications et de l'industrie (1960-63) Ministre des Affaires étrangères (1963-66) Fondateur, Pakistan People's Party (1967) Président du Pakistan (1971-72) Premier ministre du Pakistan (1972-77)
Hyder Bakhsh Jatoi	7 octobre 1901, Bakhodero (district de Larkana) 21 mai 1970, Hyderabad Musulman sunnite Baloutche	Sind Madrassatul Islam High School, Larkana Matriculation, Bombay University (1923) B. A. (litt. persane), D. J. Science College, Karachi (1927)	<i>Mukhtiarkar</i> (percepteur, ou <i>Revenue officer</i>) en différents endroits du Sindh (1927-1941) Deputy Collector (1941-1945, démission) General Secretary (1945), puis Président (1947-70), Sindh Hari Committee Membre fondateur du National Awami Party (1958-)
Ibrahim Joyo	1915, Abad, Lakhi Musulman sunnite	École primaire à Lakhi et Sann Matric., Sind Madrassatul Islam, Karachi (1934) B. A., D. G. Sindh College, Univ. of Bombay (1938)	Enseignant et écrivain Enseignant, Sind Madrassatul Islam (1941-47, renvoyé) Secretary, Sindhi Adabi Board (1951-61) Officer on Special Duty for Sindh and Balochistan, West Pakistan Textbook Board (1969-71)
Rasul Bakhsh Palijo	20 janvier 1930, Jangshahi (Thatta)	Sind Madrassatul Islam, Karachi LL.B. Muslim Law College, Karachi	Avocat de profession Président, Sindh Students Cultural Organization (1967-8) Secrétaire général, Awami National Party Fondateur, Awami Tehrik (1970) Organisateur (<i>convenor</i>) du MRD (1983-4) Membre du comité exécutif, Asia-Pacific Peace Forum Président, Sindh Pani Committee (Comité pour l'eau du Sindh) Membre, Anti-Kalabagh Dam & Thal Canal Action Committee

Nom	Date et lieu de naissance Date et lieu de décès Religion et/ou caste	Parcours éducatif Distinctions officielles	Engagement public
G. M. Sayed (Sayed Ghulam Murtaza Shah)	17 janvier 1904, Sann 25 avril 1995, Karachi Musulman sunnite (?) Sayed	École primaire de Sann Puis cours particuliers par des précepteurs	Fondateur de la Ligue musulmane progressive du Sindh (1946) Fondateur, Sindh Awami Mahaz (1953) Fondateur, Bazm-i Sufia-i Sindh (1966) Fondateur, Sindh Muttahida Mahaz (1969) Fondateur, Jiye Sindh Mahaz (1972) Député, Assemblée du Sindh (1953-54) Membre du comité du Sindhi Adabi Board (1951-)
Hamid Sindhi (Abdul Hamid Memon)	1939 2012, Hyderabad Musulman sunnite Memon	Études de droit	Avocat de profession Éditeur du mensuel <i>Ruh Rehan</i> Vice-Chancellor, Shah Abdul Latif University, Khairpur Chairman, Sindh Textbook Board Chairman, Board of Governors, Hyderabad Public School
Shaikh Ayaz (Mubarak Ali Shaikh)	23 mars 1923, Shikarpur 28 décembre 1997, Karachi Musulman (famille hindoue convertie)	Études de droit Récipiendaire de la distinction <i>Sitara-e Imtiaz</i>	Avocat de formation Poète et écrivain progressiste Vice-Chancellor, University of Sindh, Jamshoro (1976-)

III. La structuration du système partisan dans le Sindh

La fin des années 1960 et le début des années 1970 marquent un tournant majeur dans l'histoire politique du Pakistan : après un mouvement massif de contestation, qui conduit à l'imposition de la loi martiale et au départ d'Ayub Khan, le One Unit est aboli en novembre 1969 et les provinces du Pakistan occidental rétablies.¹ Une opposition politique réapparaît dans la seconde moitié des années 1960 puis une plate-forme commune contre la dictature, le Democratic Action Committee, est mise en place en 1967. Le gouvernement provisoire du général Yahya Khan organise les premières élections législatives nationales au suffrage universel en décembre 1970. Le refus par les élites du Pakistan occidental de reconnaître la victoire du Bengali Mujibur Rahman entraîne une guerre civile qui donne naissance au Bangladesh en 1971 grâce au soutien militaire de l'Inde. Malgré la perte de sa moitié orientale, le Pakistan conserve son nationalisme unitaire² et se dote en 1973 d'une nouvelle constitution instaurant un régime parlementaire et fédéral, tout en maintenant une forte concentration des pouvoirs entre les mains du président et des autorités centrales.

Au cours de ces bouleversements, plusieurs nouveaux partis politiques naissent dans le Sindh, incarnant trois positions distinctes vis-à-vis du discours nationaliste, nommées par Charles Kennedy « gradualiste », « autonomiste », et « indépendantiste ».³ L'éventail politique qui se dessine alors, et qui demeure pertinent aujourd'hui, suit les lignes de rupture, identifiées dans la section précédente, entre Sindhis et Mohajirs, entre nationalistes et communistes, et au sein des communistes, entre faction pro-Moscou et faction pro-Pékin.

a. *Zulfiqar Ali Bhutto : président pakistanais ou président sindhi ?*

En l'espace de quelques années, une nouvelle donne politique s'instaure avec la naissance et la fulgurante ascension du Pakistan Peoples Party (PPP) de Zulfiqar Ali Bhutto, fils du propriétaire terrien et homme politique sindhi Shahnawaz Bhutto. Avocat de formation, Bhutto évolue au sein du gouvernement d'Ayub Khan avant d'atteindre le poste de ministre des affaires étrangères, dont il démissionne le 31 août 1966 en protestant avec

1 Rétablies et unifiées : les États princiers sont notamment intégrés aux provinces. Ainsi, l'État de Khairpur n'est pas rétabli mais devient un district de la province du Sindh. A cette occasion, Karachi est réintégrée au Sindh et en redevient la capitale.

2 Faisal Devji, qui propose une analyse fine de l'abstraction qui fonde l'idée de la nation pakistanaise, note d'ailleurs que cette perte ne change rien au nationalisme pakistanais. Faisal Devji, *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*, Hurst Publishers, 2013.

3 Charles Kennedy, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *Asian Survey*, vol. 31, n° 10, 1991, p. 938–955.

véhémence contre l'accord de Tachkent qu'il juge préjudiciable au Pakistan.¹ Puis, quelques mois après des discussions informelles avec le Makhdum Muhammad Zaman de Hala, il fonde le PPP le 30 novembre 1967 à Lahore, parti qui devient la première force politique du Sindh et grâce auquel Bhutto remporte les élections de décembre 1970 au Pakistan occidental.

Pour ce faire, Bhutto fait preuve d'une adresse politique indéniable, sachant « être tout à tous [*all things to all people*] ».² Il courtise notamment les étudiants, les ouvriers et les paysans en se présentant comme un démocrate, un socialiste mais aussi un serviteur de l'Islam. Son slogan le plus célèbre est sa promesse de distribuer à tous « *roti, kapra aur makaan* » : du pain, des vêtements et un toit.³ Tandis qu'il emploie un registre anti-Inde dans le Pendjab, il n'hésite pas, dans le Sindh, à jouer ce que les journalistes appellent par la suite la « *Sindh card* », c'est-à-dire à faire appel au ressentiment des Sindhis contre l'*establishment* pakistanais, et à se projeter comme le représentant des Sindhis et le meilleur défenseur de leurs droits. Car si Bhutto dépend du vote pendjabi pour accéder au pouvoir dans le Pakistan occidental, sa base populaire et électorale n'en reste pas moins le Sindh. Ceci fait dire à Stanley Wolpert, biographe de Z. A. Bhutto : « “Tout le pouvoir au Peuple !” signifi[e] d'abord le peuple de Larkana [ville d'origine de la famille Bhutto] et du Sindh. »⁴ Selon Mehtab Ali Shah, « la machine de propagande du PPP le dépeint comme la personnification de l'identité sindhie. »⁵ Ainsi, exprimant le sentiment de rejet et le désir d'inclusion de nombreux Sindhis, Zulfikar Ali Bhutto parle parfois au nom du peuple sindhi victime de préjugés, ayant en permanence à prouver son allégeance au Pakistan, comme ici en juillet 1972, alors que le Sindh connaît pour la deuxième année des émeutes importantes entre Sindhis et Mohajirs :

Comment puis-je vous assurer que je suis Pakistanais ? [...] En tuant tous les gens du Sindh ? En oblitérant la culture du Sindh ? [...] Nous avons donné nos terres ; nous avons donné nos foyers ; nous avons donné nos vies [...] à des gens de toute part, aux Pathans, Pendjabis, aux Mohajirs vivant dans le Sindh [...]. Que pouvons-nous de plus pour montrer notre loyauté, notre amour et notre respect pour le Pakistan et nos frères Mohajirs ?⁶

1 Conclut à Tachkent avec la médiation de l'URSS, l'accord du 10 janvier 1966 intervient à la suite de la guerre entre le Pakistan et l'Inde dont les combats cessent en septembre 1965.

2 Saadia Toor, *The State of Islam: Culture And Cold War Politics In Pakistan*, Pluto Press, 2011, p. 98.

3 Pour une analyse détaillée des termes utilisés par Bhutto dans sa rhétorique populiste, voir Anwar H. Syed, « Z. A. Bhutto's Self-Characterizations and Pakistani Political Culture », *Asian Survey*, vol. 18, n° 12, 1978, p. 1250-1266.

4 Stanley Wolpert, *Zulfi Bhutto of Pakistan. His Life and Times*, Bhutto.org, 1993, p. 133.

5 Mehtab Ali Shah, *The Foreign Policy of Pakistan*, op. cit., p. 54.

6 Stanley Wolpert, *Zulfi Bhutto of Pakistan. His Life and Times*, op. cit., p. 214-215.

Dans le même registre pathétique, son cousin, Mumtaz Ali Bhutto, gouverneur puis ministre-en-chef du Sindh de 1971 à 1973, se serait déclaré prêt à donner sa vie plutôt que de compromettre les droits des Sindhis, gagnant ainsi la sympathie de nombreux jeunes gens.¹

Durant sa campagne en 1969-70 et peut-être plus encore par la suite, Bhutto emploie les symboles qui au cours des années 1960 ont acquis, notamment par l'engagement des écrivains et étudiants, la valeur de marqueurs identitaires glorifiant le Sindh et signifiant l'appartenance au Sindh. Parmi ces symboles, plusieurs chercheurs ont noté l'emploi par Bhutto de la référence au soufisme dans la construction de son charisme politique, se faisant par exemple décrire comme un « faqir ».² Suivant la lignée familiale, il affiche un attachement particulier pour le mausolée de Lal Shahbaz Qalandar à Sehwan Sharif, centre de sa « spiritualité politique ». Selon Michel Boivin et Rémy Delage :

[L'] attachement [des Bhutto] envers La'l Shahbaz Qalandar apparut lorsque Zulfiqar Ali Bhutto tenta de diffuser le discours politique du PPP auprès des masses : il choisit un chant dévotionnel consacré à ce soufi, le fameux *Dama dam mast qalandar*. Ce chant ne mettait pourtant pas en valeur l'idéologie du socialisme islamique alors promue par Bhutto : il était entièrement consacré à ce personnage, dénommé ici Jhule La'l, avec des références à Ali mais également à Sehwan Sharif. [...]

Dans ses discours demeurés célèbres, Zulfiqar Ali Bhutto recourait à une sorte de mise en scène, où le paroxysme de l'identification entre lui et la foule était atteint quand il commençait à danser sur le rythme de *Dama dam mast qalandar*.³

Bien des commentateurs notent donc que Zulfiqar Ali Bhutto « manipule habilement l'imagerie de ses origines sindhies ».⁴ Mais cette attitude ne doit pas être prise pour du pur cynisme politique, et doit même être relativisée. Il faut en effet distinguer les actions de Z. A. Bhutto lui-même de celles de son parti et de ses partisans – notamment après son exécution. Dans les années 1960, Bhutto reste prudent dans ses prises de parole. Le cœur de son discours demeure le « socialisme islamique », l'importance de la démocratie, et la puissance du Pakistan sur la scène internationale. Ainsi, lorsqu'il se rend en 1966 à

1 « If he "had ten lives, all those would be sacrificed over the name of Sind." » Tariq Rahman, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », *op. cit.*, p. 1013.

2 C'est-à-dire, dans le sens courant, un musulman renonçant ayant choisi de dédier sa vie à la quête mystique. Le sens premier du terme arabe « faqir » signifie simplement « pauvre ». Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *International Review of Social History*, vol. 49, n° S12, décembre 2004, p. 83.

3 Michel Boivin et Rémy Delage, « Benazir en odeur de sainteté Naissance d'un lieu de culte au Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 194-195. Ces références publiques à Sehwan Sharif coïncident par ailleurs avec une importance nouvelle prise par le mausolée au cours des années 1960, sous l'impulsion du Département des *auqaf* (ou biens de main-morte), créé par Ayub Khan pour contrôler les lieux de dévotion. Signe de l'arrivée de ce mausolée sur la « carte culturelle », la chanson *Lal Meri*, chantée par Nur Jahan, est diffusée à l'été 1969. C'est de cette chanson qu'est tiré le chant *Dama dam mast qalandar* dont parlent Boivin et Delage.

4 Charles Kennedy, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *op. cit.*, p. 947.

l'Université du Sindh, Bhutto ne cède pas aux leaders étudiants souhaitant qu'il s'oppose publiquement au One Unit. Ce n'est qu'à partir de 1968, lorsqu'il apparaît clairement que le régime d'Ayub Khan arrive à sa fin, qu'il critique cet arrangement constitutionnel.¹ En fait, il semblerait que la projection de Z. A. Bhutto comme champion des Sindhis ne soit pas tant le fruit de son propre dessein que celui de la volonté de ses partisans et plus généralement des Sindhis. C'est donc peut-être plus les Sindhis qui ont voulu voir en Bhutto leur défenseur que lui qui aurait cherché à rallier les Sindhis en jouant sur la fibre identitaire. Lorsqu'il était encore ministre des affaires étrangères, au début des années 1960, Bhutto se serait rendu donner un discours à l'Université de Karachi. Il aurait été accueilli par plusieurs dizaines d'étudiants sindhis aux cris de « *mathan hale Bhutto !* » (que Bhutto aille haut !) et, mal à l'aise, les aurait totalement ignoré.² La vision selon laquelle Bhutto aurait « instrumentalisé » ou « manipulé » l'imagerie de ses origines est donc trop simpliste : l'emploi d'une rhétorique faisant appel au registre identitaire répond à une véritable attente de la part des Sindhis. L'image de Bhutto en tant que défenseur des Sindhis est bien plus l'œuvre de partisans au niveau local qu'un choix délibéré du PPP. C'est surtout après la mort de Bhutto que le PPP se met à employer systématiquement les symboles qui sont associés au Sindh, en représentant par exemple la famille Bhutto portant des *ajrak*.

Néanmoins, c'est un fait que Z. A. Bhutto instaure plusieurs mesures visant à répondre aux doléances des Sindhis, ce qui est perçu par les Mohajirs comme des décisions volontairement prises à leur encontre. La plus symbolique et controversée de ces mesures est la restauration du statut que possédait la langue sindhie avant l'imposition du One Unit, c'est-à-dire un statut officiel de langue administrative et d'éducation au niveau provincial. Les premières initiatives sont prises par des institutions éducatives : dès août 1970, l'Université du Sindh décide de remplacer l'anglais par le sindhi comme langue de gestion administrative.³ En décembre 1970, le Conseil pour l'éducation intermédiaire et secondaire (*Board of Intermediate and Secondary Education*) fait de même, et recommande en plus

1 Bhutto se rend à l'Université du Sindh en avril 1968 et déclare, en référence au 4 mars 1967, que les sacrifices faits par les étudiants sindhis pour l'abolition du One Unit et de la dictature militaire ne seront pas vains. Zulfikar Ali Bhutto, *Awakening the people. A collection of articles, statements and speeches 1966-1969*, Sani Panhwar, 1973, p. 323. Ensuite, Z. A. Bhutto déclare ne s'être jamais prononcé publiquement en faveur du One Unit, ce qui est peu crédible pour un homme qui doit sa carrière politique à ce contexte. Il ne s'y est jamais non plus vraiment publiquement opposé avant la fin des années 1960, mais a simplement prôné, dans un discours d'août 1954 alors que le One Unit n'était encore qu'un projet, une redéfinition des frontières internes du Pakistan sur une base linguistique et culturelle : « Par tous les moyens réduisez le nombre d'entités du Pakistan occidental au strict minimum, mais faites-le dans le respect des affinités culturelles, géographiques et historiques, et non par coups de tête arbitraires [*arbitrary whims*]. » Zulfikar Ali Bhutto, *Z. A. Bhutto. Speeches - Interviews, 1948-1966*, Sani Panhwar, p. 35-47.

2 Je remercie Hidayat Hussain pour les anecdotes exposées dans ce paragraphe, et pour la suggestion de prendre en compte les attentes des Sindhis dans l'image qui entoure Zulfikar Ali Bhutto.

l'introduction de cours de « sindhi langue étrangère » (ou *salis sindhi*, le sindhi facile) aux examens de fin d'études secondaires.¹ Des manifestations d'étudiants mohajirs s'opposent à ces mesures et des émeutes se produisent dans plusieurs villes du Sindh en janvier 1971 entre Sindhis et Mohajirs, alors que la polarisation ethnique avait déjà donné lieu à la formation d'un front mohajir (*Mohajir Mahaz*) en octobre 1969 et d'une alliance entre Mohajirs, Pendjabis et Pachtounes (*Sind Muhajir-Punjabi-Pathan Mahaz*, MPPM).² Des émeutes de plus grande ampleur ont lieu lorsque l'Assemblée du Sindh, sous l'impulsion de Mumtaz Ali Bhutto, adopte en juillet 1972 une loi imposant l'enseignement du sindhi et de l'ourdou jusqu'à la fin des études secondaires et permettant au gouvernement « de prendre les mesures nécessaires pour un usage progressif du sindhi dans les bureaux et départements du Gouvernement, y compris les tribunaux et à l'Assemblée. »³ Le but du gouvernement n'était pas de réduire la place de l'ourdou mais de restaurer celle du sindhi. Ces mesures ne font toutefois que contribuer à la perception qu'ont alors beaucoup de Mohajirs de voir à la tête du pays un « président sindhi », et non un président pakistanais.⁴ Incités à se mobiliser par les journaux ourdouphones, les Mohajirs protestent avec véhémence, tandis que certains leaders sindhis attisent également leur camp.⁵ Les émeutes qui éclatent font 22 morts et 200 blessés dans les trois jours suivant le passage de la loi. La peur que suscitent les *language riots* de 1971-72 pousse de nombreuses familles mohajires vivant dans les zones rurales ou les petites villes du Sindh – où elles avaient reçu des terres attribuées par le gouvernement – à quitter ces lieux pour Karachi et Hyderabad, plus grosses agglomérations comptant une large population mohajire. Ce phénomène de migration – suivi par une deuxième vague causée également par des épisodes de violence en 1988-90 – renforce la ségrégation ethnique dans le Sindh.

Les raisons de la tension entre Sindhis et Mohajirs ne sont pas seulement à trouver dans le passage du *Sindhi Language Bill*, mais dans un ensemble d'autres mesures adoptées par le gouvernement de Zulfikar Ali Bhutto visant à répondre aux angoisses de la classe

3 Résolution n°7 de l'Université du Sindh, 21 août 1970, Tariq Rahman, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », *op. cit.*, p. 1012. Voir également Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, *op. cit.*, p. 572.

1 Tariq Rahman, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », *op. cit.*, p. 1013.

2 Ce groupe est mené par Nawab Muzaffar Hussain en opposition au Sindh Muttahida Mahaz de G. M. Sayed.

3 *Sind (teaching, promotion and use of Sindhi language) Bill*, 1972, cité dans Tariq Rahman, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », *op. cit.*, p. 1014.

4 Des posters sont alors affichés, portant le slogan : « We want a Pakistani president, not a Sindhi president ! ». Stanley Wolpert, *Zulfi Bhutto of Pakistan. His Life and Times*, *op. cit.*, p. 214.

5 G. M. Sayed aurait alors invité les Mohajirs à retourner en Inde. Charles Kennedy, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *op. cit.*, p. 944.

moyenne sindhie, et dans un contexte où les Mohajirs, qui dominaient initialement la bureaucratie, l'industrie et les services, se voient progressivement concurrencés par les Pendjabis, les Sindhis et les Pachtoune. Les quotas mis en place dès 1949 sont revus et étendus par l'administration de Z. A. Bhutto en 1971 et entérinés par la réforme administrative de 1973. Ces quotas réservent un certain pourcentage des recrutements au niveau provincial et fédéral pour les candidats originaire du Sindh rural (11,4%) ou du Sindh urbain (7,6%).¹ Il s'agit *de facto* de sièges attribués respectivement aux Sindhis et aux Mohajirs, mais les premiers font valoir que de nombreux Mohajirs – ainsi que certains Pendjabis – profitent aussi du quota pour le Sindh rural. Ils estiment que les quotas devraient être fondés sur la langue maternelle, et non sur le domicile. Charles Kennedy fait valoir que l'accès des différents groupes ethniques aux postes bureaucratiques est crucial pour participer au processus décisionnel, dans la mesure où les élections, systématiquement contestées par les perdants, ne garantissent pas une représentativité des élus au-delà des clivages sociaux.² L'arrivée de Z. A. Bhutto au pouvoir favorise donc une meilleure représentation des Sindhis dans l'administration, mais aussi dans l'industrie et d'autres secteurs d'importance, comme la banque, grâce aux nationalisations décidées par le gouvernement. L'intention de Bhutto est aussi intéressée, puisqu'il s'agit de désamorcer l'attrait exercé par ses opposants, au premier chef d'entre eux G. M. Sayed, sur le « salariat » sindhi. C'est ainsi qu'il coopte un certain nombre d'intellectuels critiques en leur offrant des postes à responsabilités : par exemple, au poste (hautement symbolique) de vice-chancelier de l'Université du Sindh, terreau de la contestation dans le Sindh, Bhutto fait nommer des personnalités sensibles à la question identitaire, Sayed Ghulam Mustafa Shah en 1971, le folkloriste Nabi Bakhsh Baloch en 1974 puis le poète Shaikh Ayaz en 1976. Une vingtaine de poètes sindhis avaient d'ailleurs annoncé être prêts à travailler avec le nouveau gouvernement dès janvier 1972, suite à la libération de Shaikh Ayaz, Rashid Bhatti et Ghalib Latif.³ Bhutto tente aussi de s'approprier certains événements fondateurs de l'engagement de la classe moyenne sindhie, comme l'épisode du 4 mars 1967 : en 1972, le gouvernement organise une commémoration et pose la première pierre d'un mémorial près du barrage de Kotri, irritant ainsi les partisans de G. M. Sayed souhaitant garder un monopole sur cet héritage.⁴

1 Charles Henry Kennedy, *Bureaucracy in Pakistan*, Karachi, Pakistan, 1987, p. 188.

2 *Ibid.*, p. 185-186.

3 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, *op. cit.*, p. 668-669.

4 *Ibid.*, p. 669.

Zulfiqar Ali Bhutto ne répond pas uniquement aux demandes de la classe moyenne sindhie quant aux opportunités de carrières, mais s'attaque aussi au domaine identitaire et symbolique en proposant à travers sa politique culturelle un réaménagement du nationalisme pakistanais. Dans les termes d'Oskar Verkaaik, Bhutto « reconn[aît] l'identité ethnique comme une forme légitime de loyauté dans le contexte du Pakistan, cédant en partie aux demandes des mouvements ethniques. Ceci constitu[e] une rupture avec le précédent discours d'État selon lequel l'ethnicité et l'Islam étaient incompatibles. »¹ Bhutto doit faire face aux demandes autonomistes dans le Sindh, mais aussi dans la province frontière du nord-ouest et au Baloutchistan. Alors que toute allégeance régionale est auparavant vue comme dissidente, contre l'État et contre le Pakistan, Bhutto instaure une conception plus souple, plus inclusive, du nationalisme officiel, rendant les identités régionales compatibles avec l'appartenance à la « nation pakistanaise ». Cette vision est aussi cohérente avec l'abolition du One Unit et le dessin des quatre provinces, chacune ayant sa « nationalité ». Le Sindh, en particulier, fait l'objet d'un « patronage plus important que par le passé. »² Concrètement, ceci se traduit par un soutien renouvelé aux institutions culturelles délaissées durant le One Unit – le Sindhi Adabi Board – et la création de nouvelles institutions – la Sindhi Academy devenue l'Institute of Sindhology en 1963 se développe dans les années 1970, et un centre culturel est fondé à Bhit Shah, où se trouve le mausolée de Shah Abdul Latif. De manière générale, la culture et des traditions régionales sont revalorisées. Un éditorial de janvier 1974 décrit ceci avec enthousiasme :

Il est déplorable que la quête d'identité nationale poursuivie par le Pakistan reste un objectif lointain. [...] Et le présent Gouvernement a par conséquent engagé une campagne vigoureuse pour la redécouverte de notre héritage culturel. L'inauguration du Bhitshah Development Complex par le Premier ministre Bhutto est un effort conscient dans ce sens.³

Une conférence internationale de grande ampleur est ainsi organisée sur le Sindh à Karachi en 1975, sous l'impulsion directe de Z. A. Bhutto et du ministre de la culture du Sindh, Pyar Ali Allana.⁴ Le riche contenu de la conférence révèle pleinement le sens que le pouvoir politique donne à la culture : la démarche consiste avant tout à rassembler des informations et des descriptions « typiques » de la « tradition » sindhie, et nullement de décrire la société existante. A l'échelle du Pakistan, Bhutto autorise la fondation du Lok

1 Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *op. cit.*, p. 70.

2 Alyssa Ayres, *Speaking Like a State*, *op. cit.*, p. 34.

3 « A cultural regeneration », éditorial de quotidien anglophone (publication inconnue, *Dawn* ?), 28 janvier 1974.

4 Voir chapitre 6.

Virsa en 1974, qui a pour but la recherche, la collecte et la promotion de l'héritage culturel du pays, tandis que chaque province met en place sa propre institution culturelle sur le modèle du Sindhi Adabi Board. Ces institutions construisent un récit historique décrivant le bassin de l'Indus comme foyer antique d'une civilisation commune dont le Pakistan est l'héritier et la manifestation actuelle. Cette conception du Pakistan doit beaucoup au discours des Sindhis des années 1930 et 1940 insistant sur la distinction entre Hind et Sindh pour justifier la séparation du Sindh de la présidence de Bombay, et rappelle également la vision de G. M. Sayed des années 1940 dans laquelle il projette son désir d'un Sindh indépendant dans son idée du futur Pakistan.¹ Malgré le réaménagement du nationalisme d'État permis par Bhutto et son inclusion des cultures régionales, celles-ci, réduites au statut de folklore, n'apparaissent que comme des reliques d'un passé idéalisé devant céder le pas à la modernité, c'est-à-dire à une identité nationale pakistanaise. C'est à cette époque que l'expression « *Ideology of Pakistan* », utilisée pour désigner le projet du Pakistan et le ciment intellectuel censé justifier et garantir l'unité de l'État, se généralise.²

Après la perte du Pakistan oriental, toute ambition sécessionniste crédible constitue une véritable menace. Comme le rappelle Z. A. Bhutto dans un discours de janvier 1974 : « *There is no alternative to Pakistan.* » Le gouvernement de Bhutto se montre en effet impitoyable envers ceux qui refusent cette vision de long terme œuvrant vers une assimilation des différences ethniques au sein du Pakistan. C'est pourquoi l'insurrection baloutche est écrasée avec force par l'armée en 1973-74 et que les positions du National Awami Party sont assimilées à du sécessionnisme, valant à une cinquantaine de ses membres un procès pour trahison et activité contraire à l'idéologie du Pakistan.³ La définition des activités de sédition est d'ailleurs modifiée par l'application le 18 février 1975 du troisième amendement à la Constitution de 1973, qui autorise la détention illimitée de toute personne « qui agit ou tente d'agir d'une manière préjudiciable à l'intégrité, la sécurité ou la défense du Pakistan ou de toute partie du pays, ou qui commet ou tente de commettre tout acte constituant une activité anti-nationale telle que définie dans une Loi fédérale, ou

1 Pour un bon exemple de ce récit historique écrit par un avocat pendjabi, membre du Pakistan People's Party et ancien ministre, voir Aitzaz Ahsan, *The Indus Saga and the Making of Pakistan*, Oxford University Press, 1996.

2 L'usage le plus élaboré de cette expression est du au fils du poète Muhammad Iqbal, Javed Iqbal, dans un ouvrage de 1959. Javed Iqbal, *Ideology of Pakistan*, op. cit.

3 Il s'agit du *Hyderabad conspiracy case*, affaire dans laquelle 52 leaders et militants du NAP sont arrêtés et jugés entre 1975 et 1979. Parmi ces personnes, mentionnons quelques noms célèbres : Khan Abdul Wali Khan, Ghaus Bakhsh Bizenjo, Khair Bakhsh Marri, Ataullah Mengal, ou encore le poète Habib Jalib.

est un membre d'une association qui a pour objet ou qui l'implique dans une telle activité anti-nationale. »¹

Dans le Sindh, les promesses populistes de Z. A. Bhutto lui permettent de battre à plates coutures le Sindh Muttahida Mahaz de G. M. Sayed aux élections de 1970. Par la suite, les mesures donnant de meilleures opportunités à la classe moyenne sindhie apaisent le ressentiment de celui-ci, tandis que les liens avec les syndicats – notamment via une grande figure des luttes syndicales, Mairaj Muhammad Khan – réduisent temporairement l'ampleur des contestations ouvrières. Mais une des plus habiles victoires de Zulfikar Ali Bhutto est d'avoir su gagner le soutien des grands propriétaires terriens du Sindh, malgré un discours qui s'oppose ouvertement à eux. À l'exception du Makhdum Muhammad Zaman (également l'un des deux grands guides soufis du Sindh, avec Pir Pagaro), le PPP ne compte initialement pas en son sein de grands propriétaires, ou « seigneurs féodaux » (*feudal lords*), comme ils sont appelés au Pakistan. Au contraire, Bhutto gagne le soutien des paysans en promettant la distribution de 18 *acres* (environ 7,3 hectares) de terre à chaque paysan sans terre.² Mais le jeu électoral au Pakistan, reposant sur des liens de clientélisme et de patronage, rend une victoire dans les urnes impossible sans le soutien des grands propriétaires terriens. G. M. Sayed, conscient de ce fait, et lui-même (tout comme Bhutto) en faisant partie, a toujours espéré rallier à sa cause les puissants du Sindh. Sa déception est donc amère lorsque Bhutto y parvient durant la campagne de 1969-70, et plus encore après son arrivée au pouvoir. La plupart des grands propriétaires abandonne les rangs du Sindh Muttahida Mahaz à la veille des élections, comme Ghulam Nabi Pathan, de Shikarpur, qui tenait le poste de secrétaire du parti. Quelques mois plus tôt, le groupe de Pir Pagaro a déjà rejoint la Ligue musulmane (Qayyum), tandis que la Council Muslim League, en majorité dans le front électoral mené par G. M. Sayed, ne voit plus aucun à intérêt à soutenir ce dernier. Celui-ci, dont l'ambition était de constituer un front uni contre Bhutto, ne garde à ses côtés qu'une poignée d'hommes puissants du Sindh, parmi lesquels Muhammad Ayub Khuhro et Pir Ali Muhammad Rashdi, tous deux honnis par beaucoup en raison de leur rôle dans la mise en place du One Unit en 1954-55. G. M. Sayed se retrouve poussé aux marges de la politique du Sindh, n'étant pas parvenu à regagner la popularité qu'il possédait avant 1946.

1 *Constitution (Third Amendment) Act, 1974*, signé par le président le 13 février et publié le 18 février 1975.

2 Nesar Ahmad et Fareena Sultan, « Popular Uprising in Pakistan », *MERIP Reports*, n° 58, juin 1977, p. 15. Commentant les politiques de Bhutto et ses liens avec les propriétaires terriens, ces auteurs écrivent, p.16 : « Durant les six dernières années [c'est-à-dire de 1971 à 1977], la classe des propriétaires terriens [*landed class*] a reconnu en le PPP un parti qui protège et promeut ses intérêts exclusifs. »

Ainsi, progressivement à partir de novembre 1967, Z. A. Bhutto avec son Pakistan Peoples Party devient la première force politique du Sindh, en capitalisant sur trois éléments : l'aspiration au changement et à la justice et la rhétorique de gauche ; l'islam comme référence commune à tout le Pakistan et comme idéal de justice ; et, dans le Sindh, le sentiment identitaire. Mais les références et symboles sindhis auxquels Bhutto fait parfois appel sont le fruit de deux décennies de travail culturel conduit par les intellectuels et élites politiques du Sindh, si bien que l'image de défenseur des Sindhis qui lui est attribué est au moins autant le produit des Sindhis eux-mêmes qui ont voulu voir en lui leur représentant, que le fruit d'une démarche délibérée de la part de Bhutto. Nombreux au sein de la classe moyenne sindhie acceptent la cooptation offerte par Bhutto. Mais la reconnaissance de la légitimité du Pakistan laisse aussi le champ libre à des groupes plus critiques, l'Awami Tehrik de Rasul Bakhsh Palijo et le Jiye Sindh Mahaz de G. M. Sayed, tous deux établis au début des années 1970.

b. La classe au dessus de la nation : le choix de l'Awami Tehrik

À la fin des années 1960, les étudiants sindhis participant aux mouvements contestataires sont notamment divisés entre ceux que nous avons nommés, pour faire bref, les communistes et les nationalistes. Les premiers sont avant tout sensibles à la question de classe. La reconnaissance de groupes ethniques – ou des « nationalités opprimées », pour reprendre un terme utilisé par les militants sindhis, emprunté à la définition stalinienne de la nation¹ – leur apparaît comme un enjeu secondaire devant se résoudre dans la lutte des classes. Les seconds, au contraire, donnent prééminence à l'appartenance ethnique : le groupe ne doit pas être divisé car cela constituerait un obstacle dans son combat pour la reconnaissance de ses droits.

Parmi les leaders étudiants sindhis qui s'affirment à cette période se trouve Rasul Bakhsh Palijo. Né en 1930, il a passé l'âge d'être étudiant et est déjà établi en tant qu'avocat à Hyderabad lorsqu'il fonde et prend la tête de la Sindh Students Cultural Organization, branche étudiante de l'organisation Bazm-i Sufia-i Sindh de G. M. Sayed. Dès ses débuts aux côtés de ce dernier, Palijo fait montre d'orientations politiques qui caractérisent sa carrière par la suite : positionnement nationaliste, très ferme vis-à-vis des Mohajirs, mais

¹ Staline donne sa définition de la nation et des nationalités dans un ouvrage de 1913 dédié à cette question, ouvrage dont la traduction en ourdou circule largement dans les cercles étudiants et militants des années 1960 au Pakistan. Iosif Vissarionovič Stalin, *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, Paris, France, Editions sociales internationales, 1937.

subordonné à la question de classe ; et inspiration maoïste considérant la mobilisation des paysans comme le cœur du combat à mener dans une société agraire comme le Sindh. Sur le premier point, Palijo se distingue de G. M. Sayed, qui cible avant tout les Pendjabis et accepte les Mohajirs à la condition qu'ils s'intègrent à la société sindhie (c'est-à-dire, principalement, qu'ils apprennent le sindhi). Sur le second point, Rasul Bakhsh Palijo se démarque des communistes pro-Moscou et des syndicats actifs dans les zones urbaines et souvent menés par des Mohajirs. Enfin, Palijo est bien sûr en profond désaccord avec Z. A. Bhutto quant aux politiques de ce dernier vis-à-vis du Bengale et du Baloutchistan.

Initialement membre du Sindh Muttahida Mahaz, Palijo quitte le mouvement lorsque G. M. Sayed insiste pour maintenir dans ses rangs les personnalités ayant collaboré à l'instauration du One Unit et par ailleurs puissants propriétaires fonciers, M. A. Khuhro et Pir A. M. Rashdi. Avec d'autres, il organise une réunion appelée « Sindhi Qaumi Convention » (Convention nationale sindhie) le 5 mars 1970 lors de laquelle est créé l'Awami Tehrik (Mouvement populaire).¹ Le parti, parfois appelé Qaumi Awami Tehrik (Mouvement populaire national) ou Sindhi Awami Tehrik (Mouvement populaire sindhi), adopte une ligne inspirée du maoïsme et associe la question de classe à la question identitaire. R. B. Palijo souligne que la résolution des problèmes que connaît le Sindh ne peut être atteinte sans une révision des rapports de classes, qui maintiennent une domination extrême des propriétaires terriens sur les paysans sans terres. Mais si cela différencie Palijo d'autres leaders sindhis – Z. A. Bhutto et G. M. Sayed notamment –, l'Awami Tehrik prend activement part aux luttes touchant aux droits des Sindhis, comme, par exemple, les manifestations pour l'édition des listes électorales en sindhi en novembre 1969.

Tandis que Palijo et Hafeez Qureshi, tous deux avocats, forment le leadership intellectuel du parti capable de forger un discours attractif pour le salariat sindhi,² la force

1 Selon Tahir, ce parti aurait été précédé par le Sindhi Ittehad Committee (Comité d'union sindhi), Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 581. Comme souvent, la date exacte de la fondation du parti n'est pas très claire. Selon Palijo lui-même dans l'un de ses écrits, l'Awami Tehrik aurait été établi en 1968 mais constitué formellement le 5 mars 1970. Lors d'un entretien avec Rasul Bakhsh Palijo à Hyderabad en décembre 2011, celui-ci n'a pas souhaité me parler de la fondation du parti, préférant rejeter mes questions en prétextant avoir oublié. Rasul Bakhsh Palijo, *Sindh Speaks (Articles, Interview & Letter)*, Sindhi Awami E-Books, p. 10.

2 L'Awami Tehrik reste aujourd'hui particulièrement populaire parmi les avocats sindhis. La position du parti sur la question fédérale, élaborée par Palijo après sa création, s'appuie sur des arguments légaux : la Constitution de 1973 ayant été approuvée par une assemblée qui n'avait pas de mandat constitutionnel, celle-ci est illégale. L'Awami Tehrik demande la rédaction d'une nouvelle constitution, dans l'esprit de la déclaration de Lahore de 1940.

organisationnelle de celui-ci – lui permettant de construire une base populaire étendue – repose sur Muhammad Fazil Rahu, élu à la présidence du parti lors de sa fondation. Né en 1934 dans le sud du Sindh, près de Badin, Fazil Rahu s'engage d'abord dans la politique électorale¹ avant de se tourner vers les luttes paysannes. C'est par exemple sous son égide que l'Awami Tehrik organise un comité contre la vente aux enchères de terres du Sindh conduisant à l'éviction de *haris*.² Au cours des années 1970, il initie avec R. B. Palijo la création de branches du parti destinées aux étudiants (Sindhi Shagird Tehrik), aux enfants (Sindhi Sujaag Baar Tehrik), et enfin aux femmes (Sindhiani Tehrik). Par la suite, la capacité organisationnelle de Fazil Rahu, son réseau à travers les villages du sud du Sindh et le respect qu'il inspire parmi les paysans font de l'Awami Tehrik un acteur clé du Mouvement pour la restauration de la démocratie (MRD).³ Tandis que les relais du PPP dans les campagnes sindhies sont principalement des propriétaires terriens, l'Awami Tehrik parvient à tisser un véritable réseau auprès des populations rurales sans passer par les élites habituelles. Sa solide structure et son réseau étendu dans le sud du Sindh (le delta et le Thar) donnent sa force au parti, mais celui-ci commence à s'essouffler à la fin des années 1990. Cette chute est aggravée en 2006 lorsque le fils de R. B. Palijo, Ayaz Latif Palijo, prend la direction du parti. Cette transmission dynastique entraîne le départ progressif de nombreux cadres expérimentés, parfois compagnons de longue date, dont un certain nombre fondent ensuite l'Awami Jamhuri Party (AJP).

c. *Jiye Sindh Mahaz et Sindhudesh : le virage indépendantiste de G. M. Sayed*

Mais revenons aux années 1970. Au début de la décennie, G. M. Sayed a déjà opéré plusieurs revirements dans sa vie politique, notamment en 1946 lorsqu'il décide de se séparer de la Ligue musulmane. Contrairement au portrait monolithique fait de G. M. Sayed par ses opposants comme par ses partisans, les premiers voyant en lui un ennemi du Pakistan et les seconds un indépendantiste ayant dédié sa vie à cette cause, nous avons souligné que cette distanciation n'équivaut pas à un rejet du projet du Pakistan. Dans les années 1940 et 1950, G. M. Sayed s'oppose aux autorités centrales et cherche à poser les fondements d'un fonctionnement pluraliste des institutions politiques du Pakistan par la

1 Il est élu localement en 1962, dans le cadre du système des *Basic Democracies* mis en place par le gouvernement d'Ayub Khan.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 567-568.

3 Fazil Rahu, dès lors qu'il s'engage en politique, est emprisonné par chaque régime successif (Ayub Khan, Z. A. Bhutto, Zia ul-Haq). Il connaît une fin tragique, assassiné en plein jour à coups de hache le 17 janvier 1987, dans la ville de Golarchi.

création, avec d'autres leaders, de partis d'oppositions représentant les groupes ethniques des « petites provinces ». Mais sa position critique des autorités centrales lui vaut d'être plusieurs fois arrêté et incarcéré. Il passe huit ans en résidence surveillée entre 1958 et 1966, et crée le Bazm-i Sufia-i Sindh à sa libération. La branche étudiante du Bazm, la Sindh Students Cultural Organization, tient une ligne exclusiviste du point de vue ethnique, peu accueillante en son sein aux Mohajirs et Pendjabis. Au cours de ces réunions, qui servent aussi de lieu de réflexion, G. M. Sayed affine sa pensée, et notamment sa conception personnelle de la religion. Il publie ensuite en 1967 son ouvrage le plus controversé, *Jiyen ditho aa mun* (littéralement, « comment j'ai vu »),¹ dans lequel il expose sa vision de la spiritualité, qui insiste sur l'unité de la quête mystique au-delà des différences rituelles.²

Contrairement à ce qu'il avait annoncé trois ans plus tôt, G. M. Sayed s'engage de nouveau dans la politique parlementaire dès 1969, lorsqu'il forme et prend la tête d'une coalition électorale, le Sindh Muttahida Mahaz (aussi appelé par sa traduction anglaise, Sindh United Front, ou Front uni du Sindh). Mais ses efforts ne rencontrent qu'une succession d'échecs. Comme nous l'avons mentionné, G. M. Sayed se voit vite isolé durant la campagne électorale, alors que le Pakistan Peoples Party de Bhutto magnétise l'engouement de l'électorat sindhi et parvient à attirer plusieurs figures puissantes du Sindh dans son camp. G. M. Sayed déçoit beaucoup d'étudiants et de membres du « salariat » en maintenant son association avec Muhammad Ayub Khuhro et Pir Ali Muhammad Rashdi. Sa participation aux élections de 1970 se solde donc par une défaite : il est battu dans sa propre circonscription. Il n'est en fait pas en mesure de présenter des candidats ailleurs, et son parti ne remporte que 10 592 voix, contre près de 6 150 000 pour le PPP.³

Au moment des élections de 1970 et durant plusieurs années, G. M. Sayed n'est aucunement séparatiste. Tout en étant fidèle à ce qui constitue la constante de son engagement, c'est-à-dire les bénéfices revenant au Sindh, il croit encore profondément à la possibilité et à la nécessité de rééquilibrer les institutions et la politique du Pakistan afin que le Sindh y trouve sa part. Il propose ainsi dans un discours de juin 1967 des solutions pour unifier les populations du Pakistan en une nation. Il passe en revue trois conceptions de la

1 Cet ouvrage est disponible en anglais sur internet, par exemple sur le site de Sani Hussain Panhwar (<http://www.panhwar.com/BooksbySani/Religion%20and%20Reality.pdf>, consulté le 5 octobre 2014). G. M. Sayed, *Religion & Reality*, 1986.

2 Sur la conception religieuse de G. M. Sayed et l'importance qu'il accorde au soufisme dans la définition de l'identité sindhi, voir le chapitre 5.

3 Pour une synthèse des résultats des élections de 1970, voir le site de Gallup Pakistan : http://gallup.com.pk/bb_old_site/election/1GIER1970.pdf.

nation auxquelles les Pakistanais sont confrontés : celle des musulmans comme nation ; celle d'unité nationale du Pakistan ; et celle de « nationalités régionales sur la base de patries linguistiques [*linguistic homelands*] ». G. M. Sayed récuse la première conception car il y voit une notion du passé qui selon lui a prouvé son échec à de nombreuses reprises. Bien que Muhammad Ali Jinnah ait utilisé cette conception dans son engagement pour le Pakistan, G. M. Sayed explique que le Quaid-i-Azam l'a rejetée au moment de la création du pays, dans son discours du 11 août 1947. G. M. Sayed affirme que « la croyance dans cette théorie a affaibli, et non établi ou renforcé, le tissu social national [*national fabric*]. »¹ G. M. Sayed fait ensuite se rejoindre les deux autres conceptions qu'il propose, en décrivant l'unité nationale du Pakistan comme un objectif acceptable pour les provinces : « les vieilles nationalités établies (provinciales) du pays n'ont aucune objection dans l'acceptation et l'adoption de ce concept. »² Mais il rappelle que cet objectif ne peut se faire qu'à condition qu'il y ait « compréhension et entente mutuelle entre les nationalités locales des différentes provinces » sur un ensemble de sujets, à savoir le « droit à l'autonomie provinciale » ; la reconnaissance officielle des langues provinciales ; la préférence aux locaux dans l'accès à la terre, l'administration, le commerce et l'industrie ; et la « préservation des cultures et traditions locales ». ³ Ayant ainsi réitéré sa foi dans le projet du Pakistan, il condamne sévèrement « la tendance extrémiste de nationalisme qui croît parmi les Sindhis » :

En même tant que nous nous efforçons d'obtenir [*secure*] les droits du peuple du Sind, nous ne devons pas négliger le bien-être collectif [*collective good*] de la nation pakistanaise dans son ensemble.

En outre, nous devons aussi prendre conscience qu'en répétant simplement que le Sindh est une nationalité, nous ne gagnerons rien. [...]

Dans ces circonstances, sans s'assurer d'une atmosphère correcte, supposer et réclamer le nom et titre de nationalité sindhie revient dans une certaine mesure à voir une organisation là où seule une foule se trouve [*mob*]. »⁴

Ce que G. M. Sayed rejette, ce n'est donc pas l'idée que le Pakistan puisse être une nation, mais l'idée que le Pakistan soit une nation fondée sur l'islam. Comme d'autres l'ont fait avant lui – y compris des religieux opposés avant 1947 à la création du Pakistan, comme le fondateur du parti Jamaat-i Islami Maulana Maududi – il souligne l'incompatibilité entre

1 G. M. Sayed, « A Plea for Sanity in National Policy [English translation of the address in Sindhi by Mr. G.M. Sayed at the eighth Conference of Bazm-e-Soofia-e-Sind held on 11-6-1967 at village Abhan Shah, District Khairpur, Sind] », dans Muhammad Ibrahim Joyo (dir.), *The Betrayal. Sindh Bides the Day for Freedom*, 1^{re} éd., Hyderabad, Sindhi, Sindhi Adeeban ji Sahkari Sangat, 2005, vol.1, p. 99. Ce discours est reproduit dans sa plus grande partie en annexes.

2 *Ibid.*, p. 103.

3 *Ibid.*, p. 104.

4 *Ibid.*, p. 106-108.

l'idée d'une nation musulmane et l'idée d'une nation pakistanaise, territorialisée et délimitée par des frontières. Peut-être une certaine prudence politique guide-t-elle alors G. M. Sayed, tout juste sorti de huit années en résidence surveillée. Il semble toutefois plus juste de lire dans ce discours l'optimisme que possède encore G. M. Sayed quant à la construction du Pakistan, couplée à une crainte – partagée au demeurant avec le reste de l'élite politique du Pakistan – des jeunes et des « masses » hors de contrôle et sous emprise idéologique (dans ce même discours, G. M. Sayed déplore avec inquiétude que de nombreux jeunes gens soient gagnés par l'athéisme, un phénomène qu'il voit comme une réaction à l'exploitation exercée par « certaines classes et sections » de la société). Au début de l'année 1972, G. M. Sayed défend toujours la même vision d'un Pakistan dans lequel les provinces jouiraient d'une autonomie maximale – vision qu'il expose par exemple dans son discours d'anniversaire, prononcé le 17 janvier, dans lequel il fait une série de recommandations adressées au président Z. A. Bhutto et aux élites politiques du Sindh. En réponse, une lettre d'avertissement lui est envoyée par le ministère des affaires présidentielles, l'accusant d'avoir réfuté la théorie des deux nations, d'avoir défendu l'idée que le Sindh est une nation, de vouloir lancer une organisation pour former des jeunes à la guérilla, et d'avoir laissé prononcer des discours indépendantistes. G. M. Sayed répond une lettre détaillée dans laquelle il rejette toute velléité sécessionniste : « Je dois dire que ceci me paraît être une fabrication totale venant de ceux qui veulent créer des troubles dans la province du Sind. [...] Personne [lors de mon anniversaire] n'a parlé de déclarer l'indépendance du Sind ou de lancer une guérilla. Personne non plus n'a parlé de rendre les eaux de l'Indus rouges en faisant couler le sang de quiconque. »¹ Comment donc G. M. Sayed passe-t-il d'une telle conception soutenant le projet du Pakistan, à la promotion d'un Sindh indépendant ?

Entre 1972 et 1973, l'idée du Sindhudesh fait progressivement son chemin à travers une série de discours, dans lesquels des éléments sont à chaque fois ajoutés. Lors de son discours du 17 janvier 1972, il juge que les Pakistanais, avec l'élection de Z. A. Bhutto, disposent d'une « dernière chance [...] pour régler les problèmes. Sinon le pays sera divisé en morceaux. »² A l'occasion de la commémoration du 4 mars, il emploie le terme de Sindhudesh pour la première fois devant les étudiants de l'Université du Sindh. Plus tard, il

1 Le discours du 17 janvier 1972 est résumé et la lettre du gouvernement reproduite dans G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court, op. cit.*, p. 86-89. Le brouillon de réponse est disponible dans les archives de l'Institut international d'histoire sociale : Lettre de G. M. Sayed à M. Rahim, 14 février 1972, Archive G. M. Sayed, dossier n°18, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

2 « Speech of Mr G. M. Sayed on the auspicious occasion of his 66 years birth-day celebrations », discours tapé, consulté en décembre 2013, G. M. Sayed Library, Jamshoro.

explique que Shah Abdul Latif avait parlé du Sindhudesh, et il met en valeur le caractère « naturel » du pays.

Alors que, dans ses discours de l'année 1972, il insiste de façon grandissante sur l'importance du dévouement des jeunes pour le bien-être du Sindhudesh, il continue par ailleurs d'exprimer son espoir quant à la nouvelle constitution en cours de rédaction. Il garde aussi espoir en Bhutto, bien qu'il soit fortement critique du rôle des élites du Pakistan occidental dans la guerre civile conduisant à l'indépendance du Bangladesh en 1971. Ainsi, lorsque Z. A. Bhutto vient solliciter son aide pour gagner le soutien d'hommes politiques pachtoues et baloutches, il accepte volontiers. C'est paradoxalement en partie grâce à cela que la nouvelle constitution est adoptée en 1973. Bhutto propose également à G. M. Sayed de l'accompagner dans sa mission diplomatique auprès d'Indira Gandhi. Mais Bhutto ne prête ensuite aucune attention à G. M. Sayed, excitant la colère et l'amertume de ce dernier, qui décide de ne pas se joindre à la délégation. G. M. Sayed n'a alors plus de doutes : Bhutto n'est rien d'autre qu'un agent à la botte de l'*establishment* pendjabi, œuvrant pour « l'impérialisme mohajir-pendjabi ».¹ En plus de cette déception personnelle, G. M. Sayed estime aussi que la nouvelle constitution reste bien en-deçà de l'autonomie véritable qu'elle aurait pu apporter aux provinces. Bien qu'elle instaure un système fédéral, elle ne remet aucunement en cause la puissance du gouvernement central et de l'armée. C'est alors seulement que G. M. Sayed effectue son tournant séparatiste : l'argumentaire en faveur de l'indépendance du Sindh est publié en 1974 dans un livre intitulé, *Sindhudesh : Cho ain cha lae* (Le Sindhudesh : pourquoi et pour quoi faire ?).² G. M. Sayed y explique comment le Sindh pourrait être un État indépendant viable. Par ailleurs, l'amertume de G. M. Sayed est visible dans plusieurs passages de cet ouvrage, qui tournent en ridicule les fondateurs du Pakistan et dénoncent la trahison de Bhutto.

Cette ligne indépendantiste est désormais incarnée par le nouveau parti de G. M. Sayed. Malgré son échec aux élections de 1970, G. M. Sayed essaie de constituer le Sindh Muttahida Mahaz en parti permanent. Ceci donne lieu à la création du Jiye Sindh Mahaz le 18 juin 1972.³ Le nom du parti s'inspire du poème de Hyder Bakhsh Jatoy qu'avait déjà repris le syndicat étudiant Jiye Sindh Naujawan Mahaz, et son successeur, la Jiye Sindh

1 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 688-691.

2 G. M. Sayed, *Sindhu Desh. The Case Yet to Settle*, traduit par Muhammad Ibrahim JOYO, Karachi, Indus Academy, 2010.

3 Le Jiye Sindh Mahaz est fondé chez G. M. Sayed à Sann le 18 juin 1972, en présence, notamment, de Ghulam Mustafa Bhurgri, Alan Khan Thebo, Iqbal Tareen, Shah Mohammad Shah, Madad Ali Sindhi, Amanullah Shaikh, et Abdul Khaliq Junejo.

Students Federation. Ceci témoigne de ce qui constitue désormais le premier – et presque l'unique – soutien à G. M. Sayed : les étudiants de l'Université du Sindh. Bien qu'il soit marqué par les idées de gauche et nationalistes, le parti n'est d'abord pas séparatiste : le manifeste initial – qui n'est autre que celui du Sindh Muttahida Mahaz légèrement modifié – exige que l'organisation fédérale du Pakistan soit revue sous forme d'une confédération afin d'accorder une « autonomie maximale » à chaque État confédéré (le terme « province » est ici abandonné). Il n'est d'abord pas question de « Sindhudesh », mais seulement du Sindh.

La demande pour un Sindh indépendant n'est pas chose évidente pour G. M. Sayed. Elle est le résultat de facteurs politiques – négation de la majorité bengalie par les autorités centrales et par Bhutto, indépendance du Bangladesh, abandon par Bhutto de ses alliés de gauche comme le leader ouvrier Mairaj Muhammad Khan, concession sur la Sindhi Language Bill, et enfin passage d'une constitution fédérale mais avec un pouvoir central fort – qui se conjuguent à des facteurs personnels – soutien populaire de Bhutto naissant du travail politique de G. M. Sayed, rassemblement des propriétaires terriens au sein du PPP, ingratitude de Bhutto vis-à-vis de G. M. Sayed, malgré l'aide apportée par ce dernier – pour provoquer un virage indépendantiste chez G. M. Sayed. L'amertume et la déception qui guident la nouvelle posture politique de G. M. Sayed n'existent pas uniquement vis-à-vis de Bhutto mais aussi du Pakistan en général : G. M. Sayed perd alors profondément espoir dans la possibilité de modeler le Pakistan en un État bénéficiant au Sindh.

Par la suite, G. M. Sayed ne tient d'ailleurs pas une position ferme sur cette question : comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il met publiquement de côté la demande pour l'indépendance dans la seconde moitié des années 1980. Cette réticence à embrasser la cause séparatiste soulève un certain nombre de question : dans quelle mesure G. M. Sayed a-t-il véritablement choisi d'effectuer son tournant indépendantiste ? On peut ici émettre l'hypothèse, nourrie par des rumeurs qui courent dans le Sindh selon lesquelles Ibrahim Joyo aurait écrit plusieurs de ses livres, que G. M. Sayed a en fait accepté de parrainer une cause qui était portée avant tout par les étudiants de l'Université du Sindh.¹ Dans ses écrits des années 1970, les nombreuses références au socialisme sont plus cohérentes avec l'environnement intellectuel des jeunes étudiants qui l'entourent et qui sont issus des

1 Ibrahim Joyo n'est pas étudiant à l'Université du Sindh en 1972-73, mais il est dans l'entourage de G. M. Sayed, et ses idées sont depuis toujours bien plus marquées à gauche. Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *op. cit.* ; Oskar Verkaaik, « The Sufi Saints of Sindhi Nationalism », dans Michel Boivin et Matthew A. Cook (dir.), *Interpreting the Sindhi World: Essays on Society and History*, Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 196-215.

mouvements de gauche qu'avec son propre parcours intellectuel, de la Société théosophique à ses réflexions sur la religion, en passant par son travail sur Shah Abdul Latif et son engagement politique aux côtés de la Ligue musulmane puis dans l'opposition. Il semble donc plausible que G. M. Sayed n'ait pas effectué ce virage indépendantiste seul, sur le fondement de ses réflexions personnelles, mais à l'initiative de jeunes étudiants, exaltés par leur cause et en quête de leadership. En acceptant, à près de soixante-dix ans, de se positionner comme une figure radicale, G. M. Sayed, grâce à sa réputation et à son réseau, donne une répercussion à la cause séparatiste que les étudiants n'auraient pu obtenir autrement.

IV. Conclusion

La période courant des années précédant la partition au début des années 1970 est une période essentielle tant dans l'histoire politique du Pakistan que dans la construction du système politique du Sindh d'aujourd'hui. D'une situation initiale qui est chargée d'espoir quant au futur du nouvel État du Pakistan, des désillusions successives poussent une partie de l'élite politique et intellectuelle sindhie et une partie des étudiants à ne plus espérer une amélioration de leurs conditions de vie au sein du Pakistan mais à envisager, en plaçant G. M. Sayed à leur tête, l'indépendance de leur province. Cette demande, qui intervient paradoxalement à un moment où les Sindhis entrent massivement dans les emplois non manuels et les services publics, s'appuie sur un discours nationaliste dont les fondements sont posés dans les années 1930 et 1940 et qui est ensuite enrichi et consolidé dans les années 1950 et 1960.

Ce discours, que l'on peut qualifier de réinvention culturelle, est porté par la rencontre d'écrivains engagés comme Shaikh Ayaz et de nouveaux mouvements étudiants, comme le Jiye Sindh Naujawan Mahaz, qui se rassemblent pour faire face au nationalisme officiel du Pakistan. À la tête de ce travail se trouvent les intellectuels et écrivains, regroupés dans des associations comme la Sindhi Adabi Sangat ou des institutions culturelles comme le Sindhi Adabi Board. Ils réemploient les fondements du discours nationaliste exposés par Muhammad Ayub Khuhro en 1930 : continuité et unité historique du Sindh depuis la civilisation de l'Indus, culture spécifique, et langue et littérature développées. Ces arguments sont étayés et enrichis par un travail de mobilisation des organisations étudiantes, tandis que les poètes reprennent cet ensemble d'éléments pour évoquer de manière pathétique les

dommages faits au Sindh et exalter la grandeur de leur culture. Naissent ainsi des marqueurs identitaires qui symbolisent le Sindh et acquièrent un sens social et politique déterminé, comme la référence aux saints soufis, encensés comme apôtres de la tolérance, qui s'oppose directement au nationalisme officiel pakistanais proche de l'islam réformiste. G. M. Sayed, quant à lui, écrit ses ouvrages principaux durant ces années : *Shah Latif and his Message*, qui propose en 1952 une lecture nationaliste du grand poète sindhi ; *Jiye ditho aa mun*, qui expose en 1967 la pensée particulière de G. M. Sayed en matière de spiritualité ; et *Sindhudesh : Cho ain Cha Lae*, livre de 1974 dans lequel G. M. Sayed déploie ses arguments en faveur de l'indépendance du Sindh.

Au cours de cette période, alors qu'être sindhi se voit désormais défini par un ensemble de marqueurs identitaires (auxquels est consacrée la seconde partie de ce travail), se creusent les lignes de fracture qui séparent les différentes communautés de la province. En particulier, la polarisation entre Sindhis et ourdouphones, ou Mohajirs, s'accroît. Au sein des organisations étudiantes de gauche, les Sindhis accèdent à des postes à responsabilités, mais nombre d'entre eux accordent plus d'importance à la question identitaire et à celle des droits du Sindh qu'à la question de classe dans son ensemble. C'est de cet engagement des étudiants sindhis que naissent plusieurs organisations étudiantes exclusivement sindhis à la fin des années 1960, comme la Sindh Students Cultural Organization, la Sindh National Students Federation, et le Jiye Sindh Naujawan Mahaz. Cette polarisation entre Sindhis et Mohajirs donne lieu aux premières « émeutes » ethniques en janvier 1971 et en juillet 1972 lorsque le Gouvernement du Sindh tente de rendre à la langue sindhie le statut officiel qu'elle possédait jusqu'à la mise en place du One Unit en 1955. Ces violences ouvrent une nouvelle ère de socialisation politique dans le Sindh : au cours des années 1970, la politique estudiantine à l'Université du Sindh, véritable bastion des nationalistes sindhis, devient de plus en plus conflictuelle, et les jeunes de cette génération suivent un apprentissage politique marqué par la violence. Cette troisième génération de nationalistes sindhis, qui naît et évolue dans un contexte violent et dont les protagonistes sont aujourd'hui à la tête des organisations nationalistes, est celle que nous décrivons dans le prochain chapitre.

Chapitre 4

Séparatisme, violence et factionnalisme (1972-2013)

پاکستان جو مطلب چا
قہیون، قتا ۽ مارشل لا

Que signifie Pakistan ?

Pendaisons, coups de fouet et loi martiale

Khaki Joyo

Le poète Khaki Joyo détourne ici le slogan que le régime de Zia ul-Haq promeut pour mettre en avant le caractère islamique du Pakistan : « *Pakistan ka matlab kya ? La ilaha illala* » (que signifie le Pakistan ? Il n'y a de dieu qu'Allah). Ces vers contrastent les idéaux de justice et d'égalité évoqués par la profession de foi musulmane, avec la réalité du Pakistan des années 1980, lorsque la loi martiale offre un cadre propice aux atteintes aux droits de l'homme et que des peines corporelles sont réinstaurées. C'est dans ce contexte de répression qu'évolue la troisième génération de nationalistes sindhis. Ce chapitre s'intéresse donc à ce qui caractérise cette troisième génération de nationalistes sindhis et que la génération précédente n'a pas connu : leur socialisation politique dans le contexte violent des campus universitaires des années 1970, 1980 et 1990. Loin d'être linéaire, la période courant du début des années 1970 à nos jours voit se succéder phases démocratiques (1970-1977, 1988-1999 et depuis 2008) et phases de dictature (1977-1988 puis 1999-2008) qui complexifient la situation politique dans le Sindh. Le PPP maintient sa popularité, ce qui lui permet d'accéder au pouvoir à Islamabad à deux reprises dans les années 1980 et 1990 et de compléter en 2013 un mandat complet de cinq ans à la tête de l'État et du gouvernement. De son côté, le parti Jiye Sindh Mahaz éclate en une multitude de factions. Sur le plan culturel, le gouvernement de Zulfikar Ali Bhutto initie une approche plus souple vis-à-vis des identités régionales, mais la constitution de 1973, bien que fédérale, reste en-deçà des

attentes des nationalistes sindhis. G. M. Sayed et son Jiye Sindh Mahaz s'opposent si fermement au PPP qu'ils restent en marge du Mouvement pour la restauration de la démocratie (MRD), mouvement qui connaît une première phase en 1983 puis un renouveau en 1986.¹ Le nationalisme sindhi, dont le leader se prononce ouvertement en faveur de l'indépendance depuis 1973, fait face à des choix difficiles qui divisent ses partisans, bien que les multiples factions du mouvement Jiye Sindh s'institutionnalisent progressivement à partir des années 1990, acceptant leur place marginale dans le jeu politique pakistanais et travaillant à la succession de leur leadership.

Le Pakistan connaît durant cette période de profondes transformations sociales et économiques, tandis que le pays est propulsé au cœur d'enjeux géopolitiques de premier ordre suite à l'invasion soviétique de l'Afghanistan en décembre 1979. La croissance économique et les transferts de fonds des Pakistanais vivant à l'étranger – notamment dans les pays du Golfe qui emploient un nombre croissant de Pakistanais à partir des années 1970 – facilitent l'essor de la classe moyenne. Celle connaît de nouvelles opportunités grâce à une massification (toute relative) de l'éducation s'opère avec l'augmentation de nombre de d'universités, de *colleges*, et d'antennes d'universités. Mais parallèlement, la montée de la violence sur les campus au cours des années 1980 pousse les familles des classes moyennes et aisées à ne plus envoyer leurs enfants étudier dans les universités publiques du Sindh, mais dans les universités privées ou directement à l'étranger. Ceci provoque une détérioration du climat sécuritaire mais aussi académique, car les cours sont régulièrement suspendus, souvent pendant plusieurs mois et une fois pendant deux ans. Les étudiants sindhis sortant des universités du Sindh dans les années 1980 sont moins bien formés que leurs prédécesseurs, et les diplômes perdent de leur valeur sur le marché de l'emploi, en raison de la corruption régnant sur les campus. Tandis que les jeunes qui forment dans les années 1950 et 1960 les rangs des groupes nationalistes sindhis suivent une trajectoire sociale ascensionnelle (trajectoire néanmoins en partie contrariée, nourrissant ainsi leur ressentiment), les étudiants des années 1980 voient au contraire leurs perspectives vraiment bouchées : ils risquent, à l'issue de leurs études, de faire partie du prolétariat urbain, ou de se voir contraints au chômage, faute de pouvoir se qualifier pour des emplois correspondant à leur niveau d'études.² Contrairement à la génération précédente, leurs études les ont mal

1 Le MRD est un rassemblement d'une dizaine de partis politiques, mené par le PPP, militant pour la fin de la dictature de Zia ul-Haq. Nous revenons en plus grands détails sur le mouvement dans la section suivante.

2 L'urbanisation au Pakistan s'accompagne d'un chômage important parmi les hommes, y compris chez les diplômés. A ce sujet, lire par exemple le chapitre « Everyday life » de l'ouvrage de Mohammad A. Qadeer, *Pakistan: Social and Cultural Transformations in a Muslim Nation*, London, Routledge, 2006, p. 220-257.

préparés pour faire face à la compétition du marché de l'emploi : ils maîtrisent mal l'anglais et leur ourdou n'est pas parfait, ce qui les distingue finalement peu de jeunes sortis du système éducatif au niveau *Intermediate* (correspondant au baccalauréat français). De plus, si la classe moyenne sindhie profite de la période Bhutto, notamment en ayant un meilleur accès aux cercles décisionnels et aux emplois publics, elle ne bénéficie pas des politiques de développement ni de la croissance économique sous Zia ul-Haq, ce dernier ne parvenant par ailleurs qu'à coopter une infime portion de l'élite sindhie. C'est dans ce contexte que le parti politique devient de plus en plus une ressource à gérer pour la famille du leader, contribuant ainsi à l'institutionnalisation des diverses factions de Jiye Sindh, et à la généralisation du modèle dynastique. Enfin, l'après Guerre froide, et notamment les années 2000, voit le développement massif du secteur des ONG au Pakistan, organisations tant internationales que locales (vivant toutefois souvent de fonds venus de l'étranger) dans lesquelles un grand nombre de Sindhis éduqués trouvent une occupation rémunératrice. Ce secteur comprend aussi un grand nombre d'organisations dans lesquelles les Sindhis éduqués poursuivent l'engagement politique nationaliste qu'ils ont entamé durant leurs études, tout en s'assurant le revenu nécessaire au niveau de vie de classe moyenne jugé satisfaisant aux yeux de leur famille.

Nous nous intéressons dans un premier temps à l'irruption de la violence et à sa généralisation dans le contexte militant où les nationalistes sindhis font leur socialisation politique, les campus universitaires des années 1970, 1980 et 1990. Les groupes nationalistes, comme la plupart des autres organisations politiques, adoptent un répertoire d'action violent. Puis nous examinons l'évolution du Jiye Sindh Mahaz qui se transforme en une nébuleuse de partis nationalistes, dont les dynamiques factionnalistes provoquent la recomposition permanente. Enfin, nous nous penchons sur les trajectoires des militants nationalistes une fois qu'ils sortent des partis politiques ou des organisations étudiantes qui leur sont affiliées.

I. L'émergence d'un répertoire d'action violent

La socialisation politique des jeunes Sindhis – qu'ils soient ou non attirés par les idées nationalistes – se fait dans un environnement de plus en plus violent à partir des années 1970, puis dans une société où les armes se sont généralisées à partir des années 1980. Sur les campus universitaires – qui constituent le bastion du Jiye Sindh Mahaz –

comme en dehors, les militants sindhis font face, de 1977 à 1988, à la dictature militaire de Zia ul-Haq et à la répression qu'elle impose, tandis que les tensions ethniques entre Sindhis, Pendjabis et Mohajirs font des centaines de morts entre 1988 et 1990, provoquant des migrations qui renforcent la ségrégation ethnique du Sindh entre zones rurales et zones urbaines. C'est dans ce contexte que les groupes séparatistes apprennent à faire usage de la violence : leur activité politique incorpore progressivement un répertoire d'action violent, allant de l'intimidation à l'usage des armes, et passant par des combats de rues ou l'enlèvement de personnalités.¹

a. *L'usage de la violence par les organisations étudiantes*

Les étudiants engagés des années 1960 et du début des années 1970 n'étaient pas étrangers à la violence : ils connurent notamment la répression policière du 4 mars 1967, puis les violences collectives des *language riots* de 1971 et 1972, qui voient Sindhis et Mohajirs s'affronter quant à la place officielle de l'ourdou et du sindhi alors que le gouvernement tente de faire voter une loi rétablissant le statut que connaissait le sindhi avant 1955. Mais la donne change au cours des années 1970 : ce qui distingue cette période des années précédentes, c'est l'arrivée des armes sur les campus universitaires et leur usage dans des actions ciblées d'abord, puis dans des violences collectives. Avec l'arrivée des armes, non seulement la violence se généralise, mais elle gagne également en intensité au point qu'un certain nombre de *comrades*, ou militants politiques étudiants, perdent la vie. Les épisodes violents provoquent la fermeture régulière de l'Université du Sindh, qui reste même fermée pendant deux années au milieu des années 1980.

Les campus universitaires du Sindh, où la nouvelle génération de la classe moyenne éduquée vient se former, sont alors des lieux de foisonnement idéologique et de conflits intellectuels qui constituent un milieu propice à l'émergence de nouveaux groupes politiques. Ils sont dominés, et notamment celui de Jamshoro où se trouve l'Université du Sindh, par la Jiye Sindh Students Federation, branche étudiante du parti Jiye Sindh Mahaz. Alors que les Sindhis sont unifiés contre les Mohajirs selon un clivage ethnique lors des *language riots* de 1971 et 1972, ils sont au contraire divisés au moment de l'adoption de la

1 Nous reprenons ici la notion de « répertoire d'action » initialement proposée par Charles Tilly et enrichie par la notion de mobilisation de « ressources de l'action collective ». Un répertoire d'action est donc conçu comme un ensemble de ressources, c'est-à-dire de « stocks hétérogènes d'avoirs, de savoirs, d'images et de faire qui constituent les munitions de tactiques et stratégies de lutte. » Erik Neveu, « Répertoires d'action des mobilisations », dans Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort (dir.), *Nouveau manuel de science politique*, Paris, La Découverte, 2009, p. 500.

nouvelle constitution en 1973 : les étudiants de la Sindh People's Students Federation (SPSF, à prononcer « sipaaf ») soutiennent le gouvernement de Z. A. Bhutto, tandis que les membres de Jiye Sindh Students Federation (JSSF, ou « jessaaf »), qui suivent G. M. Sayed, rejettent au contraire la constitution et le gouvernement. Cette division parmi les étudiants sindhis prend une tournure violente au cours de l'année 1973, avec l'assassinat de deux étudiants de SPSF (Ali Mardan Shah et Jan Muhammad Khuhro, quatre autres sont blessés) le 6 octobre, dans les couloirs de l'International Hostel de l'Université du Sindh, par Yusuf Jakhrani, leader de la JSSF et président élu du conseil étudiant de l'université.¹ Yusuf Jakhrani et un autre membre de la JSSF sont arrêtés, tandis que 16 étudiants sont expulsés.² Le vice-chancelier de l'Université du Sindh, Sayed Ghulam Mustafa Shah, démissionne de ses fonctions suite à cette affaire.

Ce premier meurtre entre étudiants à l'Université du Sindh marque le point culminant d'une année d'agitation et de tension sur le campus de Jamshoro. Quelques mois plus tôt, le 28 avril 1973, l'université accueille Abdul Hafiz Pirzada, ministre de la justice du Pakistan et père de la nouvelle constitution du pays, pour lui délivrer le diplôme de docteur en droit *honoris causa* lors de la *convocation*, la cérémonie de remise des diplômes. Les étudiants de la JSSF le reçoivent à coup de slogans protestataires, menés par Ismail Wassan : à ses cris « Nau ain » (nouvelle constitution), les étudiants nationalistes répondent en chœur « na khape ! » (pas besoin!). La nouvelle constitution accorde plus de pouvoir aux provinces que les deux constitutions précédentes, mais reste très en-deçà de ce que demandent les régionalistes et les nationalistes. Selon Ian Talbot, « la très longue liste de compétences concurrentes et le pouvoir d'intervention du centre dans les affaires des provinces rest[ent] considérables. Prétendre que la constitution de 1973 [a] enfin résolu le problème posé de longue date par les arbitrages entre les provinces et le centre sembl[e] de plus en plus chimérique. »³ La presse rapporte d'autres slogans : le classique « Jiye Sindh », mais aussi le

1 Lors d'un entretien, un leader nationaliste sindhi qui a connu cette époque reste évasif sur ce événement : « It is unclear, still today. We can't say for sure who did that. One of our colleagues who belonged to JSSF, some people say that he was behind, Yusuf Jakhrani. But it is not proved. » Mais il est soudainement interrompu par une personne présente dans la pièce, militant nationaliste au début des années 1970 et toujours actif politiquement : « I was witness. My friends, he killed them. Yes, Ali Mardan Shah. At that time I was living in international hostel [...]. I was witness. In front of me, he killed them. He and his colleagues. » Entretien avec deux anciens leaders de Jiye Sindh Students Federation, Londres, novembre 2015.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2010, p. 707.

3 Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History*, Hurst, 1998, p. 229. Pour une discussion plus détaillée des problèmes posés par la question du fédéralisme au moment de la rédaction de la constitution de 1973, lire Craig Baxter, « Constitution Making: The Development of Federalism in Pakistan », *Asian Survey*, vol. 14, n° 12, 1974, p. 1074-1085.

purement nationaliste « *Tunhinjo desh, munhinjo desh, Sindhudesh* » (ton pays, mon pays, le Sindhudesh !), ou encore « Bihari na khapan » (nous ne voulons pas des Biharis), slogan marquant l'opposition au rapatriement des *stranded Pakistanis* ou « Biharis », ces citoyens pakistanais détenus dans le nouvel État du Bangladesh et attendant de pouvoir se rendre dans l'ancien Pakistan occidental.¹ De leur côté, les étudiants de SPSF tentent de faire plus de bruit, en faveur du gouvernement de Bhutto. Dans la confusion qui s'ensuit, certains des invités – parmi lesquels se trouvent Nusrat Bhutto, femme de Z. A. Bhutto, Mumtaz Ali Bhutto, alors ministre-en-chef du Sindh, et Rana Begum Liaqat Ali Khan, veuve de l'ancien premier ministre devenue gouverneure du Sindh – sont évacués vers leurs véhicules, et la cérémonie se poursuit jusqu'à sa conclusion. Les étudiants suivent ensuite Abdul Hafiz Pirzada qui se dirige vers sa voiture, en maintenant leur pression. Le leader Ismail Wassan aurait alors giflé le ministre. La police tire en l'air pour disperser la foule des étudiants. Aucun blessé n'est à déplorer, mais quelques heures plus tard, l'un des officiers, Pir Bakhsh Baloch, super-intendant de la police de Dadu, meurt d'une crise cardiaque. Cet événement par lequel les étudiants nationalistes montrent que le gouvernement de Bhutto n'est pas le bienvenu à l'Université du Sindh provoque la fermeture du campus. D'après Khadim Hussain Soomro, cinq étudiants, dont Ismail Wassan, sont arrêtés, torturés, et « impliqués » dans de fausses affaires avant d'être envoyés en prison.² En deux vagues, plus de trente étudiants au total sont expulsés (*rusticated*) de l'Université du Sindh et interdits d'inscription, certains pour dix ans.³ A chaque réouverture du campus, les étudiants de la Jiye Sindh Students Federation manifestent pour exiger le retrait des ordres d'expulsion (*rustication orders*), conduisant à une nouvelle suspension des cours. L'université reste ainsi fermée durant plus d'un mois. Mais ce qui est resté gravé dans les mémoires, c'est la gifle donnée à un ministre par un petit étudiant ; les militants du mouvement Jiye Sindh se rappellent en effet ce jour avec une certaine délectation. Comme le 4 mars 1967, encore célébré par les groupes nationalistes, la défiance d'Ismail Wassan à l'égard d'Abdul Hafiz Pirzada fait partie de la mémoire militante, transmise aux plus jeunes qui n'ont pas connu cette époque.

1 « Police fire in air at Sind 'Varsity campus disturbance », *Dawn*, 29 avril 1973. Voir aussi « Sindh University do hafte ke liye band kar di gai », *Jang*, 2 mai 1973. A propos des Biharis, lire Sumit Sen, « Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia Part 1 », *International Journal of Refugee Law*, vol. 11, n° 4, 20 octobre 1999, p. 625-645 ; Sumit Sen, « Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia – Part 2 », *International Journal of Refugee Law*, vol. 12, n° 1, 12 janvier 2000, p. 41-70.

2 Khadim Hussain Soomro, *The Path Not Taken: G.M. Sayed: Vision and Valour in Politics*, Sehwan Sharif, Sain Publishers, 2004, p. 200.

3 Entretien avec deux anciens leaders de Jiye Sindh Students Federation, Londres, novembre 2015. Voir également Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 707.

Si les étudiants de la JSSF possèdent une certaine capacité de disruption dont ils font la démonstration dès 1973, ils parviennent aussi à dominer les instances représentatives ouvertes aux étudiants : la JSSF remporte les élections étudiantes tous les ans, à l'exception de l'année 1974, lorsque Mukhtar Surani (SPSF) devient président du conseil étudiant, la Sindh University Students Union. En 1973, Yusuf Jakhrani et son co-listier (et colocataire de chambre d'internat), Aziz Bhangwar, en deviennent respectivement le président et le secrétaire général. En 1975, c'est de nouveau le candidat de Jiye Sindh, Zamir Larik, qui prend la présidence du conseil. La JSSF domine également les autres campus du Sindh, excepté Karachi, dont la dynamique est tout autre,¹ et les districts à forte population baloutche, où SNSF (Imdad Ali Odho) et la SPSF sont en position de force.²

En dominant les campus du Sindh, la JSSF connaît au cours des années 1970 sa période de gloire. Les universités et les campus sont d'autant plus importants pour le mouvement que G. M. Sayed est marginalisé sur la scène politique suite à son échec aux élections de 1970. A ceci s'ajoute le fait que G. M. Sayed est placé en résidence surveillée le 8 août 1972 pour huit mois. Il ne profite que de cinq semaines de liberté en 1973, étant de nouveau assigné à résidence le 8 avril, et ce durant treize ans, jusqu'au 2 juillet 1987. L'assignation à résidence de G. M. Sayed en août 1972 le conduit à suspendre, jusqu'à nouvel ordre, les activités du nouvellement créé Jiye Sindh Mahaz. C'est donc la branche étudiante JSSF qui s'occupe de la « politique nationale » (*qaumi siyosat*) du mouvement Jiye Sindh.

Mais l'« agitation » que mènent les étudiants de Jiye Sindh dépasse souvent la protestation pour adopter des tactiques de coercition. Tanvir Ahmad Tahir décrit sévèrement les activités des étudiants de Jiye Sindh Mahaz : « La Jiye Sindh Students Federation avait virtuellement pris l'Université [du Sindh] par la force, la terreur et l'intimidation. Les activités des organisations étudiantes adverses étaient perturbées, la principale victime étant la Sindh Peoples Students Federation. »³ Au quotidien, des étudiants nationalistes rendent la vie difficile aux étudiants mohajirs, ce qui est mentionné par Tanvir Ahmad Tahir et d'autres auteurs ; un point qui ressort aussi dans un entretien avec un étudiant sindhi, qui a tenu à se démarquer des positions nationalistes, en ajoutant : « Dans les années 1970 et 1980, ça a du être très dur pour eux [les Mohajirs, dans les campus de

1 Dans les années 1970, les campus de Karachi sont dominés politiquement par les différentes factions (Mairaj, Kazmi, Rashid, Bari) du groupe communiste National Students Federation, qui subit néanmoins la concurrence exercée par l'Islami Jamiat-i Tulaba (IJT), branche étudiante du parti Jamaat-i Islami. C'est pourquoi ils s'allient à des groupes nationalistes de gauche comme Baloch Students Organization (BSO).

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 707.

3 *Ibid.*, p. 705.

Jamshoro]. »¹ Certains étudiants de la JSSF, dont le président est alors Shah Muhammad Shah, neveu de G. M. Sayed, se lancent également dans des actions exceptionnelles : le 14 juillet 1975, plusieurs d'entre eux kidnappent le ministre des transports Badi ul-Hasan Zaidi, membre du PPP qui s'était opposé au *Language Bill* de 1972.² Selon Khadim Hussain Soomro, le parti JSM se dissocie immédiatement de cet acte et fait pression sur les étudiants pour qu'ils libèrent le ministre, ce qui est fait dans les 24 heures.³ Ce type d'actes attire la condamnation de la presse anglophone et ourdouphone : dans un article du 2 mai 1973, le journal *Jang* rappelle par exemple que le slogan Jiye Sindh n'est pas interdit, mais qu'en revanche, la demande d'un Sindhudesh indépendant s'oppose à l'intérêt national (*mulki mafad*). L'article évoque la possibilité pour le gouvernement d'interdire totalement les groupes qui répandent la division (*firqedar mahaz*), et mentionne directement les leaders qui se sont opposés durant les *language riots*, G. M. Sayed et Nawab Muzaffar Hussain, président du Mohajir Pathan Punjabi Mahaz.⁴

Tableau 4: Principales organisations étudiantes et leur affiliation partisane

All-Pakistan Mohajir Students Organization (APMSO)	Mohajir (1997 : Muttahida) Qaumi Movement (MQM)
Baloch Students Organization (BSO)	Parti communiste, National Awami Party (NAP)
Islami Jamiat-i Tulaba (IJT)	Jamaat-i Islami (JI)
Jiye Sindh Students Federation (JSSF)	Jiye Sindh Mahaz (JSM)
Sindh National Students Federation (SNSF)	Parti communiste, National Awami Party (NAP)
Sindh Peoples Students Federation (SPSF)	Pakistan Peoples Party (PPP)
Sindhi Shagird Tehrik (SST)	Awami Tehrik (AT)

Au-delà de l'assignation à résidence de G. M. Sayed pour discours séditionnel, la période Bhutto initie en effet la répression du mouvement Jiye Sindh, répression qui se poursuit encore à ce jour. Le meurtre des deux étudiants le 6 octobre 1973 est suivi de manifestations par la JSSF et le Sindhi Shagird Tehrik (SST, branche étudiante du parti de Rasul Bakhsh Palijo, l'Awami Tehrik), pas uniquement pour la libération des étudiants arrêtés, mais aussi pour la libération d'un enseignant hindou du Mehran College of Engineering, Ashok Kumar, spécialiste d'électronique et de télécommunications. Nationaliste proche du Jiye Sindh Mahaz, Ashok Kumar, qui aurait déjà eu affaire à la police en 1968, est arrêté le 6 octobre, soupçonné de posséder des armes et d'avoir participé au meurtre. D'autres accusations sont portées contre lui, comme celle d'échanger des messages radio avec l'Inde par le transmetteur qu'il possède chez lui. Il est emmené à Kotri par la

1 Entretien avec un ancien étudiant de l'Université du Sindh, aujourd'hui doctorant à Paris, février 2016.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, op. cit., p. 674, 708.

3 Khadim Hussain Soomro, *The path not taken*, op. cit., p. 200.

4 « Sindh University do hafte ke liye band kar di gai », *Jang*, 2 mai 1973.

police pour être interrogé, puis, selon un article de journal, « disparaît mystérieusement » le 25 octobre.¹ Pour les militants nationalistes, Ashok Kumar a simplement été exécuté par les forces de police.

Cette répression initiée à l'encontre des militants nationalistes participe d'un contexte général d'étouffement de l'opposition politique, visant aussi bien la gauche de l'échiquier politique et les mouvements ouvriers (Mairaj Muhammad Khan, ministre dans le premier gouvernement de Z. A. Bhutto, est envoyé en prison), que la droite et les partis religieux (unifiés dans le United Democratic Front dès le 2 mars 1973, sous le leadership de Pir Pagaro), ou que les partis nationalistes ou autonomistes (opération militaire au Baloutchistan, procès contre le National Awami Party de Wali Khan en 1975). Les garanties des libertés publiques et de l'autonomie provinciale apportées par les textes sont systématiquement violées par les dirigeants pour raisons d'État, tandis que des lois sont votées pour lutter contre les activités séditeuses, comme la Prevention of Anti-National Activities Ordinance de 1973, qui devient une loi (*Act*) en février 1974, ou la loi Suppression of Terrorist Activities Act de 1975.² D'autres dispositions légales sont utilisées dans le même sens par les autorités, comme la section 144 du code pénal du Pakistan, la loi High Treason Act, ou encore la Press and Publication Ordinance.

Pour contrer la popularité de G. M. Sayed et la force de la JSSF à l'Université du Sindh, Z. A. Bhutto fait nommer le célèbre poète Shaikh Ayaz au poste de vice-chancelier en janvier 1976 – un poste qui pour Ayaz lui coûte son amitié avec G. M. Sayed.³ Cette mesure symbolique manque son but, car Shaikh Ayaz, qui n'est pas universitaire, se montre incapable de résister aux interférences du pouvoir politique dans les affaires académiques, ce qui provoque une vive résistance du corps enseignant de l'université et des étudiants. Shaikh Ayaz fait nommer à ses côtés une équipe composée d'écrivains et d'intellectuels, qui parviennent toutefois à calmer les revendications des étudiants. Ghulam Rabbani Agro, nommé par Ayaz, aurait ainsi raconté :

1 « Mysterious Escape: Handcuffed Hindu Teacher Disappears from Police Custody », *The Leader*, 7 novembre 1973.

2 Ian Talbot, *Pakistan*, *op. cit.*, p. 230.

3 C'est le cas de Shaikh Ayaz et d'autres, comme Bedil Masroor, qui entre en 1974 à la chaîne nationale de télévision PTV. Lire le récit qu'en fait Bedil Masroor sur son blog : Bedil Masroor, « Saeen G. M. Sayed », <http://www.bedilmasroor.com/article/%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%86-%D8%AC%D9%8A-%D8%A7%D9%8A%D9%85-%D8%B3%D9%8A%D8%AF/>, 9 août 2015.

Au milieu des années 1970, quand nous avons repris l'Université, les internats des étudiants étaient considérés comme une zone prohibée pour l'administration. Je brisai cette barrière et parlai aux étudiants. Je leur conseillai de nettoyer les murs des graffitis anti-Ayaz. Ils m'écoutèrent patiemment et m'offrirent une tasse de thé.¹

Mais ce sont surtout les enseignants qui protestent contre le nouveau vice-chancelier. Ayaz se serait alors rendu à Karachi chercher conseil auprès de Z. A. Bhutto, avant de décider de façon arbitraire de mettre fin à la carrière de sept enseignants, parmi lesquels le professeur Ilyas Abro, qui critique sa gestion des affaires universitaires. Pour les remplacer, il nomme d'autres personnes, jugées bien moins compétentes, et même qualifiées de « *misfits* » par le professeur Mehtab Ali Shah.² La nomination de Shaikh Ayaz au poste de vice-chancelier marque le début d'une soumission quasi-systématique de l'administration de l'Université du Sindh au pouvoir politique : tous les vice-chanceliers ultérieurs sont liés au pouvoir, cette tendance connaissant son apogée durant la dictature de Zia ul-Haq, où des officiers à la retraite sont appointés. Les efforts de Zulfiqar Ali Bhutto pour désamorcer la popularité du nationalisme sindhi se jouent donc à un niveau tout à fait local, portant sur des enjeux très concrets, comme les carrières des enseignants de l'Université du Sindh.

Cette désunion entre G. M. Sayed et Zulfiqar Ali Bhutto, qui se traduit par un clivage entre les partisans du PPP (et SPSF) et ceux du JSM (et JSSF), se poursuit durant les années suivantes, malgré le coup d'État de Zia ul-Haq en juillet 1977 et l'exécution de Bhutto le 4 avril 1979. G. M. Sayed joue le jeu difficile de s'opposer à Bhutto sans pour autant s'allier à la Pakistan National Alliance (PNA), une alliance de neuf partis menée par Pir Pagaro, qui rejette les résultats des élections de mars 1977 ; il soutient donc les demandes de la PNA, notamment l'organisation de nouvelles élections et la libération des prisonniers politiques. De même, le Jiye Sindh Mahaz, ravivé à l'automne 1977 après la mise en place de la loi martiale (5 juillet 1977), suit les instructions de G. M. Sayed : contester le régime militaire sans pour autant œuvrer pour que Bhutto soit libéré. Pour les militants de gauche, G. M. Sayed montre une nouvelle fois sa vraie nature, celle d'un *wadero*, ces grands propriétaires terriens du Sindh, qui s'allie à l'*establishment* quelle que soit sa couleur. La condamnation puis la pendaison de Zulfiqar Ali Bhutto en avril 1979 condamnent cette stratégie à l'échec : désormais martyr, Bhutto devient plus que jamais une icône du peuple sindhi, et son exécution devient la preuve de la cruauté de la domination pendjabie. Dès

1 Momin Bullo, « In Memory of Ghulam Rabbani Agro », *The News on Sunday*, 07/03/2010 p.

2 Mehtab Ali Shah, « Academic Freedom in Pakistan », *Economic and Political Weekly*, vol. 40, n° 52, 2005, p. 5462. Du même auteur, lire également sur ces questions : Mehtab Ali Shah, *The Voice Across the Border*, New Delhi, Gyan Pub. House, 2011.

1978, de nombreux étudiants de Jiye Sindh manifestent contre des exactions commises par des militaires, qui profitent du contexte d'impunité offert par la loi martiale. Ainsi, en octobre 1978, plusieurs milliers d'étudiants manifestent à Jamshoro pour condamner le viol d'une étudiante sindhie par un officier. En adoptant une position hésitante, le JSM et sa branche étudiante ratent une opportunité en or pour rassembler la colère des Sindhis.

Cette période des années 1970 est importante parce qu'elle constitue le moment de formation des cadres nationalistes défendant l'indépendance, jusqu'à aujourd'hui pour certains. Contrairement à d'autres partis (comme l'Awami Tehrik, qui possède un réseau parmi les paysans), pratiquement tous les membres importants des différents partis du mouvement Jiye Sindh sont passés par les institutions d'enseignement supérieur, où ils font ensemble leur première socialisation politique. Leurs aînés de quelques années (l'équipe fondatrice de la SNSF en 1968) se reconnaissent davantage dans les idées de gauche qui ont été mises en avant par Z. A. Bhutto, et ils ont aussi profité des opportunités d'emploi ouvertes par ce dernier aux Sindhis. Mais ce sont précisément les partis de gauche qui perdent du terrain au cours de ces années, au profit des partis « ethniques ». Par ailleurs, cette période voit aussi se consolider tout un ensemble de pratiques du savoir-faire militant – boycott des classes, agitation, manifestations – qui s'enrichit aussi d'actions violentes, dues notamment à l'arrivée progressive des armes sur les campus universitaires : le kidnapping du ministre Badi ul-Hasan Zaidi en est un exemple.

b. Le MRD contre l' « État pendjabi » : le Sindh au bord de la guerre civile

Le contexte de la fin des années 1970 et du début des années 1980 pousse les Sindhis à montrer une façade d'unité : face aux Mohajirs, d'une part, qui avec l'All Pakistan Muttahida Students Organization (APMSO) puis le Mohajir Qaumi Movement (fondé en 1984), disposent d'organisations unifiées qui les représentent et qui mettent en avant une identité mohajire pensée comme la « cinquième nationalité » du Pakistan ; et face au pouvoir central, d'autre part, qui, en la dictature militaire de Zia ul-Haq coupable de l'exécution de Zulfikar Ali Bhutto le 4 avril 1979, devient plus encore le symbole du monopole pendjabi sur les institutions régaliennes. Tandis que le PPP et la famille Bhutto deviennent les meneurs effectifs de la résistance au régime militaire, l'expression de positions politiques dissidentes ou divergentes dans l'arène politique sindhie est encore plus marginalisée, d'autant plus qu'après le passage de la Martial Law Regulation n°48 en octobre

1979, toute activité politique est interdite et passible (d'un maximum) de 25 coups de fouets. Avec la Martial Law Regulation n°78, les prisonniers politiques peuvent être détenus au-delà de douze mois sans procès. La répression des militants politiques, notamment communistes, se poursuit.¹

La veuve de Z. A. Bhutto, Nusrat Bhutto, reprend avec sa fille Benazir les rênes du PPP : elles organisent dès 1977 des meetings où assistent des foules nombreuses, d'abord pour la libération de Z. A. Bhutto, puis contre Zia ul-Haq. Ceci leur vaut d'être placées en résidence surveillée en octobre 1979. Les deux frères de Benazir, Murtaza et Shahnawaz, forment de leur côté l'organisation clandestine Al-Zulfiqar pour venger leur père.² Le Mouvement pour la restauration de la démocratie (MRD), alliance comprenant initialement neuf partis politiques, voit le jour le 8 février 1981, à l'issue de plusieurs mois de difficiles négociations entre les responsables du PPP et les leaders de partis qui avaient formé la Pakistan National Alliance (PNA) contre Bhutto lors des élections de 1977. Il regroupe ainsi des partis marqués à gauche – le Pakistan National Party, le Pakistan Mazdoor Kisan Party, le Qaumi Mahaz-i Azadi de Mairaj Muhammad Khan, le National Democratic Party – tout comme des partis de droite – le Pakistan Democratic Party, la faction de Khwaja Khairuddin de la Pakistan Muslim League – et des partis religieux – Jamiat-ul Ulema-i Islam. La demande principale du MRD est bien sûr la restauration de la démocratie, ce qui implique : l'abolition de la loi martiale, le rétablissement de la constitution de 1973, l'organisation d'élections en conformité avec celle-ci dans un délai de trois mois, le transfert du pouvoir aux représentants élus, et enfin la restauration et la protection des provinces et de leurs intérêts. D'autres demandes sont ensuite ajoutées, comme la libération des prisonniers politiques, ainsi que des demandes économiques, comme la compensation des travailleurs licenciés suite aux nationalisations.³

1 Par exemple, le militant de la SNSF Nazir Abbasi meurt sous la torture le 9 août 1980, alors qu'il est détenu par l'armée ; en 1983, un procès est intenté contre Jam Saqi (fondateur de SNSF en 1968) et certains de ses camarades, qui sont jugés par un tribunal militaire.

2 L'organisation Al-Zulfiqar est notamment responsable du détournement d'un avion de ligne de la Pakistan International Airlines en mars 1981, ce qui lui permet de négocier la libération d'une cinquantaine de prisonniers politiques, mais nuit à l'image du PPP et du MRD, notamment au Pendjab. Sur Al-Zulfiqar, le meilleur ouvrage est incontestablement celui d'un de ses anciens membres, Raja Anwar et Khalid Hasan, *The Terrorist Prince: The Life and Death of Murtaza Bhutto*, London; New York, Verso, 1997. La destinée de la famille Bhutto a par ailleurs été amplement décrite et commentée par ses propres membres, notamment par Benazir Bhutto elle-même, et par sa nièce Fatima : Benazir Bhutto, *Benazir Bhutto, fille de l'Orient : 1953-2007, une vie pour la démocratie*, traduit par Simone LAMBLIN et traduit par Isabelle TAUDIÈRE, Paris, France, H. d'Ormesson, 2008 ; Fatima Bhutto, *Le chant du sabre et du sang*, traduit par Sophie BASTIDE-FOLTZ, Paris, France, Buchet-Chastel, 2011.

3 Voir le tract officiel : *Movement for the Restoration of Democracy (MRD)*, Pakistan Democratic Forum, coll. « Democratic Organizations Series », n° 1, 1983.

L'annonce de la formation du MRD provoque des premières manifestations et une crispation du régime de Zia ul-Haq. Puis le MRD lance un appel à la mobilisation à partir du 14 août 1983, jour de l'indépendance du Pakistan. En réponse, Zia s'engage, le 12 août 1983 devant l'Assemblée nationale, à organiser des élections, mais cela ne suffit pas aux leaders du MRD pour qu'ils retirent leur appel. Le 14 août, le mouvement s'enflamme d'un coup, dépassant les espérances de ses organisateurs, mais entraînant aussi une répression sévère : dès les premiers jours, des manifestants sont tués, et le mouvement prend une tournure plus violente encore en septembre. En quelques semaines, 1999 personnes auraient été arrêtées, 189 tuées, et 126 blessées.¹ Certaines actions violentes sont menées, comme l'attaque des symboles de l'État (police, institutions judiciaires, prisons). Répondant au slogan de « *jail bharo* » (remplissons les prisons), les militants cherchent aussi à se constituer prisonniers politiques en se faisant arrêter pour simple manifestation.² Les leaders eux-mêmes se font arrêter volontairement, y compris Ghulam Mustafa Jatoi, grand propriétaire terrien qui assure l'intérim de la présidence du PPP, et Mumtaz Bhutto. Différents syndicats et organisations professionnelles, des organisations d'avocats et d'étudiants, soutiennent ouvertement le mouvement et leurs membres participent à l'agitation. Ces arrestations donnent par la suite naissance à un nouveau type de littérature parmi les Sindhis, le journal de prison (*jail jo diary*) : nombre de militants, comme Rasul Bakhsh Palijo, Dodo Mehri, Naz Sanai, Aziz Bhangwar, Sohail Sangi, ou encore Badar Abro, publient ainsi leur expérience d'emprisonnement, nourrissant le sentiment de victimisation des militants sindhis.³

Le mouvement entend agir à l'échelle du pays entier, mais se retrouve vite cantonné au Sindh. La population du Pendjab, dont une part importante travaille pour l'armée ou des organismes appartenant à l'armée, n'est pas sensible aux revendications du MRD, bien qu'elle ait largement voté pour Z. A. Bhutto en 1970. Dans le Sindh, toutes les couches de la

-
- 1 Statistiques du gouverneur du Sindh, citées par Ian Talbot, *Pakistan, op. cit.*, p. 253. Ces statistiques sont bien sûr contestées : certains parlent de 800 tués. Amir Ali Chandio, Mughis Ahmad et Fouzia Naseem, « Struggle for Democracy in Sindh: A Case Study of Movement for Restoration of Democracy (1983) », *Berkeley Journal of Social Sciences*, vol. 1, n° 1, 2011, p. 9-10. Un article de l'époque souligne par ailleurs la place centrale de l'Awami Tehrik de R. B. Palijo et parle de « 1200 militants du SAT [Sindhi Awami Tehrik] [...] arrêtés, comprenant plus de 400 personnes [du district] de Badin, plus de 200 de Thatta, plus de 75 de Khairpur, 75 encore de Tharparkar, plus de 160 de Hyderabad et plus de 80 respectivement de Sanghar, Dadu et Larkana. » Mushahid Hussain, « Sind Dairy III: The Forces that Count », *The Muslim*, 05/10/1983 p.
 - 2 Le sindhi exprime l'acte de se faire arrêter volontairement plus simplement que le français : « mun girafatar dini », littéralement « j'ai donné l'arrestation ».
 - 3 Rasul Bakhsh Palijo, *Kotu Lakhpat jo qaidi: jel ji dairi*, Hyderabad, Sindh, New Fields Publications, 1993 ; Dodo Mehri, *Pulsarati: jel ji dairi*, Hyderabad, Sindh, New Fields Publications, 1998 ; Naz Sanai, *Qaida ji kahani: girafatari'a khan azado'a ta'in ja marhala*, Hyderabad, Sindh, Sindhi Sahit Ghar, 1987 ; Aziz Bhangwar, *Man dohi han? Ji'e Sindhu Istudants Fedreshan je agvana marhumu 'Azizu Bhangvara ja ... dohani jo a'tirafu*, Karachi, Mother Land Publications, 1988.

population sont impliquées dans le mouvement : ouvriers, paysans, étudiants, classes moyennes urbaines, mais aussi propriétaires terriens. Amir Ali Chandio propose plusieurs hypothèses expliquant le comportement des *wadera*, les propriétaires terriens du Sindh : d'un côté, ils sont contraints de rejoindre le mouvement par la pression venant du bas, des populations rurales ; d'un autre côté, leurs intérêts ont été largement affectés par l'arrivée de Zia au pouvoir, qui a rendu leur accès aux cercles décisionnels plus difficile.¹ Outre le fait que l'exécution de Bhutto ait été vue par de nombreux Sindhis comme un acte les concernant directement, ceux-ci voient également les causes qui avaient nourri le mouvement contre le One Unit s'aggraver, et notamment l'immigration. Avec la guerre en Afghanistan, et particulièrement à partir de 1982, de nombreux réfugiés afghans arrivent à Karachi et dans le Sindh, tandis que le gouvernement de Zia continue une politique déjà initiée par Ayub Khan : l'allocation de terres cultivables dans le Sindh à des Pendjabis, notamment à des officiers à la retraite.² Ainsi, l'ampleur du mouvement dans le Sindh est due au fait qu'il parvient à rassembler diverses sections de la société sindhie, qui partagent un fort ressentiment vis-à-vis du pouvoir central.

Le niveau de perturbations est tel qu'il déséquilibre sérieusement le pouvoir militaire, qui réplique en matant violemment l'insurrection durant la seconde semaine d'octobre 1983 : trois divisions armées sont déployées dans le Sindh, accompagnées de Rangers et de groupes de Hurs,³ tandis que certains villages du district de Dadu sont bombardés par des hélicoptères. A plusieurs reprises, les militaires tirent sur des manifestants désarmés : c'est le cas à Khairpur Nathan Shah, dans le district de Dadu, le 12 septembre 1983, jour où neuf hommes perdent la vie ; le 29 septembre, seize personnes sont tuées de la même manière sur l'autoroute (*National Highway*) près de Sakrand, dans le district de Nawabshah. L'armée envahit littéralement le Sindh, installant des barrages sur toutes les routes et menant des raids violents dans de nombreux villages. La journaliste Christina Lamb cite les propos de Hoth Chandio, qui a rejoint les rangs des *dacoits*, ou bandits, suite à un raid militaire dans son village :

1 Amir Ali Chandio, Mughis Ahmad et Fouzia Naseem, « Struggle for Democracy in Sindh: A Case Study of Movement for Restoration of Democracy (1983) », *op. cit.*, p. 4.

2 Nadeem F. Paracha, « The 1983 MRD Movement: The Flasher's Version », *Dawn Blogs*, 24/09/2015 p.

3 Les Hurs sont certains des disciples de Pir Pagaro. Ils forment une sorte de milice prête à agir selon les ordres de leur chef. Ils ont été fortement réprimés lors de deux insurrections contre le pouvoir britannique, dans les années 1890 d'abord, puis dans les années 1940. Pir Sibghatullah Shah II est alors capturé et exécuté en 1942. Son fils est envoyé en Angleterre par les Britanniques. Il n'a pu garder son titre qu'au prix d'une soumission totale à l'*establishment*, d'abord colonial puis pakistanais. Voir Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Pour un récit romancé de l'insurrection Hur du début des années 1940, lire l'ouvrage de l'ancien administrateur colonial qui fut lui-même chargé de lutter contre la menace : H. T. Lambrick, *The Terrorist*, London, E. Benn, 1972.

L'armée commença les raids dans les villages, brûlant les maisons, volant le bétail et violant les femmes. Dans mon village, Nari, ils tuèrent huit personnes. Mon frère fut accusé d'un crime qu'il n'avait pas commis et emprisonné. Je compris que j'étais le suivant. Il n'y avait personne pour nous aider ; notre seule issue était de fuir dans la jungle, où on nous qualifia de criminels.¹

Forcé de reconnaître l'ampleur du mouvement contestataire, Zia ul-Haq annonce le 30 octobre 1983 la création d'une commission chargée de se pencher sur les doléances des Sindhis. Mais cela n'empêche pas l'État de construire dans les années suivantes un campement militaire à Pano Aqil, dans le nord de la province, au prix de l'éviction de nombreux paysans et d'un sentiment croissant d'aliénation parmi les Sindhis.

Les paroles de Hoth Chandio illustrent la connexion qui existe entre le mouvement de résistance à la dictature et le banditisme dans le Sindh. Dans les années 1980 et 1990, et plus particulièrement de 1984 à 1994, ceux qui sont appelés en Asie du Sud les *dacoits*, *daku* ou en sindhi *dharel*, font la Une des journaux et magazines. Certains deviennent d'immenses célébrités, comme Paru Chandio, sur qui un film a même été réalisé en 1987. L'évasion massive de la prison de Sukkur en 1983, durant le MRD, précipite le Sindh dans cette « décennie des *dacoits* ».² Le même épisode se répète trois ans plus tard, un jour de fête nationale, le 23 mars 1986. La répression joue également son rôle dans la conversion de villageois ordinaires ou d'étudiants au banditisme : nombreux sont ceux qui fuient la justice, accusés (généralement sans fondement) de divers actes criminels. De plus, l'ignorance des difficultés et doléances des Sindhis, la criminalisation de l'activité politique, et la traque d'ampleur orchestrée par une armée majoritairement pendjabie, brouillent les pistes entre criminalité, résistance politique et rapports de domination ethnique. Non seulement l'armée reste particulièrement visible et présente durant le régime de loi martiale (jusqu'en 1988), mais les opérations dirigées contre les militants politiques ou contre les *dharel* suscitent plutôt la méfiance des gens du Sindh, poussant même un certain nombre d'hommes vers les gangs de bandits : c'est le cas lors de la répression du MRD en octobre 1983, mais aussi trois ans plus tard en octobre 1986, et lors de l'opération Blue Fox initiée en juin 1992. Le 5 juin, neuf villageois sont kidnappés par des militaires à Tando Bahawal, près de Hyderabad, et tués sur les rives de l'Indus. Les militaires tentent de camoufler l'affaire en présentant les villageois comme des bandits, mais le mensonge est vite découvert.³ L'armée parvient

1 Christina Lamb, *Waiting for Allah: Pakistan's Struggle for Democracy*, New Delhi, 1991, p. 127.

2 Imdad Hussain Sahito, *Decade of The Dacoits*, Karachi, Oxford University Press, 2005.

3 Les neuf personnes exécutées appartenaient à la même famille, et leur meurtre est en fait lié à des conflits quant à la possession de la terre : le major (ensuite rétrogradé au rang de capitaine) Arshad Jamil aurait voulu faire pression sur une femme ayant l'intention d'intenter un procès contre l'un de ses amis tentant

progressivement à regagner une certaine confiance au cours des deux années qui suivent, en prodiguant de l'aide durant les crues de l'été 1992, puis en discriminant précisément entre les *dharel* et les villageois. Parmi les hommes qui peuplent les gangs vivant principalement dans la forêt des rives de l'Indus, dans la zone appelée *katcho*, Christina Lamb note la présence d'anciens étudiants, ainsi qu'une forte conscience nationaliste : « Les *dacoits* voient leur combat comme une révolte contre la mainmise du système féodal et une lutte pour les droits des Sindhis. »¹ Elle ajoute que, « rejoints par une nouvelle vague d'étudiants de Jeay Sindh qui n'ont pas pu trouver de travail, les *dacoits* traditionnels deviennent de plus en plus politisés. »² Ceci se voit notamment par leur implication au service de certains candidats lors des élections de 1988, faisant pression sur leurs adversaires ou dérangeant leurs meetings en cas de besoin.³ Un article d'un hebdomadaire de Lahore présente un récit similaire : « Beaucoup parmi les *dacoits* sont des étudiants, qui, dans l'incapacité de trouver un emploi, se tournent d'abord vers les partis nationalistes sindhis puis terminent en tant que *dacoits* pour gagner leur vie. Ghulam Husain, pourtant titulaire d'un master, est au chômage depuis huit ans, et raconte que certains de ses amis de master sont maintenant des *dacoits*. "Nous sommes sans emploi uniquement parce que nous sommes sindhis," dit-il. »⁴

Dans cette confusion des discours, où se mêlent criminalité, résistance politique et conflit ethnique, la force du MRD dans le Sindh, et la dimension ethnique qui l'accompagne (Sindhis contre Pendjabis), alerte de nombreux commentateurs sur la portée du nationalisme sindhi : l'insurrection spontanée qui émerge dans le cadre du MRD en 1983 est souvent assimilée aux groupes nationalistes.⁵ La dimension ethnique du MRD s'exprime par exemple dans les écrits des intellectuels de l'époque et les travaux artistiques : Ian Talbot mentionne par exemple les poètes s'opposant à l'« État idéologique » de Zia – comme Rehmatullah Manjothi, Naseer Mirza, Tariq Alam, Atiya Dawood ou encore Adal Soomro – et cite les vers

de prendre contrôle de certaines terres. Quinze militaires sont jugés par un tribunal militaire, quatre civils par un tribunal civil. L'officier qui menait l'expédition est exécuté en 1996, après que deux sœurs des victimes se sont suicidées par immolation pour protester contre le délai dans l'application de la peine. Le reste des militaires est condamné à perpétuité. Le procès a notamment eu lieu grâce aux efforts de Mai Jindo, mère de deux des victimes et des deux sœurs, dont le courage a été récompensé par le prix de l'Association sindhie nord-américaine (SANA). L'affaire a été suivie par la presse. Lire par exemple : « A Mother's Pain: Mai Jindo is not sure if it was all worth it », *The Express Tribune*, 12/03/2012 p.

1 Christina Lamb, *Waiting for Allah*, *op. cit.*, p. 121.

2 *Ibid.*, p. 135.

3 *Ibid.*, p. 131.

4 « Commentary Examines Unrest in Sind », *Viewpoint*, 14/01/1988 p. 10.

5 Cette confusion est notamment faite par des observateurs étrangers, qui mélangent l'insurrection contre Zia et les conflits ethniques, comme dans cet article publié au moment des élections de 1988 : « Destabilized in 1983 when a pro-secessionist group, Jiye Sind, went on a rampage against the martial law regime, Sind has witnessed intense ethnic violence. » Susan Maitra, « No clear-cut mandate in Pakistani elections », *EIR News*, vol. 15, n° 48, 2 décembre 1988, p. 45.

du poète Manzur Solangi, chantés lors des meetings du MRD : « Manban, chhapran, ghar ghar mein golioon, fouji police chaway dhariyal paya goliyun » (Il y a des balles au-dessus des maisons et des huttes, mais l'armée et la police disent chercher des dacoits).¹ C'est bien parce que « le sentiment nationaliste sindhi a clairement joué un rôle important »² que l'économiste Akbar Zaidi n'hésite pas à m'affirmer, dans un entretien, qu'il y « avait bien du nationalisme sindhi dans les années 1980. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Aujourd'hui, ce ne sont que des revendications ethniques [*ethnicity*]. »³ Pour beaucoup de non-Sindhis, la véritable expression du nationalisme sindhi s'est faite à cette période, durant le MRD et les années suivantes, car c'est à ce moment qu'ils ont découvert l'amertume des Sindhis vis-à-vis du gouvernement central et leur attachement identitaire.

Mais la réalité est toute autre et bien plus paradoxale, puisque le père fondateur et chef de file du nationalisme sindhi est en fait resté en marge du mouvement. G. M. Sayed, en effet, refuse de prendre part au MRD, un choix qui reste débattu aujourd'hui parmi les Sindhis : tandis que certains comprennent parfaitement ses raisons, d'autres estiment qu'il a commis là l'une de ses plus grandes erreurs politiques, et que prendre part au mouvement aurait fait du Jiye Sindh Mahaz un parti de premier plan. Dans une interview accordée au journaliste Mushahid Hussain au moment où le MRD bat son plein, G. M. Sayed se démarque clairement des objectifs du mouvement :

Il est indéniablement le patriarche du nationalisme sindhi, quelqu'un qui a perdu tout espoir de vivre au sein d'un Pakistan unifié. Lorsqu'on l'interroge à propos de l'agitation en cours menée par le MRD dans le Sind, G.M. Sayid affirme simplement : « Nous ne la soutenons pas. » Il dit que l'agitation a trois objectifs, qui sont tous diamétralement opposés à ses propres opinions et buts. Le premier objectif du mouvement est selon G.M. Sayid de « sauver le Pakistan » (ou « Pakistan Bachao Tehrik »). G.M. Sayid dit que cela ne l'intéresse pas de sauver le Pakistan. Si le leadership du MRD se mettait à soutenir le démantèlement du Pakistan, alors lui, G.M. Sayid, et ses partisans « le rejoindraient certainement ». Le second objectif de l'agitation, selon G.M. Sayid, est la restauration de la constitution de 1973. Ceci est également inacceptable, dit-il. Le troisième objectif de l'agitation, dit G.M. Sayid, est la restauration de la démocratie et dans ce cas, continue le leader octogénaire, « Nous les Sindhis seront en minorité. »⁴

1 Ian Talbot, *Pakistan, op. cit.*, p. 253.

2 I. Hoare, « Agitation in Pakistan increases Despite Arrests », *Manchester Guardian Weekly*, 4 septembre 1983, cité dans Farhan Hanif Siddiqi, *The Politics of Ethnicity in Pakistan: The Baloch, Sindhi and Mohajir Ethnic Movements*, Routledge, 2012, p. 90.

3 Entretien de l'auteur avec Akbar S. Zaidi, novembre 2011, Karachi.

4 Mushahid Hussain, « Sind Diary II: Separatism versus Deprivation », *The Muslim*, Islamabad, 3 octobre 1983, p. 1, 8. Les différents articles publiés au cours des années 1980 par le rédacteur en chef du quotidien *The Muslim*, Mushahid Hussain, ont été rassemblés dans un ouvrage. On y trouve notamment une série de reportages sur chacune des provinces, où le journaliste rencontre les principaux acteurs de la vie politique. Mushahid Hussain, *Pakistan's Politics: the Zia Years*, Progressive Publishers, 1990.

Peut-être G. M. Sayed ne se rend-il pas alors compte de la portée du mouvement dans les campagnes du Sindh. Peut-être reste-t-il également aveuglé par son amertume vis-à-vis de Z. A. Bhutto et du PPP. Surtout, la répression sanglante par l'armée n'a pas encore eu lieu. A la fin de sa vie, dans son ouvrage *The Case of Sindh*, son discours est légèrement différent, et semble indiquer une certaine conscience de l'erreur politique commise :

Bien que je n'aie pas rejoint le MRD et que je l'aie considéré comme n'étant d'aucune utilité pour l'intérêt du Sindh, je ne pus supporter ce massacre. C'est pourquoi j'écrivis aux organisations internationales comme les Nations Unies et Amnesty International, leur priant de ne pas ignorer le Sindh. J'écrivis également à Mme Indira Gandhi, premier ministre de l'Inde, lui demandant d'utiliser son influence pour mettre fin au massacre dans le Sindh. C'est ainsi qu'Indira Gandhi exprima devant le parlement indien sa préoccupation quant à la situation du Sindh.¹

Mais ce n'est pas parce que G. M. Sayed décide de se démarquer du MRD en 1983 que les militants de Jiye Sindh Mahaz restent en dehors du mouvement. Selon Tahir Amin, 10 % des personnes arrêtées dans le cadre du MRD font partie du mouvement Jiye Sindh, contre 13 % pour l'Awami Tehrik, et 72 % pour le PPP.² La position officielle de G. M. Sayed crée des débats en interne : tandis que certains suivent la ligne de leur leader, certains choisissent de quitter le parti, pour rejoindre d'autres groupes qui entendent représenter la même section de la société et qui participent au MRD : l'Awami Tehrik de R. B. Palijo et le Pakistan National Party, le parti de Ghaus Bakhsh Bizenjo mené dans le Sindh par Abdul Hamid Jatui. D'autres enfin, s'impliquent activement dans le MRD à titre individuel, alors que G. M. Sayed leur indique de rester calmes : « Que font les organisations nationalistes comme le Jiye Sind Mahaz et Jiye Sind Students Federation ces jours-ci ? “Je leur ai conseillé de faire du travail intellectuel, d'étudier beaucoup. Peut-être que le moment viendra. Ils attendent et observent.” »³

En réalité, de nombreux étudiants nationalistes participent au MRD. Qadir Magsi, président du Sindh Taraqqi Pasand Party, faisait partie des étudiants qui ont pris part au MRD :

Qadir Magsi : J'ai rejoint Jiye Sindh en 1982, et en 1983 un grand combat commença, le MRD. Mon opinion était que les leaders nationalistes devaient se joindre au MRD. Ils étaient contre.

1 G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, Karachi, Naeen Sindh Academy, 1995, p. 97.

2 Tahir Amin, *Ethno-National Movements of Pakistan: Domestic and International Factors*, Islamabad, Institute of Policy Studies, 1988, p. 198.

3 Mushahid Hussain, « Sind Diary II: Separatism versus Deprivation », *The Muslim*, Islamabad, 3 octobre 1983, p. 1, 8.

JL : Qui était avec vous en faveur du MRD ?

QM : Les étudiants ! A cette époque, je n'étais pas un grand leader, j'étais juste un militant [*worker*]. Mais mon rôle était très très éminent et proéminent dans la politique étudiante. Je suis allé en prison dans les derniers mois de 1982 et le début de 1983. Nous avons commencé la bataille contre le régime pendjabi à Jamshoro. A cette époque, ils introduisirent NSSO, la New Sindhi Students Organisation. C'était une organisation terroriste, comme le MQM, mais *pendjabi speaking*. [Ses membres] étaient des étudiants parlant pendjabi. Et ici [à Hyderabad], le major-général Saeed Qazi soutenait cette organisation, et nous avons commencé à combattre ces *gundas* [voyous], et j'ai gagné en popularité dans ce combat ! [Rires] Donc j'étais très populaire, mes amis commencèrent à m'appeler « Che Guevara du Sindh » ! Donc à cette époque, je me suis humblement opposé à G. M. Sayed en raison de sa non-participation à la lutte du MRD. Et nous avons commencé des manifestations en faveur du MRD et contre le général Zia.

JL : Au nom de quelle organisation ?

QM : Jiye Sindh Students Federation. Car quand ils ont commencé à tuer des gens, quand Khairpur Nathan Shah, Sakrand, et tous les autres gros événements [big incidents] eurent lieu, où des douzaines de gens furent tués par le régime, nous sommes sortis des internats, nous sommes allés dans les rues en protestant. Après cela, nous avons commencé un groupe de lecture [*study circle*]. J'étais celui qui disait : venez, étudiez pour accomplir quelque chose de positif. J'ai initié un groupe de lecture au sein de JSSF.¹

Les étudiants nationalistes connaissent donc aussi l'agitation violente, la répression policière et l'emprisonnement, et certains sont même parfois directement visés, comme le 17 octobre 1984, lorsque l'armée tire sur deux bus transportant des étudiants de la JSSF. Une centaine d'étudiants de Jamshoro se rendaient à Larkana à l'occasion d'une réception d'accueil pour les nouveaux étudiants du Chandka Medical College. Ils sont stoppés par l'armée au passage à niveaux de Thori Phatak, à une soixantaine de kilomètres au nord de Jamshoro. C'est lorsque les étudiants hésitent à suivre les injonctions des militaires, qui leur demandent de descendre des bus, que ceux-ci se mettent à tirer, faisant cinq morts et 18 blessés. Les survivants sont tous arrêtés et les leaders sont jugés pour toute une série de chefs d'inculpation (possession d'armes automatiques, vol de bus publics, attaque contre des militaires).² Cet événement fait scandale à l'époque : tous les leaders politiques sindhis d'opposition demandent une enquête. C'est aussi un fait marquant pour les dizaines de jeunes étudiants qui vivent l'événement, et les biographies de Bashir Khan Qureshi mentionnent souvent à quel point la fusillade a constitué un tournant dans sa vie (bien qu'il fasse pas partie des étudiants présents ce jour).

Les jeunes militants qui s'affirment à cette période et choisissent de participer au MRD sont désormais formés à la violence de rue, ce qui joue dans les années suivantes un

1 Entretien de l'auteur avec Qadir Magsi, Hyderabad, 7 décembre 2013.

2 Entretien de l'auteur avec Suleiman Jatui, Karachi, 16 novembre 2011.

rôle majeur lorsque les tensions ethniques croissent dans le Sindh et prennent une tournure véritablement sanglantes. Le climat sur les campus est délétère, et ceux-ci sont fermés pendant une bonne partie de l'année, tandis que Zia ul-Haq interdit totalement la représentation étudiante sur les campus et les syndicats étudiants en 1984.¹ Les jeunes qui ont vécu la période du MRD, et ont perçu la répression qui l'accompagne comme un acte visant notamment les Sindhis, se démarquent ensuite des militants de JSM arrivés dans les années 1970 (Abdul Wahid Areesar, Abdul Khaliq Junejo). Ils ont alors du mal à rester dans le cadre du parti, provoquant ainsi des ruptures entre diverses factions.

c. *Violences ethniques et ségrégation*

Comme l'explique Muhammad Waseem, « l'expansion de la politique ethnique et la dégénérescence de la communauté urbaine dans le Sind [sont] peut-être les évolutions politiques les plus importantes sous le gouvernement de [Muhammad Khan] Junejo [1985-1988]. Cette province présent[e] une scène de rivalités inter-ethniques croissantes en raison de l'immigration de Pendjabis et de Pathans et de leur contrôle des emplois et du commerce. »² Cette citation de Waseem donne une bonne idée de la question, mais passe certains aspects du problème sous silence : certes, les violences ethniques touchent largement les villes, en particulier Karachi et Hyderabad, mais les campagnes ne sont pas non plus épargnées, et ce dès que le MRD prend de l'ampleur en 1983. D'autre part, si l'immigration joue indéniablement un rôle et que le contrôle, par exemple, du secteur des transports à Karachi est un des éléments déclencheurs d'affrontements entre Mohajirs et Pachounes en 1985-86,³ il faut aussi voir ces violences comme le fruit de la fondation du Mohajir Qaumi Movement (MQM) en 1984, parti qui devient une force politique incontestable lors des élections de 1985 et 1988, délogeant les partis religieux. Jusqu'au milieu des années 1980, ce sont notamment la Jamaat-i Islami et le Jamiat ul-Ulama-i Pakistan qui reçoivent les votes des Mohajirs. Le MQM parvient à rassembler les Mohajirs

1 Habibullah Siddiqui écrit ainsi en 1985 : « L'université reste fermée la plupart de l'année académique en raison des activités politiques des étudiants et des mesures de 'précaution' du gouvernement qui libère les internats ; ce beau campus florissant affiche donc plutôt une apparence désolée. » Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh: Past and Present*, Jamshoro, Institute of Sindhology, University of Sind, 1987, p. 361.

2 Mohammad Waseem, *Politics and the State in Pakistan*, Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1994, p. 411. Pour une chronologie succincte des violences ethniques dans le Sindh entre 1985 et 1990, voir le rapport de l'ONG Pildat, qui reprend les données d'un rapport d'une agence onusienne : Muhammad Feyyaz, *Ethnic Conflict in Sindh*, Islamabad, PILDAT, 2011, p. 23-24 ; Abbas Rashid et Farida Shaheed, *Pakistan: Ethno-Politics and Contending Elites*, Genève, UNRISD, 1993, p. 21-24. Lire également la partie consacrée aux conflits ethniques dans le Sindh dans l'Online Encyclopedia of Mass Violence : Lionel Baixas, « Thematic Chronology of Mass Violence in Pakistan, 1947-2007 », dans *Online Encyclopedia of Mass Violence*, Paris, Sciences Po, 2008, p. 12-16.

3 Nous faisons ici référence à la fameuse affaire Bushra Zaidi. Voir Laurent Gayet, *Karachi: Ordered Disorder and the Struggle for the City*, London, Hurst & Company, 2014, p. 45-47.

sous sa bannière : le parti parvient à devenir l'unique instance de représentation des Mohajirs. Il renforce aussi le travail de construction et de rigidification de l'identité mohajire.¹ L'arrivée du MQM fait que le facteur ethnique prend le dessus, tandis que l'attachement religieux devient secondaire. Il ne s'agit plus pour les Mohajirs de voter « pour le Pakistan » ou « pour l'islam », mais de choisir le parti à même de défendre leur communauté. Nous nous intéressons ici aux violences opposant les Sindhis à d'autres groupes ethniques, et notamment les Pendjabis et les Mohajirs. De nombreux commentaires décrivant les conflits ethniques de cette période tendent à être trop généralisateurs et englobants, mélangeant nationalisme, résistance à la dictature, et violence ethnique. Bien que la confusion ait sans aucun doute existé sur le terrain – l'attaque de travailleurs pendjabis des chemins de fer est-elle un acte contre un symbole de l'État fédéral ou un acte de violence ethnique ? – il nous semble important de distinguer les différents acteurs engagés dans la résistance à la dictature dans le cadre du MRD, les groupes séparatistes, et enfin les personnes ou groupes engagées dans des actes de violence ethnique.

L'histoire familiale d'Aslam* est particulièrement illustrative pour comprendre les dynamiques de conflit ethnique entre Sindhis et Mohajirs dans le Sindh intérieur, et leur impact sur le tissu social. Aslam est aujourd'hui professeur d'université à Karachi. Comme beaucoup d'autres, ses grands-parents sont venus des Provinces Unies de l'Inde (l'actuel Uttar Pradesh) au début des années 1950. Après avoir passé plusieurs années dans un camp de réfugiés dans le district de Nawabshah, dans le Sindh central, ils reçoivent des terres en compensation de la propriété qu'ils ont laissée dans leur village d'origine, et s'installent ainsi dans le district de Khairpur. Les parents d'Aslam grandissent donc dans une petite ville du Sindh et parlent ainsi parfaitement sindhi. Lui est commerçant ; elle enseigne à l'école primaire. Ils sont pleinement intégrés à l'environnement local, même s'ils continuent de parler ourdou à la maison, de s'informer par la presse en ourdou, et de se marier au sein de la communauté mohajire. Ce schéma se poursuit avec la génération d'Aslam et de ses frères : ils suivent leur éducation en sindhi jusqu'au lycée, et parlent, lisent et écrivent cette langue. Mais malgré cette vie harmonieuse dans le Sindh intérieur pendant plusieurs décennies, la famille ressent une pression croissante au cours des années 1980, qui la pousse à quitter sa petite ville pour rejoindre Karachi en 1988 :

1 Oskar Verkaaik, « Fun and violence. Ethnocide and the effervescence of collective aggression », *Social Anthropology*, vol. 11, n° 1, février 2003, p. 3–22.

* Le prénom a été modifié.

Aslam : Un petit événement eut lieu en 1972. Je crois que cet incident aurait du éveiller l'attention de mes parents. Quand les *language riots* eurent lieu dans le Sindh, ma famille dut migrer à Sukkur, mais seulement pour une très brève période de temps, jusqu'à ce que la situation se calme. Ensuite, ils retournèrent chez eux et reprirent leur routine. [...]

Mais ce qui se passa à la fin des années 1980, [c'est que] les émeutes ethniques [*ethnic riots*] qui éclatèrent à Karachi eurent aussi un impact dans l'intérieur du Sindh. Car les communautés d'ourdouphones vivant à l'intérieur du Sindh furent menacées par les Sindhis. Et bien sûr, c'était une réaction aux événements de Karachi, où la plupart des personnes tuées dans ces émeutes étaient des Sindhis.

Il est intéressant de noter que la communauté ourdouphone ne fut pas menacée durant le MRD dans le Sindh, alors que la communauté pendjabie vivant dans le Sindh le fut. C'était mon enfance. On ne pouvait pas dire dans le Sindh qui était menacé et qui ne l'était pas. Par exemple, nous avions l'habitude de voir les graffitis sur les murs, intimant aux Pendjabis de quitter le Sindh, ou affirmant « G. M. Sayed est notre leader, le Sindhudesh est notre destinée », ou des slogans anti-Zia ul-Haq. Donc nous pensions qu'ils nous ciblaient, la communauté ourdouphone, mais c'était en fait contre les Pendjabis. La rancœur à leur égard était due au fait que les Pendjabis possédaient de grands domaines fonciers dans l'intérieur du Sindh, et que Zia ul-Haq était pendjabi. C'était un ressentiment économique et politique contre les Pendjabis, mais ce n'était pas directement contre les ourdouphones.

Comme je l'ai dit, les choses commencèrent à se détériorer à la fin des années 1980, à cause des émeutes ethniques à Karachi et de la réaction dans l'intérieur du Sindh. Dans ce contexte, quand les émeutes sont devenues vraiment sérieuses, nous dûmes, de nouveau, migrer, de l'intérieur du Sindh vers Karachi. [...]

JL : Et c'était quand ? Quand est-ce que votre famille a migré ?

Aslam : C'était en août 1988, non en juillet 1988. Je me souviens car en août, Zia ul-Haq mourut dans un accident d'avion. Donc je me souviens de cette date, juillet 1988. Toute notre famille, mon entourage immédiat et mes cousins plus éloignés, nous dûmes partir. Et ce fut, je dirais, une nuit vraiment mémorable, car le jour précédent, l'un de mes oncles fut blessé dans une attaque. Cet événement fut une cause immédiate pour nous décider à partir. Quelques jours plus tôt, une émeute [*mob*] vint... un groupe de gens [*rally*] vint dans notre quartier. Ils n'y eut pas d'attaque, mais ils criaient des slogans, comme « Quittez la ville ! », « Pourquoi vivez-vous ici ? », des choses comme ça. Nous prîmes conscience de la menace [*it was a threatening call for us*]. Et mon père aussi – qui était populaire dans la ville, parce que tout le monde se connaît et que tous connaissaient sa pharmacie, et aussi parce qu'il avait suivi un cours d'infirmier et acceptait de distribuer des médicaments sans prescription en cas d'urgence, ce qui faisait de lui, quelque part, une personne engagée socialement [*a kind of a social worker*], en plus du fait qu'il participait aussi à la politique locale – mon père fut vraiment déçu que ce groupe de gens vienne à notre maison pour nous menacer. [...]

JL : Qu'est-ce qui est arrivé à votre oncle ?

Aslam : On lui tira dessus. Il fut blessé. C'était une attaque ciblée [*target attack*]. Il était couturier [*tailor master*]. Donc il était dans son atelier, le matin, et deux personnes sont venues et lui ont tiré dessus, mais heureusement, il ne fut que blessé. [...]

Et comme je l'ai dit, cela devint une cause immédiate pour nous décider à partir. Donc un matin très tôt, à trois ou quatre heures du matin, nous quittâmes nos maisons, sans faire de bruit, nos chaussures dans nos mains, pour rejoindre les véhicules, six ou sept taxis que nous avions réservés, qui étaient garés plus loin à quelque distance, puis pour nous rendre à la gare et prendre le train pour Karachi.¹

L'histoire d'Aslam met en lumière une conséquence grave des conflits ethniques généralement ignorée des analyses et commentaires : l'accroissement de la ségrégation ethnique dans le Sindh entre 1985 et 1995. Le Sindh rural et des petites villes s'est très largement vidé de sa population mohajire au cours de ces dix années, privant ainsi ces lieux des personnes à l'aise dans les deux cultures. Tandis qu'Aslam, sa femme, ses frères, et ses parents, parlent tous sindhi, ce n'est pas le cas de ses deux fils, qui grandissent à Karachi. Ils devront certes suivre des cours de sindhi comme langue étrangère, et leurs parents les soutiendront certainement, mais ils ne posséderont pas la connaissance intime de la langue et de la culture qu'ont pu avoir leurs aînés. Ceci est également vrai pour de nombreux Mohajirs vivant dans d'autres centres urbains du Sindh, où ils suivent une éducation en ourdou. Selon Aslam, le vide laissé derrière eux par ces Mohajirs des petites villes du Sindh est comblé dans les années 1990 par des migrants ruraux, Sindhis et Baloutches, suscitant de nouvelles tensions :

Depuis que nous étions partis, un vide s'était créé, et ce vide fut comblé par ceux qui auparavant vivaient dans des petits villages. Et quand ils comblèrent ce vide, l'ensemble du tissu social [*the whole fabric of the society*] de cette ville changea.

JL : Ces gens étaient sindhis, baloutches ?

Aslam : Ils étaient des locuteurs du sindhi [*Sindhi-speaking*]. Je ne peux pas faire la différence ici entre Sindhis et Baloutches. Mais ils vivaient dans des villages et déménagèrent en ville [*town*].

JL : Donc ils avaient un mode de vie rural...

Aslam : Oui, un mode de vie rural, et ce qui s'est passé, c'est que ces gens ont commencé à menacer les urbains [*town people*].

JL : Comment ça ?

Aslam : Ils étaient des criminels... Et puis les gens de la ville ont compris : que s'était-il passé ? Qu'avons-nous fait aux gens qui vivaient ici de manière tout à fait pacifique ?

Et dans le même temps, les gens de la ville qui étaient aisés partirent aussi pour Karachi. Donc, un vide fut créé par notre migration mais aussi par le départ des gens riches de la ville qui étaient ethniquement sindhis.

JL : Les Sindhis riches partirent aussi pour Karachi ? Pourquoi ?

Aslam : Parce que les kidnappings pour rançon augmentèrent. Et donc, par peur, ils quittèrent aussi la ville, agrandissant le vide, qui fut comblé par les ruraux.

1 Entretien de l'auteur avec Aslam, Paris, 5 septembre 2013.

A cette période, lorsque je retournais là-bas, mes amis [sindhis], qui juste après notre départ avaient été froids avec moi, se remirent à m'accueillir.¹

Nous ne reviendrons pas ici sur les causes profondes des violences ethniques (immigration, préférence ethnique, répartition des eaux, etc.), qui sont bien détaillées dans plusieurs bons articles sur la question.² Le rôle du pouvoir politique est mis en valeur par certains auteurs : Feroz Ahmed met par exemple l'accent sur la préférence accordée aux Pendjabis au détriment des Sindhis par le régime de Zia ul-Haq,³ tandis que d'autres estiment que le régime encourage les mouvements ethniques de tous bords, facilitant la création du MQM et faisant preuve de sympathie à l'égard de G. M. Sayed, dans le but de miner la popularité du PPP.⁴ Il est vrai que de nombreuses organisations à caractère ethnique sont fondées au cours des années 1980.⁵ Notons donc le paradoxe de la période Zia pour les Sindhis, qui souffrent d'un côté d'un accès restreint aux cercles du pouvoir, mais voient les organisations à caractère ethnique globalement favorisées. Dans ce contexte de prolifération des organisations et demandes ethniques, quels sont les alliances et les rééquilibres entre les groupes en présence dans le Sindh ?

La distinction qui prédomine des années 1930 aux années 1980 oppose les « indigènes » du Sindh, c'est-à-dire les Sindhis et les Baloutches (qui leur sont assimilés après 1947), aux immigrants de différentes origines : Pendjabis arrivés à partir des années 1930 (et autour de quatre millions dans les années 1980⁶), Mohajirs à partir des années 1940, et Pachtounes à partir des années 1960. C'est sur cette ligne de fracture que les premières organisations véritablement ethniques sont créées : le Mohajir Punjabi Pathan Mahaz de Nawab Muzaffar Hussain (1970), la Sindh Students Cultural Organization (1967), et le Jiye Sindh Mahaz de G. M. Sayed (1972). Mais cette répartition est bouleversée à partir de la fin

1 Entretien de l'auteur avec Aslam, Paris, 5 septembre 2013.

2 Charles Kennedy, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *Asian Survey*, vol. 31, n° 10, 1991, p. 938-955 ; Adeel Khan, « Pakistan's Sindhi Ethnic Nationalism: Migration, Marginalization, and the Threat of "Indianization" », *Asian Survey*, vol. 42, n° 2, 2002, p. 213-229 ; Sayed Mehtab Ali Shah, « Ethnic Tensions in Sindh and their Possible Solution », *Contemporary South Asia*, vol. 6, n° 3, novembre 1997, p. 259-272 ; Tariq Rahman, « Language, Politics and Power in Pakistan: The Case of Sindh and Sindhi », *Ethnic Studies Report*, XVII, n° 1, 1999 ; Maryam S. Khan, « Ethnic Federalism in Pakistan: Federal Design, Construction of Ethno-Linguistic Identity & Groups Conflict », *Harvard Journal on Racial and Ethnic Justice*, vol. 30, 2014, p. 77-129 ; Moonis Ahmar, « Ethnicity and State Power in Pakistan: The Karachi Crisis », *Asian Survey*, vol. 36, n° 10, 1996, p. 1031-1048.

3 Feroz Ahmed, *Ethnicity and Politics in Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 1999, p. 118-119.

4 Soofia Mumtaz, « Interpreting Ethnic Movements in Pakistan », *The Pakistan Development Review*, vol. 38, n° 2, 1999, p. 215.

5 Mussaver Hussain Bukhari mentionne les organisations suivantes : Servants of Sindh Society, Sindh Watandost Party, Sindh Sagar Party, Sindhi National Congress, Sindh Baluch Pashtun Front, MQM, Punjabi Pakhtun Ittehad. Syed Mussaver Hussain Bukhari, *Pakistan, Ethnic Nationalism and Politics of Integration*, Thèse de doctorat, Islamia University, Bahawalpur, 1999, p. 173.

6 Christina Lamb, *Waiting for Allah*, op. cit., p. 124.

des années 1970 lorsque les Mohajirs s'organisent entre eux, selon une ligne ethnique propre. Ils se démarquent ainsi des Pendjabis et des Pachtounes en se projetant comme la « cinquième nationalité » du Pakistan, et en reprenant à leur compte une large part de la rhétorique nationaliste sindhie contre la domination pendjabie et l'État central. Ceci offre alors une base commune aux Sindhis et aux Mohajirs, qui peuvent s'entendre dans leur opposition au pouvoir central qu'ils voient comme un monopole pendjabie. C'est sans doute ce qui explique que les Mohajirs n'aient pas été ciblés durant le MRD, comme le relève Aslam avec étonnement. C'est aussi ce qui explique des rapprochements stratégiques ponctuels entre certains leaders Sindhis et Mohajirs : G. M. Sayed, mais aussi Qadir Magsi, ont par exemple tous deux rencontré publiquement Altaf Hussain.

De leur côté, les Pendjabis et les Pachtounes ne se sentent plus alliés aux Mohajirs et doivent eux-aussi s'organiser pour défendre leurs intérêts. Ils ne se reconnaissent pas dans la rhétorique du MQM, critique de la conception officielle de la citoyenneté pakistanaise. Les « Mohajirs pendjabis », réfugiés venus du Pendjab oriental, ne sont d'ailleurs pas inclus par le MQM dans sa définition de l'identité mohajire. Les Pendjabis vivant dans le Sindh, parce qu'ils sont dispersés dans les zones rurales et non regroupés, sont globalement mieux intégrés que les Mohajirs : ils parlent sindhi et ont adopté les manières sindhies dans l'espace public. Au milieu des années 1980, ces « *settlers* » sont représentés par une organisation qui ne se veut pas politique, la Sind Punjab Adabgar Welfare Association (SPAWA). Parmi ses différentes activités en faveur de la communauté, l'association achète par exemple un terrain à Jamshoro pour construire un internat destiné aux étudiants pendjabis venant poursuivre leurs études sur l'un des trois campus de la ville. Malgré son caractère apolitique, sa représentativité potentielle des Pendjabis du Sindh lui vaut d'être approchée par le PPP et le NPP,¹ et ses membres et sympathisants ne cachent pas leur hostilité vis-à-vis du MQM.² En mars 1987 vient s'ajouter un organisme politique : l'alliance pendjabe-pachtoune (Punjabi Pashtun Ittehad, PPI), qui vise à leur permettre de participer au processus électoral et décisionnel dans le Sindh. Les Pachtounes, qui soutiennent massivement l'Awami National Party, établissent aussi une « Fédération pachtoune » (Pashtun Federation).³ Avec le soutien de la SPAWA, des étudiants pendjabis forment surtout un groupe appelé la New Sindhi Students Organization (NSSO), destiné à défendre les

1 Ali Hasan, « The Three Faces of Sind », *The Herald*, avril 1987, 04/1987 p. 37-38.

2 Comme par exemple lors de la cérémonie de condoléances suite au décès de son président Chaudhry Niaz Ahmed, en 1987. Lire Ali Hasan, « The Three Faces of Sind », *op. cit.*

3 Amir Ali Chandio et Amir Ahmed Khuhro, « Ethnic Politics in Sindh: A Case Study of Punjabi Pashtoon Itihad », *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, vol. 1, n° 11, 2010, p. 131-141.

intérêts des étudiants pendjabis de l'intérieur du Sindh, tandis qu'à Karachi, il existe une Punjabi Students Association. Selon Qadir Magsi, que nous avons déjà cité, l'armée est directement derrière la NSSO : c'est le major-général Saeed Qazi, District Martial Law Administrator (DMLA)¹ de Hyderabad, qui aurait constitué l'organisation, et des soldats en auraient formé les membres au maniement des armes.² Ces différentes organisations ethniques possèdent toutes des groupes armés, prêts à assurer la « résistance » en cas de conflit.³

L'entente entre Sindhis et Mohajirs face aux Pendjabis ne tient qu'un temps. En 1988, les tensions s'enflamment et donnent lieu à trois épisodes majeurs de violence au cours des années suivantes, en septembre 1988, en juillet 1989 et en mai 1990. Ces moments de violence ne sont bien évidemment que la partie émergée de l'iceberg, qui attire l'attention des médias, des chercheurs et des autorités sur les tensions sous-jacentes, présentes depuis longtemps. La famille d'Aslam ne déménage pas après ces épisodes de violence, mais juste avant, et les causes du départ tiennent plus à des situations de tension concrètes dont la famille fait l'expérience, qu'à des actes de violence intense commis ailleurs dans le Sindh. En plus de la ségrégation entre campagnes et villes, le processus se reproduit au sein des villes : par exemple, à Hyderabad, entre 1988 et 1990, le quartier de Latifabad devient exclusivement mohajir, tandis que les Sindhis sont maîtres chez eux à Qasimabad.⁴

Le massacre du vendredi 30 septembre 1988 est le plus sanglant de ces actes de violence intense, ce qui lui vaudra d'être renommé « Black Friday ». En début de soirée, plusieurs dizaines d'hommes sindhis se rendent en voiture et en moto en différents points de la ville de Hyderabad (notamment dans le quartier mohajir de Latifabad) et, armés de kalachnikovs et d'autres armes automatiques, tirent de manière indiscriminée, tuant 160 personnes et en blessant 70 (dont beaucoup mourront ensuite).⁵ Le lendemain, le journal

1 La mise en place du régime militaire de Zia ul-Haq apporte une nouvelle hiérarchie administrative, en parallèle de la structure existante : à la tête du pays se trouve le Chief Martial Law Administrator (Zia ul-Haq), suivi des Zonal ou Provincial Martial Law Administrators (officiers de l'État-major), puis, au niveau local, de Division et District Martial Law Administrators (postes occupés, respectivement, par des colonels et par des majors). Venkateswarier Subramaniam, *Public Administration in the Third World: An International Handbook*, Greenwood Publishing Group, 1990, p. 75.

2 Qadir Magsi a fait la même affirmation au chercheur Amir Ali Chandio. Amir Ali Chandio, *Politics of Sindh Under Zia Government. An Analysis of Nationalists vs Federalists Orientations*, PhD Dissertation, Bahauddin Zakariya University, Multan, 2009, p. 56.

3 Pour un point de vue pendjabi des violences ethniques dans le Sindh, lire le livre « Viens, allons tuer des Pendjabis » : Chaudhari Nazir Kahut, *Ao, Panjabi ko qatl karen*, Karachi, Waris Shah Publications, 1992.

4 Oskar Verkaaik, « Fun and violence. Ethnocide and the effervescence of collective aggression », *op. cit.*, p. 91-92 ; Stanley Jeyaraja Tambiah, *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 176.

5 Pour un récit journalistique de cet événement, lire Christina Lamb, *Waiting for Allah*, *op. cit.*, p. 138-139.

ourdouphone *Jang* est le seul à parler de l'événement, décrivant des scènes d'apocalypse (« *shahar mein qayamat sughra ke manzar* », des scènes de jugement dernier miniature à travers la ville). Selon un schéma qui se répétera deux ans plus tard en mai 1990, la nouvelle se répand à Karachi, où des Mohajirs répliquent : plus d'une soixantaine de Sindhis sont tués, tandis que des magasins sont pillés et des voitures brûlées. L'armée instaure un couvre-feu à Hyderabad et à Karachi. D'après un communiqué officiel, le meneur du groupe à Hyderabad est Qadir Magsi, présenté comme l'un des leaders du Jiye Sindh Mahaz, accompagné de Janu Arain, un *dacoit*. Cet épisode, qui fait au total plus de 250 morts, est le point culminant d'un été particulièrement tendu. Une tentative d'assassinat du maire de Hyderabad, Aftab Shaikh, membre du MQM, est commise en juin. S'ensuivent des émeutes contre les Sindhis à Hyderabad, qui se poursuivent en juillet à travers le Sindh, faisant des morts à Tando Jam, Larkana, Sakrand, et Gambat. Niaz Bhatti, étudiant au Chandka Medical College de Larkana et membre de la JSSF, est arrêté, battu et torturé pour cette tentative d'assassinat. La rencontre entre G. M. Sayed et Altab Hussain à l'été 1988 n'interrompt pas ces violences.

Bien que Qadir Magsi nie généralement être derrière l'événement du 30 septembre 1988, on raconte qu'il s'en vante parfois publiquement. Il est tenu pour acquis dans le Sindh que son groupe – qui fonde par la suite le Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party – a préparé cette attaque. C'est d'ailleurs ce qui fait qu'il est tenu à l'écart du JSM et de la JSSF jusqu'à la création de son propre parti, et c'est aussi ce qui lui vaut sa réputation : Aziz, qui travaille aujourd'hui pour une organisation gouvernementale du Sindh, me confie par exemple qu'il avait une certaine sympathie pour Qadir Magsi lorsqu'il était étudiant, car les Sindhis se sentaient alors menacés.¹ L'arrestation de Qadir Magsi à l'automne 1990 est ainsi mal vécue : Aziz se rappelle qu'il venait de débiter ses premiers cours à l'Université du Sindh, lorsque les étudiants ont violemment réagi à cette nouvelle, sortant massivement dans les rues, y compris les filles de l'internat Marvi (*Marvi Hostel*).²

1 Beaucoup racontent qu'il pouvait être dangereux (au point de risquer sa vie) de porter un *ajrak* et un *sindhi topi* dans certains quartiers, car ces vêtements sont associés à l'identité sindhie. Les Sindhis avaient eux aussi des moyens pour reconnaître les Pendjabis et les Mohajirs : ils utilisaient les difficultés de prononciation de leur langue, dont ils sont très conscients. On raconte ainsi qu'en ce temps, on reconnaissait les Pendjabis et les Mohajirs qui parlent sindhi en leur demandant de prononcer certains mots comme « dedar » (دِڈَر, grenouille) ou « sunya unya » (سُچ اُچ, désert soif).

2 Aziz m'a accompagné lors de plusieurs des entretiens que j'ai réalisés à Hyderabad en novembre 2013, dont celui de Qadir Magsi.

Les intellectuels sindhis se sentent aussi concernés par la violence ethnique, et certains tentent d'utiliser des moyens légaux pour que la rhétorique du MQM justifiant l'existence d'une « cinquième nationalité » soit réfutée et pour que la culpabilité du parti mohajir dans l'instigation de violences contre les Sindhis soit reconnue. Dans le cadre d'une pétition déposée par le MQM auprès de la Cour suprême du Pakistan en 2014, le Sindh Democrats Group mené par Abrar Hussain Kazi intervient de son propre chef, en soumettant un argumentaire rejetant l'existence des Mohajirs en tant que groupe ethnique et un dossier de presse faisant état de la violence perpétrée par le MQM – attaques ciblées, prisons spéciales où les ennemis sont torturés, etc. Le document dénonce aussi les rumeurs qui circulent alors selon lesquelles le MQM envisagerait une division du Sindh afin de créer un État mohajir – Jinnahpur – une peur qui perdure d'ailleurs aujourd'hui.¹

Au début des années 1990, la violence est donc inévitable, et tout militant politique doit être capable d'y faire face. Rejoindre un parti peut aussi être un moyen de protection sur les campus : ainsi, un avocat membre de JSQM me raconte qu'il a initialement rejoint la JSSF après qu'un étudiant de l'APMSO, depuis devenu ministre, lui plaque un pistolet sur la tempe, lui demandant s'il fait partie de Jiye Sindh.² En vingt ans, la violence transforme totalement la réalité du militantisme politique et des manifestations des étudiants : alors que ceux-ci étaient plus habitués aux petites agitations, ils font face à l'emprisonnement et à la répression militaire dans les années 1980, puis aux conflits armés entre groupes ethniques dans les centres urbains. Les militants sindhis partagent donc une expérience commune, dans laquelle l'usage de la violence devient l'un des répertoires d'action des groupes politiques, s'ajoutant aux stratégies protestataires et d'opposition déjà employées dans les années 1950 et 1960. Les leaders s'affirment désormais par leur capacité à faire preuve de courage face au danger, et à organiser un système de protection des étudiants sindhis.

II. L'éclatement du système partisan nationaliste : vers une répartition des répertoires d'action ?

Si la violence se généralise au cours des années 1980 et qu'elle fait désormais partie du répertoire d'action de la plupart des groupes politiques, y compris nationalistes, elle n'en reste pas moins débattue au sein des partis. Des désaccords quant à l'usage de la violence sont en effet à l'origine des scissions qui conduisent à l'éclatement progressif du Jiye Sindh

¹ Intervention déposée par le Sindh Democrats Group auprès de la Cour suprême en 1994.

² Entretien avec Muhammad Khan Shaikh, Karachi, novembre 2013.

Mahaz en une douzaine de groupes et factions – dont la plupart gardent « Jiye Sindh » dans l'intitulé de leur parti et conservent en commun la drapeau à la *kulhari* dessiné en 1972 par Iqbal Tareen. S'ajoutent d'autres causes de division interne : les liens avec le banditisme et la criminalité ; le choix de boycotter ou non les élections ; la place à accorder aux non-Sindhis dans le Sindh en général et dans les alliances entre partis ; et les conflits de pouvoir entre leaders. Un facteur externe aux partis vient également provoquer la dissension, contribuant au factionnalisme : la répression – notamment par l'arrestation et la torture de militants – menée par les forces de police, para-militaires (Rangers) et militaires. Les scissions successives font que la nébuleuse Jiye Sindh rassemble aujourd'hui des groupes et des factions aux répertoires d'action différents : tandis que certains mettent l'accent sur l'agitation non violente et refusent toute compromission, au prix d'un impact très limité dans l'arène publique, d'autres font du recours aux trafics illégaux un trait structurel de leur fonctionnement et cherchent à mobiliser massivement les Sindhis. Certains, enfin, abandonnent la cause indépendantiste et acceptent de participer au jeu parlementaire, tandis que d'autres au contraire rompent explicitement avec la non violence et décident de promouvoir la guérilla armée.

a. Le fractionnement du Jiye Sindh Mahaz quant à l'usage de la violence et à la participation aux élections

Au moment de son tournant séparatiste, G. M. Sayed donne à ses partisans du Jiye Sindh Mahaz trois modes d'action pour l'obtention de l'indépendance. Le premier est la voie électorale : l'élection de représentants nationalistes pourrait permettre au Sindh d'accéder à l'indépendance légalement, par exercice du droit à l'autodétermination, grâce à un référendum par exemple. Mais G. M. Sayed souligne lui-même que cette voie est bouchée, car les élites du Pakistan ne sont pas prêtes à accorder ce droit au Sindh. Le deuxième mode d'action est la non violence (*adam tashaddud*) : G. M. Sayed est ici clairement marqué par Gandhi et la force de ses actions non violentes face à l'État colonial britannique. C'est la voie que G. M. Sayed privilégie : il pense que les militants du Jiye Sindh Mahaz doivent s'engager dans des actions d'agitation non violente. La non violence comme mode d'action politique est encore mise en avant par la majorité des groupes nationalistes sindhis. Enfin, le troisième mode d'action proposé par G. M. Sayed est la lutte armée : bien qu'il écrive que les militants nationalistes formeront la future avant-garde de l'armée du Sindhudesh indépendant, G. M. Sayed rejette cette voie pour des raisons pratiques et morales.

L'action non violente est donc une exigence morale pour de nombreux militants qui suivent G. M. Sayed. Mais ce discours entre en contradiction avec l'usage de la violence pratiqué par certains membres étudiants dès les années 1970, tandis qu'il apparaît tout simplement détaché de la réalité du militantisme dans les années 1980, dans un contexte de répression militaire et de luttes ethniques armées. C'est pourquoi, alors que G. M. Sayed refuse de rejoindre le MRD et insiste sur la non-violence, toute une série de jeunes militants s'éloigne des cadres du Jiye Sindh Mahaz. La ligne du dirigeant du parti, Abdul Wahid Areesar, suivie par son futur leader Abdul Khalique Junejo, reste fidèle au fondateur. Mais les étudiants sindhis font face à une autre réalité : celle de la tension croissante entre Sindhis, Mohajirs et Pendjabis sur les campus et dans la rue, alors que les trois groupes ethniques disposent désormais d'organisations armées. C'est durant ce temps que s'affirment au sein de la JSSF les leaders étudiants Bashir Khan Qureshi (1959-2012) à l'université agricole de Tando Jam, Qadir Magsi (1962-) au Liaquat Medical College de Jamshoro, Safdar Sarki (1965-) au Chandka Medical College de Larkana, Shafi Burfat (1965-), et Gul Muhammad Jakhrani à l'Université du Sindh. Ceux-ci ont en commun d'avoir effectué leur initiation politique dans un contexte troublé, d'être familiers de l'usage des armes, d'avoir participé à des combats sur les campus, voire même à des massacres comme celui du 30 septembre 1988. Ils ont aussi en commun l'emploi de la coercition dans les activités militantes, notamment l'extorsion et le racket auprès des étudiants, pour obtenir des fonds et des adhérents. C'est pourquoi les cadres du JSM refusent d'accepter ces militants en leur sein lorsque ceux-ci sortent de l'université. Ils les voient tout simplement comme des criminels, et refusent que la cause nationaliste soit entachée par leur présence. Abdul Khalique Junejo, aujourd'hui à la tête du JSM, les condamne ouvertement :

JL : Comment les leaders des années 1980 se distinguaient-ils parmi les étudiants ? Qu'est-ce qui a fait qu'ils sont devenus leaders ?

Abdul Khalique Junejo : Ils avaient le pistolet en main ! Quand un étudiant terminait ses études et partait de l'internat, ils occupaient sa chambre par la force, et prenaient comme ça 20, 30, 50 chambres. Quand la nouvelle promotion arrivait, il y avait un manque de chambres, et ils offraient des chambres contre une adhésion au parti. Celui qui avait le plus de chambres avait le plus de recrues. Ce n'était pas de la politique... [...]

JL : Quand vous parlez d'« accusations criminelles », que voulez-vous dire ? Vous parlez de combats ethniques, ou d'autres types d'activités ?

AKJ : Braquer des banques et des gens, et dans ce genre d'activités, parfois vous pouvez blesser ou tuer des gens. Tout ce genre de choses... et puis le racket [*bhatta*] des autres étudiants à l'université. [...]¹

1 Entretien de l'auteur avec Abdul Khalique Junejo, Londres, 3 novembre 2015.

Abdul Khaliq Junejo condamne ainsi les activités criminelles des étudiants, mais il rejette également l'usage de la force dans les conflits ethniques. Il explique qu'il était important pour la « crédibilité politique » du JSM de se distancier de leaders violents comme Qadir Magsi, accusé d'être responsable du massacre du 30 septembre 1988 :

AKJ: La première tuerie s'est passée au soir du 30 septembre, au moment du coucher de soleil. Environ 260, 263, 264 personnes furent tuées. A cette époque, la technologie de l'impression n'était pas si avancée, et les journaux étaient bouclés à 22 ou 23 heures avant d'être envoyés à l'impression. Seul un journal, *Jang*, a couvert cet événement dans son édition du matin. Et le premier jour, *Jang* affirma que « Qadir Magsi, qui est un leader du comité central [*central leader*] du Jiye Sindh Mahaz, est responsable de cet assaut. » Vous pouvez le lire dans le numéro de *Jang* du 1^{er} octobre. Nous nous sommes donc mis à penser que si cette version des faits s'avérait être vraie, selon laquelle un leader du Jiye Sindh Mahaz était impliqué, alors notre crédibilité politique serait détruite. Nous nous sommes consultés les uns les autres et avons publié un communiqué affirmant que Qadir Magsi n'était pas un leader de Jiye Sindh Mahaz. C'était un fait. Il était étudiant à cette époque. Il n'était pas un leader de JSM. Pour nous distancier de cet acte, nous avons publié ce communiqué. Et à partir de là, Magsi a suivi son propre chemin. En fait, jusqu'en 1990, il est resté avec le JSM, mais il y avait un conflit, une confrontation entre nous et son groupe, et cette opposition se retrouvait dans la JSSF également.¹

Les jeunes militants, de leur côté, se sentent rejetés par leurs aînés, qu'ils jugent trop mesurés dans leur engagement. A la fin des années 1980, le clivage se creuse entre G. M. Sayed et les leaders du JSM d'une côté, et les jeunes étudiants de la JSSF, de l'autre. Safdar Sarki, qui est d'abord étudiant en médecine au Chandka Medical College de Larkana, puis secrétaire-général de la JSSF en 1988-89 aux côtés de Bashir Qureshi, président, raconte ce rejet des cadres du JSM, trop « classe moyenne » selon lui :

Safdar Sarki : Il y avait deux partis, sous le drapeau de Jiye Sindh et le leadership de G. M. Sayed. L'un était le Jiye Sindh Mahaz, dont le *chairman* était Areesar. L'autre était la branche étudiante, la Jiye Sindh Students Federation, où nous étions. Mais comme nous finissions nos études, et que beaucoup d'étudiants terminaient aussi, ils eurent une sorte de conflit avec Jiye Sindh Mahaz...

JL : Quel type de conflit ?

SS : Sur des questions politiques [*policy matters*]. Car JSSF était toujours plus... plus actif, plus radical, plus pro-G. M. Sayed, GM-iste, que le Jiye Sindh Mahaz. Le Jiye Sindh Mahaz a plus de bureaucrates, des gens de classe moyenne, classe moyenne inférieure. Mais quand nous, des milliers d'étudiants, avons obtenu nos diplômes des diverses universités et terminé notre éducation, le Jiye Sindh Mahaz ne nous laissait pas devenir membres du parti. Ils ne nous laissaient pas car ils se disaient : ces gens vont venir et vont renverser la vieille garde ou peut-être qu'ils peuvent s'opposer au statu quo, ou le remettre en cause.²

1 Entretien de l'auteur avec Abdul Khaliq Junejo, Londres, 3 novembre 2015.

2 Entretien de l'auteur avec Safdar Sarki, Londres, 3 novembre 2015.

C'est sur cette rupture générationnelle entre les militants du JSM et ceux de la JSSF – qui ne concerne pas que des « *policy matters* » – que se divise le JSM. Un nouveau parti est créé, le Jiye Sindh Tehrik. Selon Safdar Sarki, la fondation du Jiye Sindh Tehrik par les jeunes sortant de la JSSF s'est faite avec l'adoubement de G. M. Sayed :

Safdar Sarki : Donc nous avons discuté en détail avec Saeen G. M. Sayed et Saeen G. M. Sayed nous a autorisés à former un parti, le Jiye Sindh Tehrik, et ensuite nous avons créé un organisme temporaire, un comité d'organisation, qui a travaillé pendant un an, de Karachi à Kashmore, dans tous les districts du Sindh, de 1990 à 1992. Et ensuite en 1992, il y eut les premières élections démocratiques du Jiye Sindh Tehrik, remportées par Gul Muhammad Jakhrani.¹

Le Jiye Sindh Tehrik, fondé par Bashir Qureshi, Safdar Sarki et Gul Muhammad Jakhrani, ne se distingue pas fondamentalement sur le plan politique du Jiye Sindh Mahaz : l'objectif poursuivi, la figure tutélaire, le drapeau et les symboles sont identiques. D'autres leaders étudiants établissent aussi leur faction à cette époque : Qadir Magsi, dont les partisans se rassemblaient d'abord dans un « *study circle* » au sein de la JSSF, crée aussi son parti le 21 mars 1991, le Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party (JSTPP, parti progressiste Jiye Sindh). En réalité, c'est un groupe de partisans, qui inclut entre autres Punhal Sario, Dodo Mehri, et Hussain Bakhsh Thebo, qui fonde le parti, puisque Qadir Magsi est à ce moment en prison depuis mai 1990 pour le massacre du 30 septembre 1988.² Qadir Magsi est en marge du mouvement Jiye Sindh depuis ces événements, mais jouit néanmoins d'une grande popularité, notamment parmi les jeunes Sindhis, qui le voient comme une figure de résistance face à la violence exercée par le MQM. Le JSTPP, de toutes les factions, est celle qui a la capacité d'action violente la plus développée. Enfin, mentionnons le groupe Jiye Sindh Inqilabi Tanzim (mouvement révolutionnaire Jiye Sindh), faction minoritaire et peu connue, menée par Shafi Burfat, qui n'est pas un leader « central » mais secrétaire général de la JSSF au niveau de Hyderabad en 1988-1989.

Cet engagement des jeunes nationalistes, prêts à répondre à la violence, leur assure une popularité parmi les Sindhis que le Jiye Sindh Mahaz n'est pas parvenu à obtenir depuis sa fondation en 1972. De manière générale, les partis ayant participé au MRD sortent grandis à la fin des années 1980 : le PPP réintègre la politique parlementaire dès 1988 et remporte les élections, ce qui permet à Benazir Bhutto d'accéder le 1^{er} décembre au poste de premier ministre pour la première fois. L'autre pilier du MRD dans le Sindh, l'Awami Tehrik, est aussi extrêmement populaire à la fin des années 1980 : très bien organisé et structuré, il a

1 Entretien de l'auteur avec Safdar Sarki, Londres, 3 novembre 2015.

2 Ainsi que d'autres actes : d'après ses dires, Qadir Magsi était poursuivi depuis 1984.

à sa disposition un vaste réseau de militants dans les villages du sud du Sindh (districts de Badin, Thatta, Hyderabad, Thar Parkar).

Mais contrairement au PPP et à l'AT, le JSM de G. M. Sayed n'a pas adopté de ligne claire durant le MRD, ce qui contribue aux divisions internes. La stratégie de G. M. Sayed au milieu des années 1980 semble en effet ambiguë : alors qu'il maintient une position de non-compromission vis-à-vis du PPP et du MRD, il semble se laisser approcher par Zia ul-Haq, une impression qui est due, selon ses partisans, à la « machine de propagande » du PPP.¹ D'autres estiment qu'il s'agissait d'une réflexion stratégique, sorte de politique du pire : il aurait pu penser que la sur-centralisation de l'État de Zia avait plus de chances d'attiser le ressentiment des Sindhis et donc de conduire à leur soulèvement pour un Sindh indépendant. Quoi qu'il en soit, il se montre par exemple en la compagnie de Zia lors d'un mariage, et ce dernier lui rend visite lorsque G. M. Sayed est hospitalisé.² La presse lui attribue même des louanges à l'égard de Zia ul-Haq, qu'il aurait qualifié de premier chef d'État honnête et « *sharif* » depuis l'indépendance, provoquant un tollé au sein de son propre parti.³ De son côté, son fils Imdad Muhammad Shah participe aux élections « partyless » de février 1985, tandis que les partis du MRD les boycottent. Il obtient un siège à l'assemblée provinciale, où il aurait prononcé son serment d'investiture non pas en sindhi mais en ourdou. G. M. Sayed tente enfin d'inclure dans son parti, le Jiye Sindh Mahaz, une personnalité du Sindh, l'historienne Hamida Khuhro, fille de l'ancien ministre-en-chef du Sindh, Muhammad Ayub Khuhro. L'annonce paraît dans la presse quelques jours après une réunion organisée à Sann le 26 avril 1985 : un article affirme que G. M. Sayed a passé la présidence du Parti à Hamida Khuhro.⁴ Lors de la réunion en question, un nouvel organe est en fait créé, le Jiye Sindh Movement Working Committee, chargé de diffuser la voix du mouvement dans l'arène politique. C'est à la tête de cet organe qu'est placée Hamida Khuhro, tandis qu'Abdul Wahid Areesar reste *chairman* du parti Jiye Sind Mahaz, qui n'est donc plus l'organe principal mais un des éléments du Jiye Sindh Movement (qui n'est en fait pas une véritable organisation et disparaît dans les années suivantes – la presse sindhie

1 Entretien de l'auteur avec Abdul Khaliq Junejo, Londres, 3 novembre 2015. G. M. Sayed explique dans une interview de septembre 1988 que c'est Zia ul-Haq qui a voulu le rencontrer. Voir l'interview reproduite dans la lettre d'information de la Sindhi Association of North America, 1^{er} septembre 1988, p. 18.

2 Cette rencontre au Liaqat Medical College Hospital aurait été arrangée par Illahi Bakhsh Soomro. Amir Ali Chandio, *Politics of Sindh Under Zia Government. An Analysis of Nationalists vs Federalists Orientations*, *op. cit.*, p. 108.

3 « G.M. Syed's remarks criticized », *The Muslim*, Islamabad, 13 avril 1984.

4 Ceci ne sort toutefois pas de nulle part : en janvier 1984, Hamida Khuhro avait prononcé un discours lors de la célébration de l'anniversaire de G. M. Sayed à Sann. Elle s'est alors dite publiquement en accord avec la pensée de G. M. Sayed mais en désaccord avec ses propositions politiques (c'est-à-dire l'indépendance du Sindh).

continue néanmoins de désigner le mouvement nationaliste dans sa globalité : « *Jiye Sindh halchal* »). Le parachutage de Hamida Khuhro, qui ne se prononce pas en faveur de l'indépendance du Sindh, est mal vécu par les militants du JSM. Dans un entretien, elle justifie son choix de rejoindre G. M. Sayed et commente la réaction des militants :

Hamida Khuhro : J'ai rejoint G. M. Sayed car... dans le contexte de l'après-Bangladesh... Pendant le Bangladesh, j'ai écrit publiquement pour critiquer Bhutto et toute cette affaire d'action militaire au Bengale, etc. Mais maintenant dans les années 1980, je pensais que nous devions nous battre pour que la province ait bien plus de droits, ou plus d'autonomie, une véritable autonomie. Donc.... Et je pouvais voir que pour le Sindh, la seule personne qui était vue comme un défenseur de l'autonomie ou... en fait, il disait bien sûr indépendance, ce qui selon moi n'était pas une revendication très réaliste [*practical*] à ce moment, mais bon, j'ai pensé : autant rejoindre G. M. Sayed, où il y a déjà un mouvement pour l'autonomie, et pour les droits du Sindh et ainsi de suite. Et partant de là, travaillons à partir de ça. C'est pour cela que je l'ai rejoint. Mais gardez ceci en tête, depuis le début, je pensais que la revendication du Sindhudesh, qui est le slogan d'indépendance, avait peu de chances de... Parce que, vous savez, les compétences organisationnelles de G. M. Sayed n'étaient pas si bonnes. Il était incapable de maintenir le type de discipline nécessaire pour transformer un mouvement en un mouvement militant ou très puissant. Et il était aussi incapable de convaincre les gens, les gens ordinaires, des villages, que ceci était la solution à leurs problèmes. Ils n'étaient pas convaincus. Ils voulaient que leurs problèmes immédiats soient résolus, comme des emplois...

JL : *Roti, kapra, makaan...* [slogan de Z. A. Bhutto en 1970]

HK : Oui, ce genre de choses, que Bhutto promettait avec force. Donc... le public... les gens... les mères des garçons actifs avec Jiye Sindh n'étaient pas convaincues. En fait, elles venaient me voir et me disaient : oh madame, s'il-vous-plaît, sortez mon fils de cela, je suis très inquiète, il faut qu'il rentre et qu'il travaille pour la famille, etc. [...] C'est ça la tragédie, qu'ils n'aient pas été capables, que nous n'ayons pas été capables, de faire de Jiye Sindh un vrai mouvement nationaliste, soutenu par la base [*grassroots*].

JL : J'ai aussi lu dans les journaux que lorsque vous avez rejoint Jiye Sindh, certains membres ont contesté votre arrivée...

HK : Oui, oui, c'est vrai. Les militants de Jiye Sindh, ils étaient énervés que je rejoigne le parti, parce qu'ils croyaient que G. M. Sayed allait m'offrir une place de premier choix dans le parti, numéro un, numéro deux. La voilà, pensaient-ils, une personne qui ne dit pas « Sindhudesh », elle est là pour saboter notre mouvement, ou le diluer avec, vous savez... le Pakistan : « vivons dans le cadre du Pakistan », ce genre de choses. [...] Dans les meetings publics, ils disaient : « Oh, la taupe américaine ! » [*American agent*] Toute personne que l'on insulte est appelée « *American agent* » !¹

Pourquoi propulser dans les instances dirigeantes du JSM une personnalité qui semble opposée au principe fondateur du parti ? Pour Abdul Khaliq Junejo, qui dirige aujourd'hui le parti Jiye Sindh Mahaz et se veut l'héritier véritable du parti originel, G. M. Sayed a une « inclination » envers Hamida Khuhro pour des raisons pratiques :

1 Entretien de l'auteur avec Hamida Khuhro, Karachi, 11 décembre 2013.

Abdul Khaliq Junejo : [...] certains disent qu'un service gouvernemental était derrière ça, mais je ne peux pas l'affirmer parce que je n'ai aucune preuve que Hamida Khuhro soit arrivée avec un soutien gouvernemental [comprendre : avec le soutien de l'armée ou des services secrets]. Mais en tout cas, elle vint avec l'intention de prendre le leadership, ça, c'était clair.

JL : Est-ce G. M. Sayed qui décidait de cela ?

AKJ : Je vais vous dire. Donc Saeen G. M. Sayed penchait en faveur de Hamida Khuhro. [...] Les raisons étaient : qu'elle était la fille de Ayub Khuhro, qui était l'ami de Saeen. Mais une raison plus importante était que contrairement à Abdul Wahid Areesar [qui dirige JSM depuis 1977] qui était très pauvre – malgré sa grande intelligence, ses capacités et son dévouement sincère que Saeen avait l'habitude de louer – Hamida Khuhro avait de l'argent. Il ne dit pas que nous devrions élire ou nommer Hamida Khuhro comme leader. Mais il dit que ce serait bénéfique car elle a des ressources, et que nous devons prendre en compte ces éléments.

JL : Pour financer le parti vous voulez dire ?

AKJ : Non, simplement pour travailler pour le parti. Elle a une voiture, nous étions tous *paidal* [à pied], comme je vous l'ai dit, nous travaillions à pied, y compris Areesar. Donc Saeen dit qu'elle avait de l'argent, un véhicule, et insinuait qu'il était indirectement en faveur... Mais nous nous opposâmes de plein cœur, nous dûmes non. Nous étions un groupe, moi et mes amis – Ali Nawaz Bhutto, Hashim Khoso, qui est maintenant secrétaire général de notre parti – nous déclamions des slogans contre Hamida Khuhro : « Celui qui est l'ami de l'Amérique est un traître, un traître ! » (*Jo America ka yaar hai, woh ghadaar hai, ghadaar hai !*)

Après un conflit interne d'un an, elle quitta le parti et rejoignit la Ligue musulmane de Zia ul-Haq.¹

La tentative d'inclusion de Hamida Khuhro échoue donc rapidement. La volonté affichée de G. M. Sayed de faire place à une personnalité qui ne défende pas l'indépendance du Sindh nous force à nous poser des questions quant à sa propre conviction : rappelons que le parti Jiye Sindh Mahaz n'a pas été fondé initialement pour promouvoir l'indépendance du Sindh, mais que G. M. Sayed a progressivement mis en avant cette revendication au cours de l'année 1973. De plus, l'épisode de l'inclusion d'Hamida Khuhro révèle le clivage entre la base militante du parti, composée d'étudiants et de travailleurs de la petite classe moyenne, et l'ambition politique de G. M. Sayed, qui semble prêt à mettre de côté l'objectif de l'indépendance du Sindh lorsqu'une élection semble offrir l'occasion de faire avancer les droits du Sindh.

C'est ce qu'il fait le 20 mai 1988 en tentant de construire une alliance électorale des partis sindhis à tendance identitaire, la Sindh National Alliance (Sindh Qaumi Ittehad). Selon Abdul Khaliq Junejo, c'est le leader communiste Jam Saqi qui a l'idée de proposer à

1 Entretien de l'auteur avec Abdul Khaliq Junejo, Londres, 3 novembre 2015.

G. M. Sayed cette alliance, pour contrer celle que Rasul Bakhsh Palijo avait montée, la Sindhi People's National Alliance (*Sindhi awam jo qaumi ittehad*).¹ Pour Khadim Hussain Soomro, G. M. Sayed a « e sentiment qu'une grande alliance des habitants du Sindh était nécessaire afin de faire face aux problèmes présents et futurs. »² Quelle que soit l'origine du projet, la SNA rassemble divers groupes politiques du Sindh (notamment le JSM, l'AT, et le Pakistan National Party de Ghaus Bakhsh Bizenjo) qui souhaitent participer aux élections des 16 et 19 novembre 1988 contre les candidats du PPP. La rejoignent aussi des organisations non politiques, comme l'association littéraire Sindhi Abadi Sangat. Mais la SNA ne parvient pas à dépasser ses divisions internes : tandis que G. M. Sayed souhaite initier un dialogue avec le MQM, ceci est inenvisageable pour Rasul Bakhsh Palijo, qui voudrait que soit créée une « Sindhi National Alliance » et non « Sindh National Alliance ». Il quitte donc le groupe après quelques mois, au cours de l'été 1988, alors que G. M. Sayed initie un dialogue avec le leader du MQM, Altaf Hussain, par l'entremise de Rashid Hyder Rizvi et Khadim Hussain Soomro. Une rencontre est organisée dans la résidence familiale de G. M. Sayed, Hyder Manzil, à Karachi, et Altaf Hussain rend aussi visite au leader sindhi lorsque celui-ci est à l'hôpital. G. M. Sayed déclare que la Sindh National Alliance est ouverte aux non-Sindhis, et invite aussi Benazir Bhutto, Pir Pagaro et Altaf Hussain à la rejoindre. Les candidats de la SNA ne remportent pas un seul siège à l'assemblée nationale, et un échec comparable est essuyé dans les élections à l'assemblée provinciale : Hamida Khuhro, sous la bannière du PNP, est battue à Larkana par Nusrat Bhutto ; Jam Saqi, candidat indépendant, perd dans le district de Thar Parkar ; et aucun candidat de Jiye Sindh Mahaz ne participe aux élections sous l'égide du parti. Rasul Bakhsh Palijo, sous les couleurs de l'Awami National Party, remporte près de 10 000 voix dans l'une des circonscriptions de Thatta, mais ne parvient pas à faire le poids face au candidat du PPP. Le candidat victorieux qui est peut-être le plus proche intellectuellement des idées du Jiye Sindh Mahaz est Ghulam Mustafa Shah, l'ancien Vice-Chancelier de l'Université du Sindh et rédacteur en chef de la revue *Sind Quarterly*, mais c'est aussi sur la plate-forme du PPP qu'il gagne un siège à l'assemblée nationale depuis Thatta. Le PPP remporte les élections avec 47 % des votes dans le Sindh et 42 % au niveau national. Dans le Sindh, la répartition nette des sièges urbains et ruraux est visible pour la première fois : le PPP gagne presque toutes les circonscriptions rurales, tandis que le MQM remporte les sièges des zones urbaines (avec l'exception notable, à Karachi, de Lyari et Karachi West).

1 Entretien de l'auteur avec Abdul Khaliq Junejo, Londres, 3 novembre 2015.

2 Khadim Hussain Soomro, *The path not taken*, op. cit., p. 205-207.

Outre la division de la SNA quant à la place à accorder aux non-Sindhis, l'échec du mouvement met en lumière le désaccord entre G. M. Sayed, partisan d'une démarche politique institutionnelle, et les militants du Jiye Sindh Mahaz et de la JSSF, qui ont en commun de vouloir boycotter les élections. La base militante du parti est donc plus radicale que le leadership. Les partis nationalistes sont incapables de faire émerger des figures qui seraient à même de faire face aux grands propriétaires terriens dans le jeu électoral, ce qui est dû à l'ancrage social du parti : il y a bien longtemps que les propriétaires terriens ont rejoint le clan des Bhutto, et que le parti peine à toucher d'autres franges de la population sindhie que les étudiants et la petite classe moyenne urbaine ou semi-urbaine. Malgré la radicalité de ces militants nationalistes, c'est le PPP, et non leurs propres partis, qui est en mesure de fournir des emplois aux Sindhis en prenant le pouvoir par l'élection.

Mais la SNA montre aussi que les partis nationalistes sont capables de faire pression sur les partis de gouvernement, en l'occurrence, le PPP, pour que ceux-ci s'emparent de certains enjeux ou modifient leurs positions. C'est par exemple le cas au printemps 1989, lorsque Benazir Bhutto est au pouvoir : celle-ci retire son soutien à un projet de rapatriement des Biharis suite à des manifestations de la SNA et du JSM.¹ Les autres grands problèmes contre lesquels se mobilisent à cette époque les nationalistes sont aussi repris par le PPP : le projet de construction du barrage de Kalabagh, qui risque de réduire le flux des eaux de l'Indus arrivant dans le Sindh ; la construction de garnisons militaires, ou *cantonments*, dans le Sindh, et notamment celui de Pano Aqil ; et enfin la question des prisonniers politiques, dont la libération était l'une des demandes clés du PPP pendant le MRD. Ces grands enjeux continuent toujours d'être des cris de ralliement pour les Sindhis : la quasi unanimité existant entre partis Sindhis sur ces problèmes les démarque clairement des autres partis, notamment des partis principalement populaires au Pendjab. En parvenant à influencer le programme politique du PPP, la SNA constitue ainsi la première instance où les partis nationalistes jouent véritablement le rôle auquel ils sont aujourd'hui limités : celui de groupe de pression.

La violence et les raisons de son usage divisent donc les différents groupes nationalistes en factions à la fin des années 1980 : le JSM reste un petit parti fidèle à la ligne non violente de G. M. Sayed, dont les militants, souvent de petits employés, travaillent avec peu de moyens ; refoulés par le JSM, les jeunes leaders qui s'affirment au sein de la JSSF dans

1 Charles Kennedy, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *op. cit.*, p. 951.

les années 1980, dans un contexte de résistance à la dictature, de répression, mais aussi de combats de rue contre d'autres organisations ethniques, finissent par former leurs propres factions et partis. Ces derniers sont armés, ont des connexions avec des bandits et groupes mafieux qui facilitent leur financement, et sont habitués à faire usage de la violence dans leurs activités politiques. Ce second groupe, qui a une capacité de mobilisation plus forte que le premier, ainsi qu'une capacité à « imposer » un *bandh*, complète donc les activités du JSM. Cette répartition des rôles se poursuit jusqu'à la mort de G. M. Sayed en 1995, date à laquelle les militants tentent d'unifier les différents groupes nationalistes.

Tableau 5: Principaux partis séparatistes et autonomistes sindhis (1972-2015)

Partis séparatistes		
Jiye Sindh Mahaz (JSM)	18 juin 1972	G. M. Sayed (fondateur) Abdul Wahid Areesar (1972-1995) Abdul Khalique Junejo (1995-)
Jiye Sindh Tehrik (JST)	1990-1995 (scission de JSM) 2010-2013 (scission de JSQM)	Safdar Sarki
Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party (Sindh Taraqqi Pasand Party depuis 1995)	21 mars 1991-1995 (scission de JST)	Qadir Magsi (1991-)
Jiye Sindh Inqilabi Tanzim	1980s-1995	Shafi Burfat
Jiye Sindh Qaumi Mahaz (JSQM)	4 juin 1995 (réunion de JSM, JST)	Bashir Khan Qureshi (1998-2012) Sanan Qureshi (2012-)
Jiye Sindh Qaumi Mahaz (Areesar)	2007-2015	Abdul Wahid Areesar (2007-2015)
Jiye Sindh Muttahida Mahaz (JSM)	26 novembre 2000	Shafi Burfat (2000-)
Jiye Sindh Muttahida Mahaz (Baghi)		Mazar Abbasi
Jiye Sindh Mahaz (Riaz Chandio)		Riaz Chandio
Jiye Sindh Mahaz (Sufi Hazur Bakhsh)		Sufi Hazur Bakhsh
Jiye Sindh Mahaz (Rasul Bakhsh Thebo)		Rasul Bakhsh Thebo
Jiye Sindh Tehrik (Karnani)	-2016	Shafi Karnani (-2016)
Jiye Sindh Liberal Front		Nawaz Khan Zainur
Jiye Sindh Qaumparast Party		Qamar Bhatti
Partis autonomistes		
Awami Tehrik ou Sindhi Awami Tehrik (AT)	5 mars 1970	Rasul Bakhsh Palijo (1970-2006) Ayaz Latif Palijo (2006-)
Awami Jamhuri Party (AJP)	décembre 2009	Abrar Kazi
Sindhi Baluch Pashtun Front (SBPF), devenu Sindh National Front (SNF), puis fusionné avec la PML-N	1 ^{er} avril 1985	Mumtaz Ali Bhutto
Sindh Taraqqi Pasand Party (STP)	1995	Qadir Magsi (1995)
Sindh United Party (SUP)	9 décembre 2006	Jalal Mehmud Shah (2006-)
Sindh National Movement (SNM)		Ali Hassan Chandio
Sindh National Party (SNP)		Amir Bhambhro

b. L'impossible unification des leaders après la mort de G. M. Sayed

Après l'échec de la SNA, G. M. Sayed reprend une ligne dure, qu'il exprime notamment dans son discours d'anniversaire, prononcé le 17 janvier 1992, à Nishtar Park, jardin qui se trouve juste devant sa maison à Karachi et qui est un lieu symboliquement important dans l'histoire politique de la ville.¹ Rappelant le rattachement « contre-nature » (*ghair fitri*) du Sindh à la présidence de Bombay durant la colonisation britannique, il demande combien de temps le Sindh peut encore rester sous la domination de l'« empire punjabi » (*panjab samraj*), alors que la province a toujours existé sous forme d'un « pays » (*mulk*). De nombreux leaders des diverses factions du mouvement Jiye Sindh se succèdent à la tribune (Gul Muhammad Jakhrani, Bashir Qureshi, Qamar Bhatti, Shafi Karnani, Riaz Chandio, Safdar Sarki, Yusuf Jakhrani), tandis que d'autres, qui ont leur propre parti séparé, ne participent pas aux festivités (Qadir Magsi, Rasul Bakhsh Palijo, Jam Saqi). La tribune est aussi occupée par des *sayed* (Yar Muhammad Shah, Mazhar Ali Shah) n'ayant pas de lien politique avec G. M. Sayed. Malgré ses 89 ans, le leader sindhi est de nouveau placé sous résidence surveillée, et ce jusque dans les derniers mois d'hospitalisation qui précèdent sa mort le 25 avril 1995. Durant ces trois années, G. M. Sayed aurait souhaité qu'un procès pour sédition lui soit intenté, ce à quoi le gouvernement ne se risque pas, de crainte d'en faire un martyr. Avec l'aide de son entourage, G. M. Sayed rédige alors son dernier livre, *The Case of Sindh*, qui se présente comme une plaidoirie répondant aux faits qui lui sont reprochés : en rassemblant de nombreux documents d'archives sur sa propre vie (discours, télégrammes, lettres, ordres de détention, etc.), il défend ses choix et, une dernière fois, annonce l'inévitable indépendance future du Sindh.²

La mort de G. M. Sayed provoque un nouveau besoin d'unité : un projet d'unification des différents groupes et factions prônant l'indépendance du Sindh aboutit au moment de son *chaliho*, c'est-à-dire à la fin des quarante jours de deuil requis par la tradition. Bashir Qureshi et Gul Muhammad Jakhrani, les leaders du JST, faction plus radicale ayant fait scission du JSM, prennent l'initiative de réunir les deux groupes. Avec l'entremise d'un cadre qui est presque toujours resté dans l'ombre, Asif Baladi, des négociations sont amorcées pour réunir le JST et le JSM. Des équipes représentant chaque parti se réunissent quatre à cinq fois. Ce travail conduit à la fondation du Jiye Sindh Qaumi Mahaz (JSQM, prononcer « jasqam »), qui reste le principal parti séparatiste sindhi aujourd'hui. Mais les

1 C'est par exemple là qu'Altaf Hussain prononce l'un de ses plus célèbres discours, en 1986.

2 G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, *op. cit.*

militants du JSM sont divisés entre eux, et ne rejoignent donc pas tous le nouveau parti. Si le *chairman* du parti, Abdul Wahid Areesar, est prêt à fusionner le parti avec le JST pour former un nouveau parti, d'autres membres et cadres, comme Abdul Khaliq Junejo, refusent que cette fusion se fasse sans la condition préalable d'exclure toute personne suspectée d'avoir commis des crimes. Au final, les membres du JSM ne parvenant pas à régler leur différend interne, Abdul Wahid Areesar quitte le JSM pour rejoindre le JSQM avec le vice-président et la plupart des cadres du parti. Il aurait pu convoquer une « convention nationale » de son parti pour que ses membres votent officiellement son démantèlement et sa fusion avec le JSQM, mais Areesar ne tente pas cette option, sentant qu'il parviendrait difficilement à une majorité. Le JSM, fondé en 1972 par G. M. Sayed, continue donc d'exister malgré la tentative d'unification des factions sous l'égide du JSQM. En effet, les militants restants conservent les rênes du JSM et élisent Abdul Khaliq Junejo à leur tête. Cette faction, bien que ne comptant probablement que quelques douzaines de membres, existe encore aujourd'hui, mais elle a renoncé à l'idéologie séparatiste : le parti a gardé son nom, mais le drapeau a été modifié, remplaçant la hache (*kulhari*) par une silhouette du Sindh.¹ De leur côté, Bashir Khan Qureshi et Abdul Wahid Areesar forment le JSQM, en intégrant aussi un troisième groupe, le Jiye Sindh Inqilabi Tanzim, mené par Shafi Muhammad Burfat. Ajoutons que l'intégration de membres de la famille de G. M. Sayed, et notamment Zain Shah, l'un de ses petits-fils, accroît la légitimité du nouveau parti. Areesar en prend la direction, tandis que Bashir Qureshi en est élu le secrétaire général à sa sortie de prison en 1996, puis le président en 1998. Cette union des partis nationalistes parvient à constituer un groupe puissant, possédant indéniablement une importante force de mobilisation, qu'il conserve encore : le 23 mars 2012, le JSQM a par exemple fait démonstration de cette force en organisant une manifestation rassemblant au moins plusieurs dizaines de milliers de personnes à Karachi. Mais cette tentative d'unification ne parvient pas à dépasser les nombreux clivages qui traversent le courant nationaliste, et reste donc bien en-deçà de la SNA : l'usage de la violence et les accusations de criminalité laissent une partie du JSM de côté ; Rasul Bakhsh Palijo n'est pas non plus prêt à abandonner son parti, lui qui préfère participer aux élections ; enfin, Qadir Magsi, président du Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party depuis sa cellule de prison, n'est pas invité aux négociations.

Le cas du JSTP permet aussi de voir l'impact de la répression sur les partis et leur fractionnement. Il est commun dans le Sindh et au Pakistan, parmi les milieux politiques

1 « JSM-J renounces separatist ideology », *Dawn*, 16/03/2008 p.

entretenant une relation conflictuelle avec l'État, d'accuser les autorités de tous les problèmes qui minent les partis : la criminalité, les divisions internes, les retournements. Lorsque l'État n'est pas jugé responsable de noyauter les partis pour y semer le trouble, il est alors soupçonné de monter de fausses accusations (*false cases*) contre leurs leaders et militants. Surtout, les forces de police, les Rangers, l'armée et les services secrets sont dénoncés par tous les partis sindhis, ainsi que par les organisations de défense des droits de l'homme, pour leur rôle dans les « disparitions forcées » (*enforced disappearances*) dont sont victimes les militants nationalistes sindhis et baloutches : ceux-ci sont fréquemment arrêtés et détenus sans mandat, sans que leur famille soit informée de leur localisation, puis relâchés, après plusieurs semaines, mois ou années, en portant souvent des marques de torture. Ce sont aussi parfois leurs corps qui sont retrouvés sur les bordures d'autoroute. Lorsqu'ils sont relâchés vivants, la rumeur veut qu'ils soient souvent là pour transmettre un message : ainsi Bashir Khaskeli – l'un des cadres du JSQM à Karachi, figure la plus mêlée à de multiples activités criminelles qui a depuis rejoint le PPP – aurait été enlevé en février 2012 puis relâché avec pour mission d'indiquer à Bashir Khan Qureshi d'annuler la Freedom March prévue à Karachi pour le 23 mars. Ce dernier aurait refusé et décidé de mener son projet à bien, ce qui aurait causé sa mort par empoisonnement le 7 avril. Cette répression crée un climat de suspicion généralisée : ceux qui se font arrêter sont ensuite soupçonnés d'avoir cédé à la torture et de désormais jouer double jeu, tandis que ceux qui ne se font pas arrêter doivent bien être épargnés pour une raison et pourraient donc bien être de mèche avec les autorités. Par ailleurs, le noyautage par les services secrets pakistanais (et notamment l'Inter-Services Intelligence, célèbre pour son rôle dans la formation des Taliban afghans et pour les accusations de double-jeu répétées par les autorités américaines) est aussi invoqué comme une raison de se séparer d'un parti que l'on juge dénaturé par cette interférence. De manière générale, les nationalistes sindhis de diverses factions s'accusent mutuellement de travailler pour les services secrets pakistanais.

La trajectoire de Qadir Magsi et de son parti illustre bien la suspicion et le mystère qui peut entourer certaines personnalités politiques et leurs positionnements publics : lors de son séjour en prison, de mai 1990 à la fin de l'année 1994, Qadir Magsi partage un temps sa cellule avec Asif Ali Zardari, le mari de Benazir Bhutto, emprisonné en octobre 1990 pour kidnapping et extorsion. Après l'élection de Benazir Bhutto pour un second mandat au poste de premier ministre en octobre 1993, Zardari, libéré, aurait facilité la sortie de Qadir Magsi de prison. Celui-ci reprend alors les rênes de son parti, le JSTP. Mais il en change

l'orientation dans les années qui suivent : il déclare que le Sindhudesh n'est plus l'objectif du parti, abandonne le drapeau à la *kulhari*, adopte un drapeau tricolore (bleu, blanc, rouge) avec une étoile à huit branches, et retire « Jiye » du nom du parti, qui devient Sindh Taraqqi Pasand Party. Malgré des déclarations tonitruantes touchant aux droits du Sindh, Qadir Magsi a totalement abandonné la ligne « subversive » qui faisait sa caractéristique avant son emprisonnement : son charisme en tant que « leader de guerre », prêt à organiser la résistance armée des Sindhis contre les Pendjabis et les Mohajirs. Sa nouvelle ligne, fidèle à l'establishment pakistanais, lui fait perdre ses membres fondateurs un par un : Hussain Bakhsh Thebo, Rahim Solangi, et Punhal Sario quittent le parti en 1999 ; Mir Munawwar Laghari s'exile aux États-Unis ; et Dodo Mehri rejoint le Sindh National Party puis le Sindh United Party. Plus récemment, en amont des élections de 2013, Qadir Magsi a même forgé une alliance électorale avec Nawaz Sharif, faisant fuir les derniers partisans qu'il lui restait. Durant ce temps, Magsi, qui n'a d'autre profession que celle de leader de son parti, semble s'être enrichi, nourrissant les nombreuses accusations selon lesquelles il aurait tout simplement vendu sa soumission au cadre fédéral du Pakistan. Il serait ainsi nécessaire d'examiner la corrélation entre la répression, l'abandon par des leaders et militants de positions nationalistes, et les défections qui conduisent à la multiplication des factions.

Pour revenir au JSQM, bien que ce parti reste la principale organisation nationaliste dans le Sindh, il se met aussi à se fractionner rapidement après sa fondation. Les liens de certains membres du parti avec les réseaux criminels ne sont pas pour rien dans ces défections et nuisent à la réputation des nationalistes sindhis. Et comme dans le cas de la SNA, le type de relation à nouer avec le MQM est facteur de division. C'est ainsi qu'en 1998, Zain Shah, petit-fils de G. M. Sayed, quitte le JSQM pour former le 2 octobre un nouveau groupe, le Pakistan Oppressed Nations Movement (PONaM) : ce parti, qui ressemble à la People's Organization of Pakistan de la fin des années 1940, ne se limite pas au Sindh mais se donne pour mission de représenter l'ensemble des « nations opprimées » du Pakistan (Sindhis, Baloutches, Siraikis, Pachtounes ; pour faire bref : les non Pendjabis) et de refonder le Pakistan en État véritablement décentralisé, formé de cinq *aqwam* (pluriel de *qaum*, communauté, nation). En 1999, Abdul Wahid Areesar bifurque également, en conservant le nom JSQM mais en y ajoutant son propre nom pour désigner sa faction, tout simplement appelée JSQM (Areesar) ou JSQM-A, par opposition au JSQM (Bashir). Plus tard, il est rejoint par Mir Alam Marri, qui a repris la tête du JSQM-A après la mort d'Areesar en mai 2015. Le 25 novembre 2010, Shafi Burfat ravive son réseau et fonde le Jiye Sindh Muttahida Mahaz

(JSMM), le plus radical de tous les partis nationalistes : plutôt que de la création d'un nouveau groupe, il s'agit ici d'un retrait de l'alliance. D'autres suivent : Shafi Karnani fonde un nouveau Jiye Sindh Tehrik, Safdar Sarki ravive également son ancien Jiye Sindh Tehrik en 2010, avant de le mettre de nouveau en sommeil en 2013, et Riaz Chandio crée une nouvelle faction de Jiye Sindh Mahaz.

Ces départs en cascade et les recompositions permanentes de la nébuleuse nationaliste depuis la fin des années 1990 rendent la carte politique illisible pour qui ne suit pas de près ces transformations. Cela joue indéniablement en la défaveur des partis nationalistes, qui sont souvent vus comme un tout indifférencié, pourtant désuni et miné par les rivalités de bas étage entre leaders. Les Sindhis eux-mêmes s'y perdent, et connaissent surtout les différents leaders qui apparaissent régulièrement dans la presse. Quant aux autres partis sindhis, s'ils connaissent parfois aussi des scissions, ils parviennent à les limiter pour éviter une fragmentation totale du parti. Entre 2006 et 2009, un nombre important de cadres et militants de longue date quittent l'Awami Tehrik car Ayaz Latif Palijo, le fils du fondateur, prend progressivement la présidence du parti. Ils fondent alors l'Awami Jamhuri Party, que dirige Abrar Hussain Kazi, un ancien ingénieur de l'aviation civile. Le PPP a donné naissance au PPP-SB (Shahid Bhutto), mais il s'agit en réalité d'un conflit familial qui résulte de la rivalité entre Benazir Bhutto et son frère Murtaza, ce dernier ayant été assassiné devant la résidence familial de Clifton, à Karachi.¹

Au sein de la nébuleuse nationaliste, le JSQM se maintient depuis 1995 comme figure de proue, probablement grâce à l'habileté politique de Bashir Qureshi, capable de préserver un équilibre entre les différentes tendances du parti : un certain nombre de cadres et de militants sérieux, comme Asif Baladi, qui veulent voir le parti mener la lutte pour l'indépendance et les droits du Sindh ; des membres, comme Bashir Khaskeli et Niaz Kalani, impliqués dans des réseaux mafieux, qui fournissent aussi probablement des ressources financières au parti, et jouent un rôle défensif nécessaire à la crédibilité du parti dans les grandes villes ; et enfin tout un réseau de membres et sympathisants à travers la province, qui organisent des manifestations locales lorsque le parti le demande, allant défiler avec des banderoles, bloquer les routes en brûlant des pneus, ou faire fermer les magasins.

1 Fatima Bhutto, *Le chant du sabre et du sang*, op. cit.

c. *Les rapports ambigus du Jiye Sindh Muttahida Mahaz avec la lutte armée*

Les dissensions parmi les nationalistes conduisent à la fondation d'un parti, le Jiye Sindh Muttahida Mahaz (JSMM, prononcer « jasmam »), qui défend la lutte armée comme voie d'obtention de l'indépendance du Sindh, bien que l'organisation se dise officiellement « purement politique ». En novembre 2000, Shafi Muhammad Burfat se retire du JSQM et ravive son réseau, composé de partisans, comme Samiullah Kalhor, Muzaffar Bhutto et Shabir Mallah, qui le suivent depuis l'époque de sa faction Jiye Sindh Inqalabi Tanzim. Pour invoquer l'héritage de G. M. Sayed, c'est à Sann qu'ils se réunissent le 25 novembre, lors d'une énième « Sann Conference » consacrant la fondation d'un nouveau parti nationaliste. Le JSMM s'inscrit donc dans la filiation de G. M. Sayed et du mouvement Jiye Sindh. Le drapeau et l'hymne sont conservés, et le parti mobilise ses militants autour des mêmes causes que les autres partis nationalistes : le projet du barrage du Kalabagh et la répartition des eaux de l'Indus, la construction de campements militaires dans le Sindh (Pano Aqil), l'immigration, mais aussi, plus récemment, la construction de nouvelles enclaves résidentielles (Bahria Town) ou de nouvelles villes (Zulfiqarabad), le projet d'autoroute reliant Gwadar à la Chine (China-Pakistan Economic Corridor) et les autres méga-projets pilotés par la Chine, ou encore les nouvelles lois répressives (comme la Protection of Pakistan Ordinance, en 2013, qui instaure des tribunaux militaires). Dans une brochure circulant sur internet, le JSMM rappelle les fondements du nationalisme sindhi dans le très simple slogan suivant :

Le Sindh est un pays

سنڌ هڪ ملڪ آهي

Les Sindhis sont une nation

سنڌي هڪ قوم آهي

La liberté est leur droit

آزادي سندن حق آهي

et la liberté est possible.

۽ آزادي ممڪن آهي

Ce qui distingue donc le JSMM des autres partis nationalistes, c'est son soutien à la prise des armes : le JSMM cherche à préparer le terrain à une insurrection en convainquant les Sindhis que la situation d'esclavage dans laquelle se trouverait le Sindh justifie la lutte armée. Officiellement, le parti n'entreprend aucune action armée. En revanche, si le JSMM s'empresse de condamner les attaques terroristes au nom de l'islam, le parti ne condamne pas l'usage politique de la violence dans le cadre de la lutte pour l'indépendance du Sindh,

qui serait l'œuvre d'un groupe insurgé séparé menant la résistance (*muzahimmat*), la Sindhudesh Liberation Army (SLA). Lorsque des attaques ou explosions lui sont attribuées, le JSMM ne nie sa responsabilité pas plus qu'il ne revendique ces actes. Il est pour cette raison souvent vu comme la branche politique de la SLA. Dans une « lettre ouverte à la communauté internationale », Shafi Burfat laisse entendre que les deux organisations œuvrent main dans la main :

D'un côté, il y a la Sindhu Desh Liberation Army qui combat contre le Pakistan extrémiste et pour la création du Sindhu Desh ; de l'autre côté, il y a le Jeay Sindh Muttahida Mahaz qui lutte dans l'arène politique en tant qu'organisation de résistance.¹

Cette ambiguïté du parti s'est ressentie lors de mes discussions avec différents membres du JSMM : alors que certains nient l'implication du parti (mais pas de certains de ses membres) dans des actions violentes, d'autres, pour bien me faire comprendre l'engagement de leur parti pour l'indépendance du Sindh, m'ont montré avec assurance des articles de journaux faisant état d'explosions de rails de chemin de fer. Le magazine du JSMM, *Khahori*, comprend par exemple des articles débattant des avantages et des inconvénients respectifs de la lutte armée et de la lutte non violente. Ainsi, Hussain Bakhsh Thebo, ancien membre du Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party de Qadir Magsi, explique dans un article sur l'ANC de Nelson Mandela comment le parti est passé des actions non violentes à la lutte armée, les avantages qui en ont découlé (coupure des investissements étrangers profitant à l'élite blanche), pour conclure que le Sindh pourrait s'en inspirer :

En nous faisant voir notre lutte pour la liberté, à nous Sindhi, comme pleine de vie et non comme statique, la citation suivante issue de la charte « fer de lance de la nation » du mouvement de guérilla de l'Afrique du Sud peut nous aider à décider de nos choix politiques. Il nous livre comme leçon que le combat pour la liberté et la révolution est un art en plus d'être une science, et que tout mouvement qui n'évolue pas avec les standards fluctuants du temps et de la société [*zaman ain makaan*] finira dans la poubelle de l'histoire. [Citation de Nelson Mandela :] « Il peut arriver un moment dans la destinée d'une nation, où il n'y a plus que deux chemins, accepter la défaite ou se battre pour la survie. Ce moment est maintenant arrivé dans l'histoire de l'Afrique du Sud. Nous n'accepterons pas la défaite, mais avec toute notre force, nous nous battons pour notre peuple, notre futur et notre liberté. »²

Dans d'autres documents, le leader de JSMM, Shafi Burfat, est beaucoup plus explicite, comme dans ce dépliant distribué à l'Université du Sindh en mars 2010, à l'occasion de l'anniversaire de la mort du militant Samiullah Kalhor :

1 Shafi Muhammad Burfat, *An Open Letter to the International Community*, Jeay Sindh Muttahida Mahaz, 2010, p. 11. Cette lettre est reproduite dans son intégralité dans les annexes.

2 Hussain Bakhsh Thebo, « Adam tashaddud ji sakht palisiyan khan hathyaband gorila jang ji arangi wat taen », *Khahori*, 17 janvier 2014, p. 17-20.

Ce devoir ne revient-il pas maintenant aux honorables fils de cette terre d'être prêts à se sacrifier et à mener sans fin la résistance et la guerre contre l'esclavage et les insultes faites à la nation ? Je dis aux jeunes du Sindh en des termes clairs que nous ne pensons pas que prendre le fusil [*banduq*] soit un péché dans le combat pour l'indépendance nationale du Sindh. [...]

Je pose une question à tous les fiers Sindhis qui sont venus pour l'anniversaire de Samiullah [Kalhoro] : reste-t-il un chemin aux Sindhis et aux Baloutches pour obtenir l'indépendance nationale autre que la résistance nationale ? Répondez moi...

Déclarez en levant la main :

Guerre guerre guerre,	جنگ جنگ جنگ آ پنجابي توسان جنگ آ،
guerre aux Pendjabis,	
Enlève tes sales pieds,	پليت پير ڪر پري، هيءَ ڌرتي منهنجو ننگ آ.
cette terre est mon honneur.	

JSMM élargit donc le répertoire d'action violent des partis nationalistes en introduisant l'idée de guérilla révolutionnaire d'indépendance. La littérature interne répète à l'envie que le sacrifice de soi et de sa vie est nécessaire pour l'obtention de la liberté. Les militants étudient des cas historiques – Gaza, Afrique du Sud, Irlande du Nord – et sont formés aux classiques de la littérature insurrectionnelle : Mao, Sun Tzu, Fanon, Che Guevara sont lus et traduits en sindhi pour une diffusion plus large. L'image qu'ils donnent d'eux-mêmes alterne entre celle d'organisation politique (c'est l'image donnée par le magazine *Khahori*), et celle d'un groupe de guérilleros, exhibant avec fierté leurs armes : par exemple, une photo reprise par de nombreux posters et publications montre Shafi Burfat devant des collines arides d'un désert, AK-47 en bandoulière, talkie-walkie à la ceinture, et avec des pochettes kaki autour du torse, évoquant clairement une ambiance guerrière (voir l'illustration 2). Lors de certaines manifestations, notamment le 17 janvier 2013, à l'occasion de l'anniversaire de G. M. Sayed à Sann, le cortège du JSMM est encadré par des hommes armés et cagoulés, dont certaines portent des gilets à munitions kaki. Des jeunes hommes se mettent aussi souvent en scène avec des armes et font circuler ces photos sur les réseaux sociaux.



Illustration 2 : Shafi Muhammad Burfat, habillé pour l'entraînement.
Poster de la branche de la JSSF affiliée au JSMM distribué en 2010 à l'Université du Sindh.

Mais au-delà de l'image cultivée par les militants du parti, des attaques à l'explosif et des actes de sabotage, certes de petite ampleur mais démontrant une capacité d'organisation certaine, se sont multipliés dans le Sindh depuis la fondation du JSMM : à plusieurs reprises, des séries d'explosions endommagent des rails de chemins de fer (six explosions à travers la

province le 27 novembre 2011 ; seize explosions le 25 février 2012 ; mais aussi en avril et juillet 2013, août 2014), des gazoducs (en février 2011 près de Hyderabad), des banques (février 2012), des lignes de transmission électrique, des infrastructures routières (l'échangeur de Hyderabad le 18 janvier 2005). Rares sont les attaques commises directement contre des personnes, comme lorsqu'un bus a été arrêté sur l'autoroute, le 25 mai 2012, à Qazi Ahmed, et que huit de ses passagers ont été exécutés.¹ D'après les journaux, les attaques de 2011 et 2012 sont revendiquées par des tracts distribués sur les lieux.² Ils sont signés par un certain Darya Khan, commandant en chef de la Sindhudesh Liberation Army, nom emprunté au commandant des armées de la dynastie sindhie des Samma contre l'invasion des Arghun, venus d'Afghanistan, au 16^e siècle. La Sindhudesh Liberation Army revendique par ailleurs toutes ces attaques dans des vidéos mises en ligne sur Youtube et dans des messages sur son compte Twitter.³ Le tract du 25 mai 2012 explique les raisons de ces attaques :

Désormais, nous n'accepterons plus de recevoir les corps de nos leaders nationaux, humiliés comme des gens sans descendance. Je reconnais la responsabilité des actions d'aujourd'hui. Je dis aux immigrés [*dhari*] qui sont dans le Sindh et en particulier aux Pendjabis que s'ils tiennent à leur vie et à leurs biens, ils feraient bien de quitter le Sindh.⁴

Puis le tract continue par une liste des problèmes dont est victime le Sindh, réduit en esclavage par l'« impérialisme pendjabi ». Cette rhétorique de victimisation passe par une mise en valeur des différents « martyrs » du Sindh, morts au combat à travers une variété d'engagements dans des contextes historiques différents : militants du JSMM, Bashir Khan Qureshi, Murtaza Bhutto, « martyrs » de Thori Phatak, « martyrs » du MRD, Fazal Rahu, et enfin Muzaffar Bhutto, un des cadres du JSMM dont le corps vient d'être retrouvé quelques mois auparavant.⁵ Le tract exhorte les jeunes Sindhis à assumer la responsabilité qui leur incombe : résister contre l'exploitation et l'esclavage imposés au Sindh, porter cette résistance dans les villes, villages et campagnes, pour protéger les ressources qui sont la propriété du Sindh. De nouveau sont invoqués des martyrs, mais cette fois-ci historiques :

1 C'est la seule attaque visant directement des personnes commises par la SLA. Le 30 mai 2016, une bombe a blessé contre un ingénieur chinois et son chauffeur à Karachi. La police a déclaré avoir trouvé sur le site des tract d'un autre organisme, la Sindh Revolutionary Army, dont le porte-parole se fait appeler Sodho Sindhi.

2 Voir par exemple le quotidien *Sobh* du 28 novembre 2011.

3 Consulter les vidéos de l'utilisateur « Slasindh » : <http://www.youtube.com/user/slasindh>. Le compte Twitter de la SLA se trouve à l'adresse suivante : <http://twitter.com/SLASindh>.

4 Tract de la Sindhudesh Liberation Army, daté du 25 mai 2012 (reproduit intégralement annexe).

5 Le terme « martyr » tend à être employé de façon souple très souple au Pakistan pour toute personne mourant injustement d'un accident. Tous les partis politiques honorent leurs martyrs morts dans des circonstances diverses, et notamment tués par des membres d'autres partis politiques ou par la police.

Sureh Badshah, Hemun Kalani, Dodo Sumro, Shah Inayat. Enfin, les Sindhis sont invités à ne pas se rendre dans les restaurants tenus par des immigrés (*dhari*) et à ne pas emprunter leurs bus, car ceux-ci pourraient désormais être ciblés par des attaques. Le tract se conclut en rappelant le dévouement inconditionnel de la Sindhudesh Liberation Army, exprimé par un slogan prisé des nationalistes :

La liberté ou la mort, la patrie ou le linceul.

آزادي يا موت، وطن يا کفن

En évoquant les martyrs, ce texte pointe une réalité qui touche tout particulièrement les militants du JSMM : la mort de nombreux militants à la suite de « disparitions forcées », un phénomène que nous avons déjà évoqué, et qui est dénoncé par les groupes politiques comme la forme extra-judiciaire de la répression dont ils sont victimes. Rappelons que les pratiques des forces de police du Pakistan poursuivent à bien des égards les méthodes employées par l'État colonial britannique, qui débordent fréquemment du cadre légal, comme l'habitude de camoufler des exécutions de suspects en « *encounter* », fusillade dans laquelle les policiers, sous le feu des criminels, n'auraient pas eu d'autre choix que de les abattre. Les cas de militants politiques morts en détention sont légion dans le Sindh et au Pakistan depuis les années 1980. Depuis la fondation du JSMM, pratiquement tous les leaders du parti ont été retrouvés morts, les uns après les autres. Le 30 novembre 2004, le vice-président Samiullah Kalhor disparaît, avant d'être retrouvé mort le 5 mars 2005, le corps mutilé par la torture. La police nie l'avoir détenu. Aucune enquête n'a été menée. Le 25 février 2011, le secrétaire général du parti, Muzaffar Bhutto, est enlevé sur l'autoroute près de New Saeedabad, à environ une heure au nord de Hyderabad. Plus d'un an après, son corps, marqué par des impacts de balles, est retrouvé dans un sac (*gunny bag*) le 22 mai 2012. Le 21 avril 2011, quatre militants du JSMM, dont le nouveau vice-président Sirai Qurban Khuhawar, se rendaient à Hyderabad en voiture pour les commémorations de la mort de G. M. Sayed ; arrivant près de Khipro, leur véhicule est bloqué par deux voitures, dont les passagers sortent armés et leur tirent dessus, avant d'incendier leur voiture avec des produits chimiques inflammables. Sirai Qurban Khuhawar, Ruplo Cholyani et Nadar Bugti meurent brûlés vifs ; le quatrième militant, Nurullah Tunio, survit suffisamment de temps pour donner un récit des événements, avant de succomber à ses blessures le 1^{er} mai. En 2015, le secrétaire adjoint du parti Dahar Dahesar Bhambhro, plus connu sous le nom de Raja Dahar, est enlevé le 4 juin dans son village de Bachal Bhambhro par, selon certains récits médiatiques, des hommes en uniforme. Le 26 juillet, son corps est retrouvé avec deux impacts de balles près de Nuriabad, à 25 kilomètres de Hyderabad. Des leaders étudiants du

JSSF (JSMM) ont aussi été victimes de ces assassinats : Afzal Panhwar, qui avait déjà été détenu et torturé durant une année en 2011, est tué avec trois autres militants étudiants le 15 août 2013 par la police lors d'une *encounter*, après avoir été enlevé par des personnes en civil ; le secrétaire-général du JSSF (JSMM), Asif Panhwar, est enlevé le 15 août 2014 et retrouvé mort le 26 novembre. La liste est bien plus longue, puisqu'elle inclut aussi des militants qui n'occupent pas des positions de leadership. Il faut aussi garder à l'esprit les militants manquant à l'appel et qui seraient détenus par les forces de sécurité : le JSMM en liste généralement entre dix et quinze.

Ces disparitions alimentent la rhétorique de victimisation des partis nationalistes sindhis. Les militants du JSMM tués lors d'accrochages avec d'autres organisations sont par exemple aussi comptés comme des « martyrs ». C'est le cas de Babar Sandhilo, tué le 10 février 2011 à l'Université du Sindh lors d'un conflit avec des étudiants du PPP-SB. Mais pour le JSMM, ces morts sont le fruit du même complot (*sazish*), car ces autres organisations sont alors considérées comme œuvrant pour les services secrets. Les photos des corps mutilés circulent sur les réseaux sociaux pour susciter l'indignation, et le JSMM affirme dans des communiqués de presse repris par certains médias et par son propre organe de presse, le site internet *Indus Tribune*,¹ que ces martyrs sont enterrés avec les honneurs : salut militaire, hymne national, cercueil recouvert d'un *ajrak*. Toutes ces morts sont aussi suivies de manifestations organisées par le JSMM et par d'autres partis nationalistes, durant lesquelles les villes et villages sont bloqués par les militants, qui imposent un véritable couvre-feu pendant au moins plusieurs heures, faisant fermer marchés et commerces, stoppant le trafic et forçant les gens à rester chez eux.

Cet aspect extra-judiciaire de la répression qui vise les partis nationalistes et le JSMM en particulier touche bien plus largement les militants baloutches. Bien qu'il soit quasiment impossible de prouver l'implication d'institutions étatiques dans ces actes, les organismes de droits de l'homme, comme la Commission des droits de l'homme du Pakistan, documentent ces faits.² Les partis politiques continuent de soulever le problème et les proches de certaines victimes s'engagent publiquement pour le dénoncer : pensons par exemple à la célèbre Longue marche de Mama Qadeer et Farzana Majeed, qui ont parcouru d'octobre 2013 à février 2014 plusieurs milliers de kilomètres à pieds de Quetta à Islamabad, recevant au passage un accueil chaleureux des militants sindhis du JSMM. L'enjeu des « disparitions

1 Consultable à l'adresse suivante : <http://www.industribune.net>.

2 Voir le site de la Human Rights Commission of Pakistan : <http://hrqp-web.org/>.

forcées » au Pakistan a pris une telle ampleur que la Cour suprême s'en est saisie et qu'une équipe de l'ONU a été constituée pour mener une enquête. Les forces armées et les services secrets ont en conséquence été contraints de révéler les noms d'un certain nombre de personnes disparues, mais la localisation de la plupart d'entre elles reste inconnue, les enlèvements et la découverte de corps de militants se poursuivent, tandis que des rumeurs de charniers font surface. Sur le plan juridique, JSMM fait désormais partie, depuis le 1^{er} avril 2013, de la liste des organisations interdites pour leur participation à des actions terroristes. Shafi Burfat est quant à lui une personne recherchée, qui, selon les militants, se cache des autorités depuis 25 ans (à Kaboul, selon certains articles de journaux). Mais les militants continuent d'affirmer que la culpabilité de nul d'entre eux n'a jamais pu être prouvée dans le cadre d'un procès.

Cette répression permet à JSMM de jouer sur le registre de la victimisation, ce qui nourrit l'autre innovation apportée par le parti, cette fois-ci dans le discours : en se dépeignant comme victime de la brutalité de l'armée et des services secrets, l'organisation fait appel à la communauté internationale, en vue d'obtenir un soutien extérieur, voire même dans l'espoir d'une possible intervention.¹ Tout comme la « lettre ouverte à la communauté internationale » que nous avons évoquée, les publications, banderoles et posters de JSMM font systématiquement « appel à la communauté internationale », en anglais, en interpellant parfois certaines institutions (Nations Unies, Union Européenne), des gouvernements (les États-Unis, la France, le Royaume-Uni, l'Allemagne, etc.) ou même des personnalités (Ban Ki moon, Barack Obama, etc.). Par exemple, lors d'une manifestation à l'Université du Sindh, des militants de JSMM portent une banderole avec le texte suivant, en anglais, imprimé en dessous des logos de l'ONU, de l'OTAN, de l'UE, des États-Unis, et de Jiye Sindh :

Nous faisons appel à l'ONU, l'Amérique, l'OTAN, l'Union européenne, la communauté internationale, les commissions internationales des droits de l'homme & tous les dirigeants des pays démocratiques, d'arrêter les complots contre les hindous sindhis menés par l'agence d'espionnage ISI de l'État théocratique du Pakistan & les fondamentalistes dans le Sindh, et de prendre acte des conversions forcées des femmes sindhis hindoues, y compris Rankal Kumari [...]²

1 C'est en tout cas ce que se demande l'auteur d'un article d'opinion dans le *Daily Times* : Razzak Abro, « Do Sindhi nationalists seek int'l intervention? », *Daily Times*, 05/03/2012 p.

2 Banderole lors d'une manifestation contre les conversions forcées dans le Sindh, Université du Sindh, 24 février 2013.

Ainsi, Jiye Sindh Muttahida Mahaz se distingue des autres partis nationalistes par sa promotion de la résistance armée et par ses tentatives d'interpellation de la « communauté internationale ». Le dévouement de ses membres, et l'absence d'implication de ceux-ci dans les réseaux mafieux, lui permet de gagner en importance au fil des années 2000, ce qui fait que le parti se dit aujourd'hui le deuxième parti nationaliste par le nombre de militants.¹ Le premier parti, JSQM, se positionne comme chef de file du « mouvement national » (*qaumi tehrik*) auquel tous les nationalistes s'identifient : malgré leurs dissensions qui conduisent à une logique de fractionnement répété, les militants nationalistes ont conscience de faire partie d'un unique mouvement, dont l'objectif est le même, et dont les différents groupes mobilisent des ressources différentes, se répartissant de fait les répertoires d'action. Bien que le factionnalisme affaiblisse le mouvement et mine sa crédibilité, il offre toutefois l'avantage de cloisonner les points négatifs : JSMM, par exemple, peut être critiqué pour sa stratégie politique (ce qu'a par exemple fait Qadir Magsi), mais le parti est parvenu à rester libre de toute accusation d'activités mafieuses, contrairement à JSQM.

III. S'engager hors des partis politiques

La répression que subissent les partis nationalistes et leur boycott des élections les empêchent d'offrir à leurs militants des possibilités de carrière politique. Après un certain nombre d'années passées à militer en tant qu'étudiants puis au sein des partis, les militants finissent souvent, désabusés, par chercher un emploi hors des milieux politiques. Cette reconversion peut se distancier de la logique militante, comme pour ceux qui décident de rentrer dans leur village cultiver leurs terres ou qui deviennent enseignants dans le primaire – se joignant à bien d'autres hommes éduqués et souvent désœuvrés. Mais elle peut aussi représenter un moyen de s'engager hors des partis politiques. Nous nous intéressons ici à trois voies qui ont permis à de nombreux militants nationalistes de s'extraire des partis tout en poursuivant leur engagement : le militantisme « en diaspora », la presse et les ONG.

1 Il serait difficile de chiffrer même approximativement le nombre de militants, car la plupart des partis nationalistes ne sont pas organisés sur la base de registres d'adhérents qui cotisent, mais sur un modèle de réseaux informels s'appuyant sur des relations personnelles garantissant confiance et loyauté. Raja Dahar Bhambhro m'avait indiqué en 2011 que le JSMM comptait autour de 10 000 membres, ce dont je doute. Il me semble plus juste d'estimer le nombre de membres et sympathisants actifs (qui participent aux manifestations) entre 1000 et 3000.

a. *Le lobbying des « exilés » pour le droit à l'autodétermination*

Les Sindhis possèdent une longue tradition diasporique : celle-ci est à l'origine le résultat de vastes réseaux commerciaux que géraient les marchands hindous habitant dans les centres urbains du Sindh jusqu'en 1947, notamment à Shikarpur, capitale financière, et à Hyderabad, capitale commerciale.¹ Lors de la partition, la majorité des hindous sindhis de haute caste quitte la province : la plupart s'installent en Inde, dans le Kutch – sur des terres offertes par le maharaja de Bhuj où sont fondées les villes de Gandhidham et Adipur – et à Bombay.² D'autres suivent leurs réseaux commerciaux et s'installent notamment en Asie du Sud-Est (Malaisie, Singapour, Vietnam, Thaïlande), dans l'Océan indien (île Maurice, Madagascar), en Afrique de l'Est (Kenya, Tanzanie) et de l'Ouest, et dans la Méditerranée (Gibraltar, Malte, Espagne). Selon Mark-Anthony Falzon, ce sont ces réseaux fondés sur la caste qui ont permis aux Sindhis hindous de se constituer en diaspora commerçante au 20^e siècle, dont le point de pivot n'est plus le Sindh mais Bombay.³ Dans les premières décennies suivant l'indépendance du Pakistan, les Sindhis musulmans, en quête d'opportunités d'emploi, se mettent à émigrer en faible nombre. Ils suivent alors les mêmes flux que les migrations pakistanaises, pour se rendre principalement au Royaume-Uni, en Amérique du Nord, et dans les pays du Golfe demandeurs d'une main-d'œuvre bon marché (notons toutefois que les Sindhis profitent moins que les autres Pakistanais de cette émigration économique massive vers les pays du Golfe).⁴ Ainsi, au fil des ces migrations, de petites communautés de Sindhis musulmans se constituent, venant parfois grossir des communautés de Sindhis hindous.

A partir des années 1970 débute une migration motivée par des raisons politiques, facilitée par l'assouplissement de la procédure d'obtention d'un passeport mis en œuvre par le gouvernement de Zulfikar Ali Bhutto. Cette première vague, composée d'étudiants et d'intellectuels, part pour le Royaume-Uni : au fil du temps, certains parmi eux restent, d'autres poursuivent leur chemin vers d'autres pays européens ou les États-Unis, comme

-
- 1 Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Indian History and Society », 2000.
 - 2 Farhana Ibrahim, « Mobility, Territory, and Authenticity: Sindhi Hindus in Kutch, Gujarat », dans Michel Boivin et Matthew A. Cook (dir.), *Interpreting the Sindhi World: Essays on Society and History*, Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 28-57.
 - 3 Mark-Anthony Falzon, *Cosmopolitan Connections: The Sindhi Diaspora, 1860-2000*, Leiden; Boston, Brill Academic Publishers, 2004.
 - 4 Pour une synthèse sur ces flux migratoires, lire Aurélie Varrel, « Pakistan », dans Gildas Simon (dir.), *Dictionnaire des migrations internationales*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 693-697. Pour Ian Talbot, ces migrations massives des Pendjabis dans les pays du Golfe ont contribué au manque d'attractivité du MRD dans le Pendjab : Ian Talbot, *Pakistan*, op. cit., p. 248-249.

Iqbal Tareen, le créateur du drapeau de Jiye Sindh, tandis que d'autres enfin choisissent de rentrer, comme Aijaz Qureshi, qui devient ensuite professeur d'économie à l'Université du Sindh. Une deuxième vague d'émigration politique a lieu avec l'imposition de la loi martiale par Zia ul-Haq et la répression du MRD. L'histoire de Qadir Bakhsh Jatoy, que j'ai rencontré lors de la conférence du World Sindhi Congress à Londres en octobre 2015, mérite ici d'être racontée : en 1978, Qadir Jatoy est chargé de la communication (*information secretary*) de la JSSF lorsque l'organisation étudiante organise le 2 octobre une manifestation importante, rassemblant des étudiants des trois campus de Jamshoro pour protester contre le viol d'une étudiante de Larkana, Shirin Sumro, par un officier militaire. Le cortège se retrouve bloqué entre l'armée, qui l'empêche d'avancer sur *Jamshoro Road* vers le barrage de Kotri, et, derrière, la police et la voie ferrée. Dans les affrontements qui s'ensuivent, deux militaires sont tués. C'est pour cette raison que Qadir est arrêté plus tard avec son ami Hyder Shah et condamné par un tribunal militaire en janvier 1981 à quatorze ans de prison (24 pour Hyder Shah). Moins de deux mois plus tard (mais après deux ans et demi passés en détention), la chance le libère avec 53 autres prisonniers politiques, lorsque le régime de Zia ul-Haq cède à la demande faite par l'organisation Al-Zulfiqar, formée par les fils de Zulfiqar Ali Bhutto. Le 2 mars 1981, Al-Zulfiqar détourne un avion de la compagnie Pakistan International Airlines, le fait atterrir à Kaboul, prend en otage les 143 passagers et finit par tuer un officier militaire présent à bord à cause de la réticence de Zia. Avec les autres prisonniers libérés, Qadir Jatoy est directement envoyé à Damas. Il passe un mois en Syrie, puis deux ans et demi à Kaboul, car il lui est impossible de rentrer au Pakistan. Il décide finalement de poursuivre ses études et obtient, avec le soutien du gouvernement afghan, une bourse pour effectuer un doctorat en économie en Bulgarie. Mais avec la désintégration de l'URSS, la Bulgarie suspend le paiement de sa bourse et le pays n'accorde par ailleurs pas d'asile politique. Il rejoint alors un ami en Suède et obtient l'asile, puis la citoyenneté. Ce n'est que bien plus tard qu'il peut enfin se rendre dans le Sindh pour un voyage, après 28 ans d'exil. A son retour, il est accueilli en grande pompe à l'aéroport par tous les leaders nationalistes.¹ L'histoire de Qadir Jatoy n'est pas représentative : alors que lui subit les virages que prend sa vie (emprisonnement, premier exil, choix de l'Europe, puis de la Suède), beaucoup maîtrisent mieux leur trajectoire et parviennent soit à obtenir l'asile dans un pays de leur choix soit à y venir dans un cadre officiel, comme des programmes de recrutement de certaines personnes qualifiées (médecins) au Royaume-Uni ou dans les pays du Golfe. Mais son parcours révèle

¹ Son retour a été couvert par les médias : Riaz Sohail, « Qadir Jatoy ki 28 sal bad wapasi », *BBC Urdu*, 05/12/2008 p. Qadir Jatoy raconte lui-même son histoire en détails dans une interview de la BBC Urdu, disponible sur Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=467owKNwS8Q>.

avec force le poids de la répression, notamment durant les années 1980, dans le départ de nombreux militants Sindhis vers l'étranger.

La répression des Sindhis orchestrée par la dictature militaire de Zia ul-Haq favorise la création d'organisations au sein de la diaspora sindhie. D'une part, les Sindhis étudiant ou vivant à l'étranger sont choqués par la manière dont l'armée met fin au soulèvement du MRD en octobre 1983. C'est pour cette raison qu'un petit groupe décide en 1984 d'établir une association pour les Sindhis d'Amérique du Nord, initiative qui donne naissance à la SANA (Sindhi Association of North America) en 1985. D'autre part, la répression du MRD provoque de nouveaux départs : ces exilés souhaitent poursuivre leur engagement à l'étranger en attirant l'attention des gouvernements occidentaux. C'est ainsi que des organisations de lobbying sont établies : le World Sindhi Congress en 1988, puis le World Sindhi Institute en 1997. La SANA, dont l'un des piliers est l'informaticien Gul Agha, se veut avant tout une organisation communautaire : les activités organisées – meeting annuel, événements culturels, liste de discussion SANA-list – visent à rassembler les Sindhis éclatés à travers l'Amérique du Nord ou à aider des membres de la communauté – un programme de bourses universitaires est par exemple lancé. Mais l'organisation se montre aussi sensible aux événements se passant dans le Sindh : sa lettre mensuelle offre aux membres une revue de presse détaillée. A l'occasion de son meeting annuel, la SANA invite des personnalités politiques et intellectuelles à venir prendre la parole, comme Rasul Bakhsh Palijo, Feroz Ahmed, ou Ghulam Mustafa Shah. Dès 1986, elle cherche aussi à sensibiliser les élus des États-Unis à la situation des Sindhis au Pakistan, et à faire en sorte que l'aide accordée au Pakistan soit conditionnée à un retour à la démocratie. Cette démarche de lobbying est notamment poussée par Iqbal Tareen, qui initie en 1990 un comité dédié à promouvoir les droits du Sindh auprès du gouvernement américain (Sindhi Rights Committee). Des manifestations sont aussi organisées, comme par exemple à New York en 1990 pour dénoncer, en collaboration avec le PPP, les violences faites par le MQM contre les Sindhis. Enfin, la croissance rapide de la SANA – de 25 adhérents en mars 1985 à 260 en 1990 – et l'affluence de ses membres lui permet d'aider directement les Sindhis ne vivant pas à l'étranger : par exemple, en 1988, en réaction à la nouvelle selon laquelle les Sindhis victimes de violences ethniques ne reçoivent pas d'aide de l'association Edhi, la SANA fait un don de

20 000 dollars pour l'achat de deux ambulances à Karachi.¹ La SANA reste une association active, qui regroupe toutefois principalement des Sindhis musulmans.

Une organisation dont l'objectif principal est de gagner le soutien des pays occidentaux quant au droit à l'autodétermination du Sindh voit le jour à Londres en 1988 : le World Sindhi Congress (WSC). L'organisation entend rassembler tous les Sindhis, qu'ils vivent en diaspora ou dans le Sindh, et quelle que soit leur affiliation politique ; dans ses actions, le WSC peut ainsi travailler conjointement avec des sections du PPP ou des organisations des Sindhis hindous. Néanmoins, dès les premières années, le WSC s'inscrit dans la filiation de Jiye Sindh – en sollicitant l'adoubement de G. M. Sayed – et rassemble des militants nationalistes en exil : ainsi, Safdar Sarki, alors l'un des dirigeants du Jiye Sindh Tehrik, devient membre lorsqu'il est invité à une conférence à Londres en 1991, puis participe activement à l'organisation après son départ aux États-Unis en 1992 en prenant des responsabilités (secrétaire général, vice-président puis président). D'autres figures nationalistes, qui elles vivent dans le Sindh, comme Gul Muhammad Jakhrani, Yusuf Jakhrani rejoignent également le WSC au début des années 1990. Certains étudiants membres de la JSSF, après avoir abandonné le militantisme pour avoir un emploi et construire une famille, trouvent dans le WSC l'espace qui leur manquait au Pakistan pour refaire vivre leur engagement politique. C'est le cas, par exemple, de plusieurs médecins diplômés du Chandka Medical College de Larkana, qui, une fois diplômés et après avoir exercé plusieurs années au Pakistan, entament dans les années 1990 une procédure d'émigration vers le Royaume-Uni, qui cherche à recruter des médecins. Lorsque j'ai assisté à la conférence annuelle du WSC en novembre 2015 et que j'ai passé plusieurs jours avec les organisateurs et les participants, j'ai été frappé par le constat que nombre des personnes présentes se connaissaient mutuellement depuis des années, ayant souvent milité ensemble

1 L'association fondée par Abdul Sattar Edhi et sa femme Bilquis en 1951 est généralement louée pour l'aide médicale qu'elle apporte à Karachi et à travers le Pakistan. Néanmoins, de nombreux Sindhis rapportent des témoignages des émeutes ethniques des années 1980 et 1990 durant lesquelles la fondation Edhi n'aurait pas traité les blessés de manière impartiale. Plus généralement, la polarisation ethnique est telle à Karachi qu'en période d'intenses conflits, chaque communauté a tendance à se rendre dans des hôpitaux bien précis pour être sûre d'être soignée. Selon Laurent Gayer : « Tandis que certaines organisations sectaires se battent pour le contrôle de cliniques privées, devenu un instrument de leurs politiques clientélares, les grands hôpitaux publics de la ville sont pour leur part sous l'influence des partis politiques. Dans la mesure où ces partis ont une base ethnique étroitement circonscrite (les Mohajirs dans le cas du MQM, les Pachtounes dans le cas de l'Awami National Party, les Baloutches et les Sindhis dans le cas du PPP), cette influence déteint fatalement sur le profil des patients. Malades et blessés hésiteront longtemps avant de s'aventurer dans un hôpital « ennemi », notamment en période d'affrontement intercommunautaire ouvert ; à cette occasion, les ambulanciers éviteront eux-aussi de déposer les blessés dans un hôpital non conforme à leur ethnicité. » Laurent Gayer, « Karachi ou les lois du désordre », *La vie des idées*, 7 octobre 2014.

lorsqu'ils étaient étudiants. Ainsi, les deux bus remplis d'étudiants de la JSSF sur lesquels les militaires ont tiré le 17 octobre 1984 à Thori Phatak se rendaient au Chandka Medical College de Larkana, à l'occasion d'une réception organisée par des étudiants de deuxième et troisième année – dont faisait partie Safdar Sarki – pour accueillir les nouveaux entrants – parmi lesquels se trouvaient deux futurs militants de la JSSF et futurs membres du WSC, dont l'un exerce aujourd'hui au Royaume-Uni, et l'autre en Arabie Saoudite. Aujourd'hui, le WSC apporte un soutien aux militants qui souhaitent émigrer car ils se sentent menacés par les autorités : ainsi, Habib Bhutto, président de la JSSF (JSQM) pendant plusieurs années part pour les États-Unis en 2012, où il participe désormais aux petites manifestations régulièrement organisées devant le siège des Nations Unies à New York.¹ En raison de ses liens directs avec les partis nationalistes, le WSC est particulièrement actif à propos de la répression touchant les militants sindhis : tous les ans, une liste des militants supposément tués par les autorités est dressée, et utilisée pour tenter de sensibiliser les décideurs des pays occidentaux.

Si le WSC permet à des militants nationalistes, principalement musulmans, de poursuivre leur engagement politique à l'étranger, la force de l'organisation tient également à son discours « pan-sindhi ». Le WSC reprend totalement à son compte l'idée de l'« essence soufie » du Sindh selon laquelle le Sindh est caractérisé par une religiosité mystique qui dépasse les différences apparentes entre religions (voir le chapitre 5). C'est donc au nom de l'unité des Sindhis que le WSC s'empare par exemple de la question des conversions forcées de jeunes femmes hindoues à l'islam : le WSC dénonce la complicité des autorités pakistanaises avec les groupes « fanatiques » œuvrant à l'éradication de l'« essence soufie » du Sindh, entre autres par ces conversions. Le WSC se veut donc le vecteur de ce que G. M. Sayed a appelé le « message de paix » du Sindh : tout en reformulant les doléances des Sindhis dans le vocabulaire des institutions internationales – violations des droits de l'homme, droit à l'autodétermination – le WSC reprend le discours nationaliste qui oppose un Sindh pacifique et victime à un Pakistan piloté par le Pendjab conquérant, belliqueux et fanatique.

Du point de vue organisationnel, ce discours permet aussi au WSC de toucher la diaspora sindhie hindoue, parfois au prix d'alliances contradictoires avec le « message de

1 Habib Bhutto serait également impliqué dans une affaire de meurtre. Il est souvent difficile de mettre au clair ce type d'histoires, car les militants ont tendance à accuser les autorités de concocter des accusations sans fondement.

paix » qui serait pourtant le propre des Sindhis. La diaspora sindhie hindoue dispose d'une plate-forme assurant le maintien de son réseau, la International Sindhi Sammelan, dont les réunions sont décrites par Mark-Anthony Falzon comme étant principalement des occasions de rencontres matrimoniales.¹ Sur le plan politique, les Sindhis hindous soutiennent largement la droite nationaliste indienne, via le « lobby sindhi » au sein du Bharatiya Janata Party, représenté notamment par L. K. Advani et Ram Jethmalani. Lors de la conférence annuel du WSC à Londres en novembre 2015 et l'« atelier militant » (*activist workshop*) qui l'a suivie, la venue prochaine du premier ministre indien Narendra Modi à Londres est activement préparée : l'enjeu est d'obtenir un entretien avec Modi pour le convaincre de dénoncer publiquement le sort des Sindhis hindous vivant dans le Sindh.² C'est grâce au dirigeant du RSS de Madrid, un commerçant sindhi vivant en Espagne depuis une trentaine d'années, que se fait cette connexion, qui permet au WSC d'inviter Ram Jethmalani à sa conférence. Mais les dirigeants du WSC sont déçus : loin de se prononcer contre le Pakistan, Ram Jethmalani raconte ses souvenirs de jeunesse et se dit même fier d'avoir contribué à l'écriture de la première constitution du Pakistan, via l'entremise de son ancien associé A. K. Brohi, qui l'avait consulté sur un point technique.³ Mais le fait de toucher la diaspora hindoue a d'autres avantages : lors de discussions en marge de la conférence de novembre 2015, la directrice se plaint ainsi que le WSC n'arrive pas à mobiliser massivement les Sindhis, mais souligne le soutien utile que constituent les organisations hindoues, capables d'amener de nombreux participants (par forcément sindhis) lors des manifestations contre les conversions forcées de jeunes femmes hindoues dans le Sindh.

Outre le gouvernement indien, les démarches du WSC pour gagner le soutien des décideurs des pays occidentaux sont également visibles lors de la conférence de novembre 2015. Chaque année, le WSC invite des représentants politiques ou lobbyistes. En 2015 est présent le député conservateur Bob Blackman, élu dans la circonscription de Harrow East où vivent de nombreux hindous, et fondateur du groupe parlementaire multi-partisan pour les hindous britanniques (All Party Parliamentary Group for British Hindus). C'est donc pour assurer les Sindhis de son soutien « aux hindous » que Bob Blackman prend la parole,

1 Mark-Anthony Falzon, *Cosmopolitan Connections*, op. cit., p. 93.

2 Du côté indien, des Sindhis hindous proches du RSS, comme le *blogger* Rakesh Lakhani, cherchent à convaincre le gouvernement indien de faciliter le « rapatriement » des hindous du Sindh. Voir le blog de Rakesh Lakhani : <http://www.rakeshlakhani.in> (ce blog s'appelait auparavant *Indigenous Sindhis* et se trouvait à l'adresse suivante : <http://hindusofsindh.wordpress.com/>).

3 Allah Bukhsh Karim Bukhsh Brohi (1915-1987), ou simplement A. K. Brohi, est un avocat et homme politique sindhi. Il est l'associé de Ram Jethmalani à Karachi dans les années 1940. Il joue aussi un rôle important à l'époque de Zia ul-Haq (voir chapitre 6).

prononçant un discours en totale discordance avec ceux des membres du WSC, qui mettent l'accent sur l'unité de la culture sindhie. Un décalage peut-être moins fort se donne à voir lors de l'intervention de Kathryn Porter, lobbyiste américaine invitée par le WSC. Ancienne épouse du représentant républicain John Porter, celle-ci s'est spécialisée sur les minorités ethniques du Moyen-Orient, leur droit à l'autodétermination et les atteintes aux droits de l'homme dont elles sont victimes : elle a ainsi travaillé en Afghanistan, avec les Kurdes en Irak, et s'intéresse désormais au Baloutchistan et au Sindh. Elle n'hésite pas à me déclarer : « Je ferai en sorte que le Congrès [des États-Unis] coupe son financement au Pakistan, comme je l'ai fait pour la Turquie ! » Or, pour de nombreux nationalistes, c'est précisément le financement américain à l'armée pakistanaise qui permet à celle-ci de maintenir sa domination sur les « petites provinces » et de continuer ses exactions en toute impunité.

Ces connexions – les alliances que le WSC noue avec des groupes conservateurs dans différents pays, malgré la formation intellectuelle marxiste qu'on reçue nombre de ses membres fondateurs sur les campus du Sindh – mériteraient d'être étudiées en profondeur, afin de comprendre d'où provient le financement qui permet au WSC de rémunérer des lobbyistes. Des petites victoires sont parfois obtenues, comme le fait que la radio Voice of America soit désormais dotée d'un budget pour émettre en sindhi,¹ ou que le service de recherche du Congrès (Congressional Research Service) ait publié un rapport affirmant que « le Sindh possède historiquement bien des traits d'un État-nation moderne », une phrase reprise par les médias et sur les réseaux sociaux par les militants nationalistes et les membres du WSC.² Mais malgré le travail du WSC et des autres groupes sindhis (comme Sindhi Sangat) ou soutenant les Sindhis (comme Inter-Faith International à Genève), le lobby sindhi reste faible : c'est ce dont s'est plaint la directrice du WSC en novembre 2015 lorsqu'elle m'a raconté, à titre d'exemple, que ses rendez-vous avec des députés européens ont été annulés à plusieurs reprises, œuvre selon elle du lobby pakistanaise, bien plus puissant.

En projetant une notion commune de *sindhiyyat*, ou identité sindhie, le WSC rassemble donc Sindhis hindous de la diaspora et Sindhis musulmans, nouveaux venus issus de l'émigration politique et économique après l'indépendance du Pakistan. Pour beaucoup de militants nationalistes, ce type d'associations constitue un moyen de poursuivre leur

1 Grâce à un amendement proposé le 21 juillet 2011 par le représentant démocrate Brad Sherman.

2 « Sindh historically has possessed many of the trappings of a modern nation-state ». K. Alan Kronstadt, *Pakistan's Sindh Province*, Washington, Congressional Research Service, 2015, p. 10.

engagement sans compromettre leur carrière ou risquer leur vie – un manque de prise de risque parfois critiqué par les militants restés au pays.

b. Travailler pour les médias sindhis afin de critiquer l'État

Un autre moyen de reconversion pour les militants nationalistes est le journalisme, et particulièrement la presse écrite, qui connaît un renouveau après l'arrivée au pouvoir de Benazir Bhutto en 1988. Il existait jusque là trois grands quotidiens sindhis : *Ibrat*, lancé en 1941 par l'écrivain Muhammad Usman Deplai ; *Hilal-i Pakistan*, fondé par Abdul Shakur Munshi en 1946, à la tête duquel Z. A. Bhutto nomme le journaliste et écrivain Siraj ul-Haq Memon dans les années 1970 ; et *Mehran*, créé au milieu des années 1950 par Pir Pagaro. La période où Zulfiqar Ali Bhutto est au pouvoir offre un milieu favorable au développement de la presse sindhie, mais elle est ensuite sévèrement censurée par le régime de Zia ul-Haq. La chute de la dictature militaire et le retour de la démocratie avec une Sindhie à la tête du gouvernement donnent lieu à la création d'un grand nombre de quotidiens, une dynamique qui se poursuit dans les années 1990 : *Awami Awaz* (juillet 1989), *Kawish* (août 1990), *Jago* (janvier 1991), *Pukar*, *Khalq*, *Bakhtawar* (1994), *Barsat*. Les deux premiers restent les plus grands journaux sindhis, en particulier *Kawish*, qui domine largement le marché. Bien que les soutiens financiers proviennent souvent de propriétaires terriens ou d'industriels (comme Qazi Ali, qui finance *Kawish*), les rédacteurs en chef et les équipes fondatrices de ces journaux sont souvent d'anciens militants nationalistes ou de gauche qui partagent la même trajectoire sociale et ont reçu leur éducation supérieure dans les campus universitaires du Sindh. Ainsi, on trouve Faqir Muhammad Lashari puis Agha Salim comme rédacteur en chef de *Jago*, Sohail Sangi à *Pukar*, Shaikh Ayaz à *Barsat*, ou encore Imdad Ali Odho à *Awami Awaz*.¹

Imdad Ali Odho est l'un des journalistes de premier plan du Sindh, dont le parcours est véritablement celui d'une personne qui a poursuivi son engagement par le journalisme. Ceci ressort du plan de son auto-biographie, réparti entre la « lutte nationale » (*qaumi jad-o-jahad*) et le journalisme (*sahafat*). Étudiant au Jacobabad Degree College à la fin des années 1960 puis à l'Université du Sindh dans les années 1970, Odho anime la branche de Jacobabad de la Sindh National Students Federation, dont il fait partie de l'équipe fondatrice en novembre 1968 et dont il devient le président le 20 octobre 1973. Il participe aux diverses

¹ Nafisa Hoodbhoy, « The Rise of the Sindhi Press », *The Herald*, juin 1995, 06/1995 p. 71-73. Sohail Sangi est élu membre du bureau de SNSF (en tant que *joint secretary*) en octobre 1973.

campagnes de mobilisation de cette époque, notamment contre le One Unit, pour l'impression en sindhi des listes électorales, et pour la reconnaissance de la victoire électorale de Mujibur Rahman ; il est arrêté et envoyé en prison. Après avoir passé la présidence de SNSF à Nazir Abbasi, il se tourne vers le journalisme, sensible aux arguments avancés dans une lettre par l'un de ses camarades de SNSF, Saleem Qazi, qui vient créer un quotidien en sindhi, *Sindh News* (et qui est aussi le frère du futur fondateur de *Kawish*, Qazi Ali) : « Dans ce journal, nous pourrions essayer de traduire les aspirations [*umangan*] et sentiments [*jazban*] de la nouvelle génération tout en parlant des problèmes grandissants du Sindh. »¹ Il rejoint d'abord l'équipe de Saleem Qazi et leur journal « pro-Sindh » (*Sindh dost akhbar*), puis Imdad Odho lance son premier magazine, *Sindh Sujag* (changer, réformer, améliorer le Sindh), en août 1977, qu'il dirige jusqu'en décembre 1998. En juillet 1989, il fait partie du groupe fondateur du quotidien *Awami Awaz* (la voix du peuple), dont il se sépare en septembre 2004, à la suite de différends avec les associés. Il ressuscite alors *Sindh Sujag* sous forme d'un quotidien, avant de créer un nouveau journal, *Sobh*, en janvier 2005. Plus tard, Imdad Odho est contraint de quitter le pays en raison des positions publiques qu'il prend. Il vit aujourd'hui à Manchester, où il anime une radio en ligne, Radio Voice of Sindh, qui offre environ une heure de programme quotidien.²

Au-delà du parcours d'Imdad Ali Odho, pour qui le journalisme correspond à un choix de carrière, un grand nombre d'étudiants ou d'anciens étudiants passent à un moment ou à un autre par les rédactions des journaux sindhis. Parmi la jeune génération, pratiquement toutes les personnes avec qui je me suis entretenu en raison de leur proximité avec les groupes nationalistes et qui n'ont pas opté pour une carrière militante, ont travaillé pour un journal à Hyderabad, souvent *Kawish*. Ils y sont recrutés non pas en tant que journalistes de terrain, mais en tant que correcteurs ou éditeurs souvent à temps partiel – à faire ce qui s'appelle aujourd'hui dans le langage journalistique « du *desk* », c'est-à-dire recevoir des dépêches et communiqués de presse et les transformer en articles pour publication.

Ceci offre plusieurs avantages pour ces jeunes sindhis au passé militant. En premier lieu, c'est un emploi qui leur est accessible en raison de leur maîtrise du sindhi écrit acquise au cours de leur scolarité primaire et secondaire, tandis qu'ils se sentent souvent

1 Lettre de Saleem Qazi à Imdad Ali Odho, 16 mars 1976, reproduite dans Imdad Ali Odho, *Jal mashal jal (atam katha)*, Karachi, Sujag Publishers, 2010, p. 276-277.

2 Site officiel : <http://www.radiovoiceofsindh.com/>.

désavantagés face aux Mohajirs pour les emplois pour lesquels la maîtrise de l'ourdou écrit est requise. C'est aussi un emploi qui leur permet de faire vivre la langue sindhie, et de poursuivre ainsi leur engagement. Ils trouvent dans ce milieu un environnement dans lequel ils se sentent à l'aise, puisque la plupart de leurs collègues ont la même trajectoire sociale et la même sensibilité politique. C'est pourquoi les journaux sindhis accordent une place importante aux multiples petites manifestations qui ont lieu quotidiennement à travers le Sindh, ainsi qu'aux communiqués de presse des partis nationalistes, qui n'apparaissent jamais dans la presse anglophone et ourdouphone. De fait, la presse sindhie possède une grande liberté critique vis-à-vis des politiques du gouvernement central et de l'armée – peut-être moins que la presse anglophone, mais incomparablement plus que la presse ourdouphone. Elle publie notamment des articles d'opinion prenant à bras le corps les problèmes du Sindh, comme l'enjeu du barrage de Kalabagh, et parle ouvertement des disparitions forcées des militants nationalistes. Parler des partisans du « Sindhudesh », faire l'éloge des grands hommes sindhis, y compris G. M. Sayed, ne sont pas des choses tabou dans la presse sindhie comme elles peuvent l'être dans les journaux en ourdou. Ceci ne signifie pas qu'il n'existe pas de censure, mais que la limite entre tolérable et subversif ne se situe pas au même endroit.

Après la première vague des années 1990, une nouvelle phase d'ouverture a lieu dans les années 2000, avec la libéralisation des médias initiée par Pervez Musharraf : plusieurs chaînes de télévision en sindhi sont alors créées par les groupes de presse. S'affirment ainsi deux grands groupes de médias concurrents, Kawish Group, qui diffuse la chaîne KTN, et Awami Awaz Group. La multiplication des organes de presse et des médias dans le Sindh permet ainsi à de nombreux jeunes diplômés des universités de trouver des emplois pour lesquels leur langue est un atout et qui sont en cohérence avec leur sensibilité politique.

c. Œuvrer pour le Sindh avec les ONG

C'est un cadre similaire qu'offrent les ONG : elles permettent aux militants ou anciens militants de poursuivre leur mobilisation, leur critique de l'État et de ses politiques, leur dénonciation du traitement inégal du Sindh par rapport au Pendjab, tout en menant des actions concrètes pour améliorer la situation de la province. Plusieurs facteurs contribuent au développement des ONG dans le Sindh dans les années 1990 : outre le contexte international de l'après Guerre froide, c'est la fin de la guerre en Afghanistan qui fait que nombre d'ONG internationales et pakistanaïses redéployent leurs activités de Peshawar – où

elles étaient centrées dans les années 1980 – vers le reste du pays. Les crues que connaît régulièrement le Sindh et, à l'inverse, la sécheresse qui touche la région du Thar, dépendante des pluies pour son agriculture, rendent des populations vulnérables et provoquent des déplacements, notamment des campagnes vers les villes. Les ONG tentent d'abord de compenser le manque patent de réponse de l'État face à ces problèmes qui touchent en premier lieu des *hari*, des paysans sans terres ou particulièrement pauvres. Mais tandis que les partis politiques nationalistes et autonomistes se divisent, précisément, entre ceux demandant une meilleure inclusion du Sindh dans la répartition fédérale des ressources et ceux estimant que l'État est la cause de cette injustice (et donc incapable d'y remédier), les ONG utilisent aussi leur expertise comme un moyen de contraindre l'État à rendre des comptes. De nombreuses ONG du Sindh, basées à Hyderabad, et plus précisément dans le quartier de Qasimabad, rassemblent d'anciens militants qui adoptent un discours de confrontation vis-à-vis de l'État, et peuvent aussi à ce titre être victimes d'une répression similaire, bien que de moindre ampleur, à celle qui vise les militants nationalistes. Nous rejoignons donc l'observation faite par les anthropologues pakistanais Ghulam Hussain, Anwaar Mohyuddin et Shuja Ahmed : « La société civile sindhie [...] est en réalité essentiellement un agrégat ethno-nationaliste de militants Sindhis éduqués ».¹ Ces derniers sont aussi désabusés, déçus par les partis nationalistes. Les auteurs ajoutent que les travailleurs des ONG sindhies estiment que « les ONG au Pakistan sont des organisations ethniquement hégémoniques, qui servent les intérêts des groupes ethniques pachtoune et pendjabi et de la société civile pakistanaise. »² Plusieurs personnes m'ont en effet raconté la manière dont les Pachtoune, forts de leur expérience à Peshawar durant les années 1980 et 1990, se font embaucher par des ONG internationales qui les nomment dans le Sindh à des postes de coordination. Sans que les responsables étrangers de ces ONG s'en rendent compte, ceux-ci font alors recruter leurs propres connaissances pachtoune et les Sindhis peinent à y trouver des emplois alors qu'ils sont les plus familiers du contexte. Un employé d'une ONG sindhie, le Pakistan Fisherfolk Forum (PFF), m'a ainsi fait part de son amertume à propos de l'échec de l'une de ses candidatures au près d'une ONG internationale : sélectionné jusqu'au point où seuls deux candidats étaient en lice, on lui préfère finalement l'autre, un Pendjabi qui portait le même prénom que lui, tandis qu'on lui propose un emploi moins intéressant, qu'il refuse par dépit. A propos de l'organisation pour laquelle il travaille, cette même personne m'a aussi affirmé, résumant bien le positionnement de nombreuses

1 Ghulam Hussain, Anwaar Mohyuddin et Shuja Ahmed, « Sindhi Civil Society: Its Praxis in Rural Sindh, and Place in Pakistani Civil Society », *Advances in Anthropology*, vol. 4, 2014, p. 154.

2 *Ibid.*, p. 152.

ONG sindhies : « Officiellement, nous travaillons avec l'État. Mais en réalité, tout notre travail est contre l'État [*anti-state*]. »¹

Le Pakistan Fisherfolk Forum est créé le 5 mai 1998 pour la défense des populations vivant de la pêche sur le fleuve Indus, dans le delta et dans les différents lacs, ainsi que des paysans (initialement dans le Sindh, maintenant dans tout le Pakistan). PFF résiste notamment contre l'empiétement des constructions de la périphérie de Karachi sur la mangrove, écosystème menacé où se reproduisent les poissons. L'organisation se retrouve donc face aux mafias de la construction (*land mafias* ou *land grabbers*) qui, souvent en collusion avec des partis politiques puissants et les autorités locales, s'accaparent des terrains pour y installer des populations venues des zones rurales. Alors que l'organisation mobilise les populations locales (meetings, sit-ins, grèves de la faim) et tente de sensibiliser les autorités (par l'écriture de lettres notamment), deux membres du PFF sont assassinés le 6 mai 2011, à Keamari : selon Muhammad Ali Shah, fondateur et directeur du PFF, les coupables sont Haji Yunis et Zulfiqar Yunis, des *land grabbers* qui sont aussi les leaders locaux du PPP. C'est pourquoi, toujours selon le directeur du PFF, la police a modifié le rapport d'enquête et le rapport d'autopsie pour que ces deux personnes ne soient pas inculpées.² D'autres membres et responsables du PFF subissent des pressions des Rangers et sont parfois arrêtés, comme le secrétaire-général de l'organisation, Saeed Baloch, le 16 janvier 2016.³ Le PFF entretient une relation tendue avec les Rangers : en octobre et novembre 2004, l'organisation soutient un mouvement de pêcheurs du district de Badin, où les Rangers, ayant reçu dans les années 1970 le droit de pêcher dans certains lacs et réservoirs, ont étendu leur mainmise sur l'ensemble des réserves d'eau locales, qu'ils exploitent à visée commerciale. La coordination des pêcheurs soutenus par le PFF leur permet d'obtenir du général Musharraf, à la tête de l'État, que les Rangers se retirent de ces lacs et cessent leur pêche commerciale.⁴

Le passé militant de nombreux membres des ONG sindhies leur permet d'établir des connexions avec d'autres organisations mais aussi avec des partis nationalistes ou autonomistes. Par exemple, en février 2009, trois organisations pilotent une « longue

1 Entretien avec plusieurs membres et employés du Pakistan Fisherfolk Forum, Hyderabad, novembre 2013.

2 « Protest over killing of three fishermen », *Dawn*, 06/05/2011 p.

3 Saeed Baloch est enlevé le 16 janvier 2016 par les Rangers, qui nient le détenir jusqu'au 25 janvier, jour où il est amené devant tribunal anti-terrorisme et accusé d'extorsion, puis placé en détention préventive pour 90 jours. Au 10 mai, il n'a toujours pas été libéré. Lire par exemple Ishaq Tanoli, « Rangers produce "missing" PFF man, three others in court », *Dawn*, 27/01/2016 p.

4 Mehtab Ali Shah, « Ferment in Sindh: Mistreatment of Fishermen in Badin, Pakistan, and Its Implications », *Economic and Political Weekly*, vol. 40, n° 10, 5 mars 2005, p. 931-933.

marche », de Hyderabad à Karachi, pour la défense des droits des paysans et la mise en œuvre de réformes agraires par une révision du Sindh Tenancy Act de 1950.¹ Le meneur de cette manifestation est Zulfiqar Shah, qui préside alors le Sindh Agrarian Reforms Action Committee, une organisation visant à unifier les résistances locales des paysans dans un mouvement commun. C'est un ancien membre de l'Awami Tehrik, et l'une des figures centrales des ONG à Hyderabad au cours des années 2000. Il fonde en mars 2010 une structure, appelée Institute for Social Movements, qui a pour but explicite de favoriser les multiples luttes sociales, à toutes échelles, dans le Sindh. Peu de temps après, en mai 2012, il quitte avec sa femme le Pakistan pour le Népal, puis l'Inde, où il demande l'asile politique (qu'il attend toujours), arguant du fait qu'il aurait été persécuté et empoisonné par les services secrets pakistanais en raison de son militantisme.² La manifestation de février 2009 connaît un certain succès : elle rassemble plusieurs milliers de personnes sur une dizaine de jours, avant de se terminer à l'assemblée du Sindh, à Karachi. A son entrée dans Karachi, la procession est accueillie par le président du JSQM Bashir Khan Qureshi, marquant ainsi la réunion des partis nationalistes et des ONG dans une cause commune. Des discours sont notamment prononcés par Zulfiqar Shah, Muhammad Ali Shah du PFF et par Punal Saryo, membre du Sindh Hari Porhiyat Council et ancien militant du JSTP.³

Ceci n'est qu'un exemple de coopération entre différentes ONG sindhies et de l'entente qu'elles entretiennent avec les partis nationalistes et autonomistes. Nombreuses sont les occasions (par exemple, des conférences et ateliers ; il y en a plusieurs par semaine à Hyderabad) où ceux-ci se rencontrent et parlent à la même tribune. Bien d'autres ONG pourraient aussi être mentionnées pour le fait qu'elles rassemblent des anciens militants nationalistes, autonomistes, ou syndicalistes, comme le Pakistan Institute of Labour Education and Research (PILER), mené par Karamat Ali, ou le Center for Peace and Civil Society (CPCS), fondé par Jami Chandio, longtemps resté l'un des cadres de l'Awami Tehrik.

L'échec des partis nationalistes à unifier les causes diverses de ressentiment, à offrir des solutions aux victimes d'injustices dues selon eux à la domination du Pendjab, et à assurer protection et avenir à leurs propres militants, fait que les ONG offrent une voie

1 Sur les liens entre les luttes paysannes et le nationalisme sindhi, lire le mémoire de M.Phil d'un doctorant sindhi en anthropologie : Ghulam Hussain, *Peasant Activism in Sindh: Creating Space for Marginalized Kolhi Community through Multiple Channels*, Quaid-i Azam University, Islamabad, 2014, p. 314-318.

2 Le cas de Zulfiqar Shah a été couvert par la presse et lui-même raconte son histoire sur son site internet : <http://www.zulfiqarshah.com/>.

3 Punal Saryo fait partie du groupe fondateur du Jiye Sindh Taraqqi Pasand Party de Qadir Magsi, mais a ensuite quitté le parti. Beaucoup pensent qu'il faisait partie du groupe qui a commis le massacre du 30 septembre 1988.

d'engagement politique plus sûre, non seulement parce qu'elles permettent d'y mener une carrière professionnelle, mais aussi parce que leurs actions ont plus de chances de changer la donne que la mobilisation des partis nationalistes. Enfin, la capacité des ONG à formuler leurs combats dans le vocabulaire des organisations internationales facilite leurs connexions au-delà des frontières du Pakistan et donc leur accès à des financements que les partis nationalistes se voient hors de mesure d'atteindre.

IV. Conclusion

La génération qui entre à l'université à partir du milieu des années 1970 connaît donc un contexte différent de la génération précédente : non seulement le discours nationaliste se radicalise, puisque G. M. Sayed se prononce en faveur de l'indépendance en 1973, mais l'usage de la violence devient progressivement monnaie courante dans le militantisme politique. Les Sindhis participent activement de cette violence : d'abord par des actes isolés, comme le kidnapping d'un ministre en 1975 ; mais aussi par des violences collectives, d'ordre insurrectionnel, visant l'État, durant le MRD en 1983, et d'ordre ethnique lors des émeutes de 1971 et 1972, puis lors de combats armés à la fin des années 1980.

La dimension politique de cette violence s'exprime de plusieurs manières. D'abord, par le discours qui l'accompagne : qu'il s'agisse du kidnapping de Badi ul-Hasan Zaidi en 1975 par des militants nationalistes, du mouvement contre la dictature en 1983, des attaques contre les Mohajirs et les Pendjabis, ou plus récemment des bombes posées par la SLA sur les voies de chemin de fer, une justification politique est mise en avant, dénonçant la domination exercée sur le Sindh par l'État central aux mains des Pendjabis. Les cibles de cette violence sont également choisies : ce sont des représentants du pouvoir, des symboles de l'État, ou des membres des communautés ethniques considérées comme vivant abusivement dans le Sindh et comme des relais du pouvoir central. Cette violence est bien entendu réduite à des actes criminels par les pouvoirs publics, particulièrement durant la dictature militaire, qui rend toute activité politique passible d'emprisonnement. La question de la criminalisation de la violence peut être étendue aux *dacoits* très actifs dans le Sindh du milieu des années 1980 au milieu des années 1990 : nombre d'entre eux tiennent un discours qui accuse la répression militaire de l'« armée pendjabie » d'être la cause de leur « basculement » vers la jungle et le banditisme.

La répression des militants politiques cible des groupes différents selon les régimes : à l'époque de Zulfikar Ali Bhutto, ce sont les militants nationalistes prônant l'indépendance du Sindh qui sont visés, tandis que l'armée est engagée au Baloutchistan à partir de 1973 et qu'un faux procès pour sécessionnisme est intenté contre les responsables du National Awami Party de Wali Khan en 1975. Sous la dictature de Zia ul-Haq, des milliers de Sindhis sont emprisonnés pour leur participation pacifique à des manifestations – répondant au slogan « *jail bharo* », « remplissons les prisons ». L'armée envahit littéralement les campagnes en 1983, souvent en commettant des exactions, et va jusqu'à bombarder des villages au mois d'octobre. Les militaires font parfois feu sur des manifestants, comme à Khairpur Nathan Shah en octobre 1983, ou sur des militants politiques, comme à Thori Phatak en octobre 1984. Enfin, dès les années 1970 est pratiquée une forme de répression qui continue d'être la marque de fabrique des forces armées et des services secrets : l'enlèvement et la détention illégale, accompagnés de tortures, et qui se soldent sur une libération ou sur la mort.

Dans ce contexte, le parti Jiye Sindh Mahaz, fondé par G. M. Sayed en 1972, se fractionne en une multitude de factions qui revendiquent un héritage commun et œuvrent pour l'indépendance du Sindh. Malgré les tentatives d'unification, notamment en 1995 au lendemain de la mort de G. M. Sayed, le factionnalisme divise les partis de façon répétée : en cause, des désaccords quant à l'usage de la violence et quant aux actes criminels de certains militants, ainsi que des différends d'ordre personnel, qui viennent miner la crédibilité des partis nationalistes – en comparaison, le PPP et l'AT ont bien mieux réussi à préserver leur unité. Mais l'existence de multiples factions permet aussi aux partis d'adopter des répertoires d'action différents, tout en faisant front commun. Par ailleurs, les partis nationalistes sont confrontés à leur propre institutionnalisation : le principal d'entre eux, le JSQM, a finalement adopté le modèle dynastique des partis politiques pakistanais, témoignant de l'acceptation de sa place dans le jeu politique. Étant donné que la plupart de ces partis et factions boycottent le processus électoral, c'est en tant que groupes de pression qu'ils pensent leur action.

Malgré l'institutionnalisation de certains d'entre eux, les partis nationalistes restent incapables d'offrir une carrière à leurs militants. Ils sont aussi incapables de les protéger de la répression étatique. Depuis les années 1990 et plus encore durant les années 2000, les militants cherchent donc d'autres voies pour trouver revenu, protection, et rester fidèles à

leur engagement – contrairement à ceux qui rejoignent le PPP ou d'autres partis de gouvernement, ou qui passent les concours de la fonction publique. Certains partent ainsi pour l'étranger, où ils fondent ou rejoignent des organisations, comme la SANA et le WSC, qui mènent des actions de lobbying pour promouvoir l'autodétermination du Sindh auprès des gouvernements occidentaux et des institutions internationales. Ceux qui restent dans le Sindh se retrouvent principalement dans deux secteurs : le journalisme, notamment les journaux en sindhi, et les ONG, particulièrement les ONG sindhies qui entendent représenter les paysans et les pêcheurs, c'est-à-dire les plus vulnérables face aux propriétaires terriens, aux forces armées, et aux politiques publiques visant à exploiter les ressources naturelles du Sindh.

Quel diagnostic tirer de ce panorama quant au nationalisme sindhi ? Examinée sur près d'un siècle, la croyance dans l'unité politique du Sindh a d'abord conduit à la création d'une province à part entière au sein de l'Inde britannique, puis à des mouvements de résistance culturelle, et enfin à des partis politiques prônant l'indépendance, dont un en particulier cautionne la lutte armée. Mais les partis nationalistes sindhis restent marginaux sur l'échiquier politique, pour la simple raison que leur refus de la politique électorale les condamne à être incapables d'apporter des solutions concrètes aux problèmes des Sindhis. Ceci impliquerait de remporter des élections pour maîtriser le système clientéliste d'allocation des biens publics, ce à quoi les partis nationalistes se refusent. Ils ne laissent ainsi d'autre choix aux électeurs que de voter pour le Pakistan Peoples Party, qui plus que jamais est apparu comme un parti à ancrage ethnique dans les résultats des élections de 2013. Ces partis ont donc échoué jusqu'à présent à faire de l'indépendance un objectif possible. Mais leur rôle en tant que groupes de pression n'est pas négligeable, et il se conjugue avec l'action des ONG et de la « société civile » active du Sindh. Comme l'affirme Abdul Khaliq Junejo, aucun parti qui entend faire campagne dans le Sindh ne peut aujourd'hui échapper aux enjeux soulevés par les nationalistes :

[Même] la Jamaat-i Islami, quand elle arrive dans le Sindh, doit aborder les problèmes [soulevés par le] nationalisme. Ils doivent parler des ressources naturelles, de l'éducation, de la terre. Tous ces enjeux du nationalisme, ils sont forcés d'en parler. Donc, en tant qu'idéologie, le nationalisme est fort et grand. Mais le système est ainsi fait que les élections... Comme je l'ai dit, dans un système colonial, on ne peut pas parler d'élections.¹

¹ Interview d'Abdul Khaliq Junejo dans le magazine en ligne *Tanqeed*, novembre 2012 (<http://www.tanqeed.org/voices/junejo/2/#sthash.yQik4T37.dpuf>).

Tandis que les partis politiques nationalistes sont réduits au rôle de groupes de pression, le nationalisme pris comme processus de transformation sociale a eu un impact bien plus large. Le processus nationaliste a permis aux Sindhis de refuser d'être assimilés dans une identité pakistanaise abstraite mettant fin aux cultures locales. Par cette résistance, ils ont donc maintenu une identité distincte. C'est ce qu'examine la seconde partie de ce travail et se tournant vers le contenu du discours nationaliste.

PARTIE II

LE PROJET NATIONALISTE : CULTURE RÉIFIÉE ET MARQUEURS IDENTITAIRES

La première partie de ce travail nous a permis de tracer un récit historique de la construction du discours nationaliste et d'identifier les acteurs qui se mobilisent pour le promouvoir. Nous avons souligné que l'idée du Sindh en tant qu'entité culturelle historique sous-tend de nombreuses initiatives politiques, de la séparation du Sindh de la présidence de Bombay dans les années 1930 jusqu'à la demande d'indépendance encore défendue de nos jours. Mais si nous nous sommes intéressés au discours nationaliste sindhi, nous avons peu examiné le contenu de ce discours. C'est là, dans ce que Partha Chatterjee a nommé le « domaine intérieur de la culture nationale », que « le nationalisme lance son projet le plus puissant, créatif, et historiquement important : fabriquer une culture nationale "moderne" qui n'est pourtant pas occidentale ».¹ Dans notre cas, quelle est cette « culture nationale moderne » du nationalisme sindhi, qui n'est pourtant pas pakistanaise ?

Pour répondre à cette question, nous explorons ici le contenu du discours nationaliste en cherchant à comprendre comment certains éléments culturels sont fixés pour devenir des marqueurs identitaires. Pour reprendre les termes employés précédemment, il s'agit de comprendre comment certains objets ou certaines actions, qui n'avaient pas de valeur sociale précise auparavant, deviennent des bornes frontière marquant l'appartenance de l'individu à tel ou tel groupe et excluant l'Autre ; ou encore comment les individus adoptent certaines pratiques sociales avec la conscience qu'elles marquent une appartenance qu'elles n'indiquaient pas auparavant. Nous nous appuyons notamment sur la notion de « folklorisation », définie par Mark Rogers comme un « processus par lequel un groupe

¹ Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, 4^e éd., New Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 6.

social fixe une partie de lui-même de façon atemporelle comme point d'ancrage pour l'articulation de son propre caractère distinctif. »¹ La folklorisation fixe des traditions, des pratiques et des objets dans un passé rural atemporel, mais les rend aussi appréhensible pour le type de « haute culture » unifiée, standardisée, sur lequel s'appuie le nationalisme pour créer l'unité de son groupe. Ce processus est donc celui par lequel s'effectue la construction d'une culture réifiée et essentialisée (c'est-à-dire réduite à certains traits censés constituer son caractère essentiel) servant à unifier, voire même à homogénéiser, les membres de la nation et à poser la distinction vis-à-vis des autres nations ou groupes ethniques tout en recherchant leur reconnaissance.

Nous nous penchons sur la matérialisation de l'idée de « sindhiyyat », de culture propre au Sindh, à travers trois aspects du contenu du discours nationaliste. Le premier est sans doute un trait spécifique au nationalisme sindhi : la consécration du soufisme comme marqueur identitaire. Nous montrons que l'idée d'une « essence soufie » du Sindh, qui semble généralisée dans les discours politiques et médiatiques, est en fait débattue dans le Sindh, et que les différentes conceptions du rapport du soufisme à l'identité sindhie impliquent des conséquences concrètes pour le vivre-ensemble. Le soufisme revêt aussi une dimension concrète pour le leader du nationalisme sindhi, G. M. Sayed, l'architecte principal du discours nationaliste, car il constitue une source d'autorité pour la construction de son leadership. Dans un second temps, nous nous intéressons au récit historique forgé par les intellectuels travaillant au sein d'institutions culturelles, et à leur contribution à la folklorisation de la culture sindhie par des entreprises de collecte folkloriste. Enfin, nous explorons les représentations visuelles de la culture folklorisée, pour montrer que les débats et réflexions se passent aussi au sein des images, qui touchent un public bien plus large que les travaux des folkloristes.

1 Mark Rogers, « Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 3, n° 2, 1998, p. 58.

Chapitre 5

Le soufisme dans le nationalisme sindhi

Alors que « le pays de Shah Latif saigne de nouveau », « le soufisme peut-il sauver le Sindh ? » Tels étaient les mots d'un commentateur quelques jours après un attentat suicide ayant provoqué la mort de plus de 60 personnes dans une mosquée chiite (*imambargah*) de la ville de Shikarpur, dans le nord du Sindh.¹ Pour beaucoup au Pakistan, le Sindh est historiquement resté relativement à l'écart des violences « communalistes » entre hindous et musulmans et des violences sectaires entre musulmans, et ce en raison, dans les termes de notre commentateur, de « l'ethos soufi du Sindh [qui] est depuis longtemps encensé [*cherished*] comme la panacée contre l'extrémisme croissant au Pakistan. » En parlant du Sindh, l'auteur fait ici référence à ce que les Pakistanais, et notamment les résidents de Karachi, appellent le « Sindh intérieur » (*andrun-i sindh*), ce qui correspond, généralement, à l'intégralité de la province à l'exception de Karachi. Le Sindh intérieur fait l'objet de nombreux fantasmes pour les *Karachiites* : c'est une terre pauvre, simple et arriérée (*backward*), dont les habitants sont dominés et exploités par leurs élites, qu'elles soient politiques, terriennes ou religieuses. Mais c'est aussi une terre fascinante caractérisée par une sagesse ancestrale dont l'expression se trouve dans les enseignements et la poésie des saints soufis prônant une religion d'amour plus concernée par la sincérité de la dévotion mystique que par les différences rituelles. Le Sindh est donc généralement considéré comme une province où les communautés religieuses coexistent pacifiquement. Mais c'est faire exception des conflits ethniques dans les centres urbains, des quelques exemples de violence « communaliste » avant la partition, comme l'épisode de la mosquée Manzilgah en 1939,² ainsi que de la violence sectaire, comme le massacre de Therhi le 3 juin 1963, lors duquel 116

1 Suleman Akhtar, « Can Sufism save Sindh? », *Dawn*, 02/02/2015 p. L'article, publié dans les blogs du journal Dawn, est accessible à l'adresse suivante : <http://www.dawn.com/news/1161050>.

2 Cf. chapitre 2.

chiïtes furent tués durant les processions de Muharram.¹ Mais, tout en s'inscrivant dans la lignée des lamentations des élites urbaines, anglophones, et occidentalisées face au terrorisme, l'article que nous citons révèle surtout l'association d'une image réifiée du Sindh et de sa culture à un certain type de religiosité islamique, le soufisme. C'est par une citation du grand poète et saint soufi Shah Abdul Latif Bhittai que l'article se termine, dans un registre pathétique :

Le soufisme dans le Sindh existe aujourd'hui en tant que mode de vie et non en tant qu'idéologie.

C'est une part inséparable de la manière dont les gens vivent au quotidien. Au Pakistan, en revanche, vivre au quotidien est devenu un acte de résistance à part entière.

Le Sindh saigne aujourd'hui et pleure [*mourns*] pour son peuple et sa culture qui sont attaqués. Bhit Shah résonne d'une voix mécontente [*aggrieved*] mais impuissante :

Ô frère teinturier ! Teint mes vêtements en noir,

Je pleure ceux qui jamais ne sont revenus.

(*Sur Kedaro, III, Shah Jo Risalo*)

Poncif répété *ad nauseam*, la description du Sindh comme « terre des soufis » est faite tant par les Sindhis eux-mêmes que par les non-Sindhis, notamment les Mohajirs de Karachi. Les responsables politiques n'hésitent pas y faire référence, comme, par exemple, Sassui Palijo, alors ministre de la Culture du Sindh, lorsqu'elle déclarait, dans son discours prononcé à l'occasion de l'inauguration d'une exposition en janvier 2011, que « le Sindh est resté relativement calme et pacifique depuis des décennies grâce à l'influence prépondérante (*overwhelming*) des enseignements soufis diffusés par les grands saints et poètes soufis. »² La ministre réitérait ainsi une longue tradition discursive que l'on peut retracer au moins jusqu'aux écrits coloniaux suivant la conquête du Sindh par les Britanniques.

L'anthropologue Oskar Verkaaik a parlé d'« ethnicisation de l'islam » pour désigner l'articulation, au Pakistan, d'identités ethniques revendiquant certaines approches ou pratiques de l'islam. Il affirme ainsi que « l'islam est devenu le principal langage à partir duquel l'ethnicité est produite [au Pakistan]. L'islam est à présent la plus importante ligne de démarcation [*the single-most important boundary-marker*] entre différentes catégories ethniques. »³ Un des aspects de l'argumentation de Verkaaik consiste à dire que puisque les

1 Cet événement est peu connu car peu documenté, mais il reste commémoré par des organisations chiïtes. Voir par exemple l'article « Therhi/Khairpur massacre, 49th anniversary of the first large scale sectarian attack in Pakistan », *World Shia Forum*, 26/12/2012 p.

2 « Sufism keeps Sindh away from extremism: Sassui », *Dawn*, 19/01/2011 p.

3 Oskar Verkaaik, « Ethnicizing Islam: 'Sindhi Sufis', Muhajir Modernists' and 'Tribal Islamists' in Pakistan », *New Perspectives on Pakistan. Visions for the Future*, 2007, p. 87.

affiliations identitaires au Pakistan s'appuient toutes d'une manière ou d'une autre sur l'islam, le processus de construction nationale du Pakistan est parvenu avec succès à placer l'islam au cœur des débats touchant à l'ethnicité. L'autre élément de sa réflexion – celui qui nous intéresse ici – souligne l'association de certaines approches de l'islam avec certains groupes ethniques, ce qu'exprime clairement le titre de son article en mentionnant les « Sindhis soufis », les « Mohajirs modernistes » et les « tribaux islamistes ».¹ A propos du Sindh, Verkaaik écrit qu'une « tradition spécifiquement sindhie de l'islam fut formulée et défendue sur la base d'une reformulation de traditions locales et mystiques. »² Les deux exemples que nous avons évoqués constituent de bonnes illustrations de cette « ethnicisation du soufisme », c'est-à-dire de l'invocation consciente du soufisme en tant que caractéristique ou trait essentiel de l'identité sindhie. Se revendiquer comme soufi devient ainsi un moyen, dans certains contextes sociaux, d'affirmer son identité sindhie, jouant par là-même un rôle performatif en remodelant les frontières de groupe.

C'est précisément en opposition au nationalisme de l'État pakistanais que G. M. Sayed construit, dans plusieurs de ses ouvrages, un récit nationaliste du Sindh plaçant l'accent sur le soufisme comme trait essentiel du peuple sindhi. Au moment de l'indépendance, le nationalisme d'État entend, comme nous l'avons évoqué précédemment, transformer la diversité sociale, culturelle et religieuse du Pakistan en une unique nation, faite de citoyens abstraits définis par deux éléments : l'islam et l'ourdou.³ Les tentatives d'imposition de l'ourdou entraînent immédiatement des résistances, notamment de la part des Bengalis et des Sindhis. Quant à l'islam, la neutralité professée par l'État pakistanais est vite perçue par beaucoup comme un soutien à l'islam sunnite réformiste, favorisant une piété textuelle, ritualiste et normative au détriment de pratiques jugées comme des innovations (*bid'a*), parmi lesquelles figurent les pratiques de dévotion ayant lieu dans les tombes de saints.⁴ Mais la position de l'État pakistanais fluctue. Durant le régime d'Ayub

1 Le terme « tribaux » se réfère ici aux Pachtoune vivant, le long de la frontière avec l'Afghanistan, dans les zones directement administrées par le pouvoir central (*Federally Administered Tribal Agencies*, FATA), qui jouissent en réalité d'une autonomie étendue.

2 Oskar Verkaaik, « Ethnicizing Islam », *op. cit.*, p. 91.

3 Laura Ring parle de « sharif nationalism ». Voir aussi, par exemple, les chapitres de Ian Talbot de Rasul Bakhsh Rais dans Charles H. Kennedy, Kathleen McNeil, Carl Ernst et David Gilmartin (dir.), *Pakistan at the millenium*, Karachi, Oxford University Press, 2003 ; Alyssa Ayres, *Speaking Like a State: Language and Nationalism in Pakistan*, Cambridge University Press, 2009.

4 Dès l'indépendance, les représentants de partis religieux au sein de l'Assemblée constituante tentent de tirer la future constitution vers l'idéal d'État islamique qu'ils défendent. Ils sont menés par le deobandi Shaikh Shabbir Ahmad Usmani (1886-1949), fondateur du parti Jamiat Ulama-e Islam (JUI). L'histoire de la pression exercée par les groupes religieux sur l'État et des concessions progressives consenties par les autorités est bien connue. Lire par exemple : Mohammad Abdul Qadeer, « Islam and Social Life », dans *Pakistan. Social and Cultural Transformations in a Muslim Nation*, London, Routledge, 2006, p. 154-188.

Khan, l'État crée le Département des biens de main morte (*auqaf*) chargé de gérer les lieux de culte et leurs possessions. De nombreux mausolées sont ainsi « nationalisés ».¹ Puis, dans les années 1970, alors qu'un Sindhi, Zulfikar Ali Bhutto, est au pouvoir, les autorités du Pakistan adoptent une plus grande souplesse vis-à-vis des cultures régionales : l'expression d'identités régionales – avec leurs spécificités religieuses – n'est plus synonyme d'un rejet du Pakistan mais peut être articulée au sein d'une identité pakistanaise plus large. Cette ouverture s'accompagne toutefois d'une grande fermeté vis-à-vis des discours séparatistes : l'armée est envoyée mater les insurgés baloutches en 1973, tandis que dans le Sindh, G. M. Sayed est placé en résidence surveillée et les étudiants membres du Jiye Sindh Mahaz sont réprimés. En déterminant ce qui relève du subversif (« anti-Pakistan ») et ce qui est acceptable, le positionnement de l'État pakistanaise quant à la diversité culturelle et religieuse du pays constitue un important facteur structurant dans la définition de l'identité sindhi selon certains marqueurs identitaires.

Ce chapitre interroge donc la place du soufisme dans la construction identitaire sindhi. Nous menons d'abord une analyse de la construction du discours consacrant le soufisme comme un marqueur identitaire du peuple sindhi, des premiers écrits jusqu'à ses usages plus contemporains dans l'espace public, en abordant aussi des exemples de la contestation dont il fait l'objet. Puis nous nous penchons sur la vie de G. M. Sayed, principal penseur derrière ce discours, pour comprendre comment le soufisme a forgé sa figure de leader à travers ses différentes personnalités publiques, et notamment celles d'homme politique et de *sayed* (descendant supposé du Prophète).

I. Le soufisme comme essence du peuple sindhi : des travaux orientalistes au discours nationaliste

Afin de mieux comprendre le marqueur identitaire construit à partir de l'idée du soufisme, nous nous attachons d'abord aux travaux coloniaux et de recherche, puis nous nous intéressons à la conception du soufisme mise en avant par G. M. Sayed dans sa relecture du poète Shah Abdul Latif Bhittai et dans sa réflexion sur la religion.

1 Katherine Pratt Ewing, « The politics of Sufism: redefining the saints of Pakistan », *Journal of Asian Studies*, vol. 42, n° 2, 1983, p. 251-268.

a. *Le Sindh, « terre de soufis », et la généralisation d'un référent collectif*

« Il n'y a rien de plus remarquable dans le Sindh que le nombre de saints hommes qui y ont été engendrés, et la mesure dans laquelle cette modification du Panthéisme, appelée Tasawwuf à travers le monde de l'islam, est répandue parmi les gens. »¹ Ainsi écrit Richard Burton en 1851, après plusieurs années passées dans le Sindh, apportant un des premiers éléments d'une tradition discursive qui décrit le Sindh comme « terre de soufis ». Par la suite, des auteurs, notamment hindous, soulignent ce qu'ils perçoivent comme un mélange singulièrement sindhi de la philosophie de la non-dualité (*advaita vedanta*)² avec la conception islamique et soufie d'unité de l'existence (*wahdat ul-wujud*), issue de la pensée du philosophe andalou Ibn Arabi.³ C'est le cas de Jethmal Parsram (1886-1947), membre de la Société théosophique et auteur en 1924 d'un ouvrage intitulé *Sind and Its Sufis*, dans lequel il affirme :

Le Sind, appelé à tort la vallée désertique, possède en son sein un jardin de mysticisme : c'est le pays des Soufis et des Saints. Il porte en lui une fleur sacrée : les grands mystiques du Sind y ont placé un trésor : elle répand son parfum et le donne à tous ceux qui le cherchent.⁴

Durant le mouvement pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay, l'idée d'une spécificité soufie du Sindh semble plus apparaître en filigrane que de manière véritablement explicite, mais elle est exprimée clairement dans les années 1940 par G. M. Sayed. Citons de nouveau, brièvement, le discours inaugural de la session annuelle de la Ligue Musulmane :

centre de connaissance spirituelle [...] le Sind aura sa propre place et son propre rôle à jouer en diffusant un message spécial au monde fondé sur les enseignements inattaquables et indéracinables de l'islam qui ont pris un enracinement plus ferme ici grâce aux savants et aux saints de l'islam dans le Sind.⁵

1 Richard F. Burton, *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province*, 1851, p. 198.

2 « L'*advaita*, dont le nom signifie « non-dualité », est une des doctrines majeures de la philosophie indienne, et la forme la plus répandue de la philosophie dite *Vedānta*, aboutissement du Savoir par excellence. Les *advaitavādīn* sont ceux qui professent la doctrine selon laquelle il n'existe en vérité absolue qu'un seul Être, infini et éternel, sur la réalité foncière duquel reposent toutes les réalités manifestées dans l'univers. » Jean Filiozat, « ADVAITA », dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*.

3 Selon Hunwick, Saiduddin Farghani est le premier disciple d'Ibn Arabi qui utilise le terme « *wahdat ul-wujud* ». C'est notamment dans le sous-continent indien que des débats ont eu lieu entre cette conception et celle avancée par Shaikh Ahmad Sirhindi, « *wahdat ul-shuhud* ». J. O. Hunwick, « Tasawwuf », dans *Encyclopædia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2013, p.

4 Jethmal Parsram Gulrajani, *Sind and its Sufis*, Lahore, Pakistan, Sang-e-Meel Publications, 1979.

5 G. M. Sayed, brouillon de lettre à cinq personnalités sindhies (I. I. Kazi, A. H. Sindhi, Osmanally Ansari, Ali Muhammad Rashdi, A. K. Brohi), non datée (probablement écrite entre septembre et novembre 1943), Archive G. M. Sayed, dossier n°8, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

Ainsi, dès 1943, l'idée que le Sindh est marqué par une tolérance religieuse exceptionnelle due aux enseignements soufis fait son chemin jusque dans certains discours politiques touchant à l'identité. Mais c'est après l'indépendance que G. M. Sayed formule de façon élaborée l'idée que le Sindh, en tant que réceptacle du mysticisme, est doté d'une mission, celle de répandre la paix dans le monde. Dès 1952, G. M. Sayed consacre un ouvrage au poète et saint soufi Shah Abdul Latif Bhitai.¹ En 1966, G. M. Sayed fonde l'organisation Bazm-i Sufia-i Sindh, puis, en 1967, publie l'un de ses ouvrages les plus controversés, *Jiyen ditho aa mun*, qui présente le fruit de ses réflexions sur le mysticisme. Ces deux ouvrages, sur lesquels nous revenons en détails plus loin dans ce chapitre, donnent une formulation explicite à l'association du soufisme avec la culture du Sindh, une idée qui est aujourd'hui largement diffusée dans les médias pakistanais, comme nous l'avons indiqué en ouverture de ce chapitre.

Le fait que le soufisme soit invoqué en permanence dans le Sindh, non seulement en contexte religieux, mais aussi politique, artistique ou festif, a attiré l'attention de plusieurs chercheurs. Mentionnons notamment Oskar Verkaaik et Michel Boivin, qui se sont tous deux intéressés aux usages et aux reformulations du soufisme dans le contexte d'affirmation ethnique du Sindh.² Ils mettent en lumière plusieurs éléments, comme la reformulation du soufisme par G. M. Sayed (Verkaaik parle de « reformed Sufism ») ou encore l'appropriation concurrente de deux saints différents et de leur portée symbolique par G. M. Sayed et Z. A. Bhutto. Ces travaux tendent à s'intéresser principalement au « soufisme vernacularisé », c'est-à-dire aux pratiques, aux textes et aux représentations locales du soufisme. Ils prennent le contre-pied de la conception orientaliste du soufisme qui prend pour norme la tradition arabe et persane et voit toute différence avec celle-ci comme une corruption.³ Par conséquent, ils préfèrent s'intéresser aux pratiques et aux formes de

1 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, traduit par Egnert AZARIAH, Sehwan Sharif, Saeen Publishers, 1996.

2 Oskar Verkaaik, « Ethnicizing Islam », *op. cit.* ; Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *International Review of Social History*, vol. 49, n° S12, décembre 2004, p. 65–86 ; Oskar Verkaaik, « The Sufi Saints of Sindhi Nationalism », dans Michel Boivin et Matthew A. Cook (dir.), *Interpreting the Sindhi World: Essays on Society and History*, Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 196–215 ; Oskar Verkaaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004 ; Michel Boivin, « Le qalandar et le shah. Les savoirs fakirs et leur impact sur la société du Sud Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 154, 2011 ; Michel Boivin et Rémy Delage, « Benazir en odeur de sainteté Naissance d'un lieu de culte au Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 189–211 ; Michel Boivin, « Le Pakistan à l'épreuve de ses nationalismes: GM Syed et l'échec du mouvement indépendantiste du Sind », *Outre-Terre*, vol. 24, n° 1, 2010, p. 315–323.

3 Michel Boivin, *Historical Dictionary of the Sufi Culture of Sindh in Pakistan and India*, Karachi, Oxford University Press, 2015, p. 58.

religiosité soufie présentant des différences avec la conception dominante du soufisme comme tradition islamique, et prêtent peu d'attention aux groupes qui ne se seraient pas vernacularisés. Ce faisant, certains travaux de recherche tendent à omettre d'importants aspects du soufisme dans le Sindh, pour le dépeindre principalement sous les traits d'une tradition mystique faisant peu de cas de la charia et permettant des comportements autrement jugés transgressifs, tels que l'usage de drogues, de la musique et de la danse pour atteindre des états de transe.¹ En insistant sur le « vernaculaire » au détriment des approches dominantes, plus « orthodoxes », ces écrits nourrissent le récit qui caractérise le Sindh par son « essence soufie » – une religiosité commune à tous quelle que soit leur religion. Mais il faut noter que bien des mausolées observent dans le Sindh des règles plus strictes, interdisant par exemple la *samaa*, ou session musicale méditative, comme le font la plupart des sanctuaires *naqshbandi* et *qadiri* (y compris les sanctuaires affiliés à la *qadiriyya rashdiyya* de Pir Pagaro). Ainsi, ce sont principalement les mausolées de Lal Shahbaz Qalandar à Sehwan Sharif et de Shah Abdul Latif Bhitai à Bhit Shah qui sont pris pour exemples représentatifs du soufisme dans le Sindh, alors que les pratiques religieuses qui y ont lieu sont considérées comme hétérodoxes par beaucoup. Ajoutons également que les mausolées ne sont pas nécessairement le principal lieu des pratiques soufies, mais que les *khanqah*, où les maîtres spirituels enseignent à leurs disciples, jouent un rôle tout aussi important. Enfin et surtout, l'approche rigoriste et la volonté affichée de la *naqshbandiyya* de se conformer à la charia doivent-elles vraiment être comprises comme une résistance à la vernacularisation ? À l'inverse, de nombreux *qadiri*, pourtant « vernacularisés », suivent une vision stricte qui se veut conforme à la tradition islamique. Ces biais font que biens des aspects de l'interaction entre soufisme et politique dans le Sindh restent sous-étudiés, ce qu'illustre par exemple l'absence de Pir Pagaro des travaux portant sur le Sindh post-colonial.²

En effet, la confrérie menée par Pir Pagaro, la *qadiriyya rashdiyya*, n'est un exemple parfait ni du « soufisme vernacularisé » qui serait le propre du Sindh, ni des confréries

1 On prendra pour exemple les divers ouvrages de Jürgen Frembgen sur le mausolée de Lal Shahbaz Qalandar à Sehwan Sharif. Par exemple : Jürgen Wasim Frembgen, *At the Shrine of the Red Sufi: Five Days and Nights on Pilgrimage in Pakistan*, OUP Pakistan, 2012. Il nous semble que les rituels pratiqués à Sehwan Sharif ne sont en aucun cas représentatifs de la pratique du soufisme dans le Sindh. Mais ils sont devenus un symbole des traditions mystiques du Sindh fréquemment invoqué dans les médias. Voir par exemple : Reuters, « Steeped in ancient mysticism, passion of Pakistani Sufis infuriates Taliban », *The Express Tribune*, 28/09/2013 p.

2 Mentionnons toutefois la thèse de doctorat de l'historienne Sarah Ansari sur les deux rébellions des Hurs, disciples particulièrement loyaux de Pir Pagaro, à l'époque coloniale. Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

réformistes qui entendent se purifier de toute innovation trop vernaculaire. Pir Pagaro, maître spirituel (*pir*) et héritier (*sajjada nashin*) du mausolée de Rashid Shah, est sans doute la plus puissante personnalité sindhie se revendiquant du soufisme. A deux reprises, durant la période coloniale, deux détenteurs du titre rassemblent certains de leurs disciples les plus fidèles, les Hurs, et mènent une offensive contre la domination britannique. La deuxième fois, l'État colonial finit par arrêter Pir Pagaro, l'exécute le 20 mars 1943 et l'enterre dans un lieu encore tenu secret pour éviter qu'un nouveau pèlerinage se développe sur la tombe du martyr. Les autorités envoient son fils (Sayed Shah Mardan Shah II) à Londres pour lui dispenser une éducation moderne, et le forcent à prêter allégeance à l'État colonial. Celui-ci rentre en 1952 et récupère son titre, mais Pir Pagaro est désormais une figure soutenant l'État du Pakistan. Il a aussi adopté le modèle politique des élites rurales : dynastique et fondé sur des réseaux clientélistes. Il domine la Pakistan Muslim League (Functional), parti fondé en 1967 par Fatimah Jinnah, la sœur de Muhammad Ali Jinnah, mais qui est rapidement devenu le parti de Pir Pagaro. A de nombreuses reprises, Pir Pagaro noue des alliances avec des partis islamiques, notamment dans les années 1970 en opposition à Z. A. Bhutto, son plus grand rival dans le Sindh. Puis il soutient le régime de Zia ul-Haq et s'oppose au Mouvement pour la restauration de la démocratie (MRD). Le 10 janvier 2012, Pir Pagaro meurt et transmet le titre à son fils, Raja Saeen (ou Sibghatullah Shah Rashdi III). Lors des dernières élections législatives, en 2013, le frère cadet de l'actuel Pir Pagaro (Pir Sadaruddin Shah Rashdi, aussi appelé Younus Saeen), remporte sans surprise la circonscription familiale près de Khairpur, où son propre père avait été élu en 1970 et 1977, et reçoit ensuite un portefeuille ministériel. Son *khalifa*, Waryam Faqeer Khaskeli, gagne un siège dans le district de Sanghar, d'où provenait également un premier ministre du Pakistan qui était lui-même un disciple de Pir Pagaro, Muhammad Khan Junejo.¹ Le parti parvient également à s'étendre au-delà des zones qui constituent sa base arrière, en remportant un siège à Shikarpur, dans le nord du Sindh, grâce au soutien d'une des familles les plus puissantes de cette région, une famille du clan Mahar, souvent surnommée le « Mahar Group ».

L'exemple de Pir Pagaro illustre donc l'accumulation de capital politique, spirituel et économique qu'une figure se revendiquant du soufisme et légitimant une part importante de son autorité par le soufisme peut rassembler dans le Sindh. Pourtant, Pir Pagaro est étrangement absent de nombreux travaux portant sur les liens entre soufisme et politique

1 Muhammad Khan Junejo (1932-1993) est le dixième premier ministre du Pakistan, de 1985 à 1988.

dans le Sindh, ce qui est dû à la fois à la dichotomie vernaculaire/orthodoxe et à l'attention portée par les chercheurs à la dimension identitaire – une dimension sur laquelle Pir Pagaro n'insiste pas explicitement, préférant se ranger du côté de l'État pakistanais plutôt que de mettre en cause le nationalisme officiel.¹ Mais les liens entre soufisme et politique dans le Sindh dépassent largement la question identitaire. En raison d'une part de l'importance objective du soufisme dans le Sindh, et d'autre part de la portée du discours nationaliste de G. M. Sayed, il n'est pas risqué d'affirmer que pratiquement tous les acteurs politiques du Sindh doivent prendre en compte cette question dans leur positionnement sur le spectre politique, où au moins lors de leurs campagnes électorales.

La description du Sindh comme « terre des soufis » s'inscrit donc dans une longue et influente tradition discursive qui tend à souligner le rôle central des mausolées dans la pratique religieuse des musulmans et hindous du Sindh et le caractère pacifique, tolérant et « synchrétique » de la religiosité soufie du Sindh. Il était nécessaire de rappeler ici à quel point cette tradition discursive omet bien des aspects du soufisme dans le Sindh afin de pouvoir examiner les livres de G. M. Sayed tout en évitant d'être prisonnier du discours que nous analysons.

b. *La relecture nationaliste du Shah jo Risalo*

Publié en 1952 par le Sindhi Adabi Board, l'ouvrage *Paigham-e Latif*² de G. M. Sayed propose une interprétation nationaliste de la poésie de Shah Abdul Latif Bhitai, venant s'ajouter aux lectures plus classiques de son œuvre en tant que conte et en tant que métaphore de la quête mystique. La force de l'œuvre de Shah Latif repose en effet sur un habillage habile de thèmes mystiques dans des histoires populaires, bien connues des Sindhis, dont les motifs sont typiques d'aventures ou de d'épopées : amour impossible, enlèvement, dangers du désert, roi cruel, triomphe de l'amour, etc. Shah Latif s'inspire de son environnement pour décrire avec finesse les activités des artisans, des paysans et des femmes dans les maisons, sachant employer leur vocabulaire et leur manière de parler. Parce que la trame narrative des histoires dont il s'inspire est bien connue de son auditoire, Shah Abdul Latif n'en retient que l'instant critique, celui qui exacerbe la peine et le déchirement

1 Néanmoins, le positionnement de la PML (F) rejoint celui du PPP et des nationalistes sur certains sujets, comme la répartition des eaux de l'Indus (et le problème attendant du barrage du Kalabagh) ou la réforme de décentralisation initiée par le PPP durant son mandat de 2008 à 2013. Sur ces deux points, les Sindhis s'opposent, respectivement, aux Pendjabis et aux Mohajirs. Les *qadiri* ont tendance à s'impliquer en politique dans les groupes barelvis. Voir à ce sujet le travail d'Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan: le mouvement barelwi à l'heure de la guerre contre le terrorisme*, Paris, France, Éd. Karthala, 2011.

2 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, op. cit.

des personnages, généralement des femmes.¹ Il décrit ainsi avant tout leur état psychologique provoqué par la séparation de l'être aimé.

Prenons l'exemple du poème *Sur Marvi*, inspiré d'une histoire racontant l'enlèvement et l'enfermement d'une villageoise, Marvi, par un roi injuste, Umar. Celle-ci refuse de l'épouser et rejette sans hésitation les richesses qui lui sont offertes, jusqu'à ce qu'elle soit enfin libérée et retrouve les siens. Chez Shah Latif, l'histoire de Marvi est réduite à son enfermement dans le palais d'Umarkot et à sa plainte intérieure adressée à son peuple et son fiancé, car c'est ce qui permet au poète d'en faire une métaphore de la quête mystique. Marvi ne souhaite qu'une chose, retrouver les siens, tout comme le mystique ne recherche que l'union divine. H. T. Sorley met en lumière la portée mystique du poème de Shah Latif : selon lui, *Sur Marvi* s'ouvre sur « l'un des exemples de métaphysique les plus subtiles et profonds que le soufisme puisse offrir ».² Il fait référence à la question coranique « *alastu bi rabbi kum* » (ne suis-je pas votre Seigneur ?) qui renvoie à l'origine de la création. Par cette question et sa réponse (positive), les âmes humaines, après la Création, passent un « contrat » par lequel elles reconnaissent en Dieu leur créateur et leur maître – acte appelé le « covenant primordial ». Ceci témoigne des fondements islamiques sur lesquels repose la poésie de Shah Latif, puisque ce pacte primordial est fréquemment invoqué par les soufis pour décrire leur quête. Selon Annemarie Schimmel, l'union divine – le but du mystique – consiste en effet à retourner « au jour d'alastu », c'est-à-dire au moment où seul Dieu existait, où rien ne séparait le Créateur de la création.³ Ainsi, l'ouverture du poème sur cette référence permet à l'héroïne Marvi de rappeler son origine, d'exprimer la souffrance que provoque la séparation, et d'annoncer son désir de réunion avec son milieu d'origine, tandis que le poète véhicule aussi un message mystique.

Dans son ouvrage, G. M. Sayed apporte une nouvelle interprétation à cette lecture : l'héroïne Marvi ne représente plus le mystique en quête de divin, mais devient une allégorie de la nation, du sort dont elle est affligée, et du combat qu'elle doit mener pour s'en affranchir. Marvi, par sa résistance exemplaire aux avances d'Umar et son rejet des richesses, apparaît comme l'icône patriotique par excellence, un modèle de loyauté. G. M. Sayed ne

1 Ceci n'a rien de spécifique à Shah Latif, mais est au contraire très conforme aux choix esthétiques et narratifs des poètes soufis de l'époque. A ce sujet, voir notamment l'introduction faite par Denis Matringe à sa traduction du poème pendjabi Sassi, de Hasham Shah : Hāshim Shāh, Sassi, Paris, France, L'asiathèque, 2004.

2 H. T. Sorley, *Shāh Abdul Latīf of Bhit: His Poetry, Life and Times: A Study of Literary, Social and Economic Conditions in Eighteenth Century Sind*, London, Pakistan, Oxford university press, 1940, p. 281.

3 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 2011, p. 24-26.

cherche pas à invalider l'interprétation mystique, mais entend la compléter, car, pour lui, nul ne peut comprendre la pensée et la poésie de Shah Latif sans prendre en compte la dimension politique de ses vers. Plusieurs aspects de sa réinterprétation nationaliste méritent d'être soulignés.

Notons tout d'abord que G. M. Sayed fait du Sindh l'inspiration première de Shah Latif. Il ne nie pas l'inspiration que le poète tire des sources classiques – le Coran et le corpus des textes soufis – mais il met l'accent sur l'influence venant du Sindh. Fidèle à la légende selon laquelle Shah Latif ne se déplaçait pas sans trois ouvrages, le Coran, le *Masnavi* de Jalaluddin Rumi, et le *Risalo* de son arrière-grand-père Shah Abdul Karim, G. M. Sayed reconnaît l'importance du Coran et du Prophète comme guide, ainsi que de Rumi, avec lequel Shah Latif partage une conception du divin proche de la doctrine de l'unité de l'existence (*wahdat ul-wujud*).¹ G. M. Sayed ne cherche aucunement à explorer l'intertextualité du *Risalo* de Shah Latif – contrairement aux précédents commentateurs, de Ernest Trumpp à H. T. Sorley, en passant par Jethmal Parsram – mais entend établir le Sindh comme source principale de l'inspiration de Shah Latif. Il rappelle ainsi sa généalogie, et son arrière-grand-père poète. En évoquant le contexte historique du poète, G. M. Sayed souligne les échanges que Shah Latif eut avec des soufis et poètes de son temps et de sa région, notamment Shah Inayat de Jhok.² Ainsi, pour G. M. Sayed, l'inspiration mystique de Shah Latif n'est pas tant à chercher dans les sources arabes ou persanes que dans les poètes et traditions du Sindh.

S'appuyant sur les références géographiques présentes dans le *Shah Jo Risalo*, G. M. Sayed tente, dans le quatrième chapitre de son ouvrage *Paigham-i Latif*, de dresser une carte de l'étendue du Sindh de Shah Abdul Latif. Il étudie les régions d'origine des différentes histoires populaires (Sohni et Mahinwal du Punjab, Sassui du Kutch, Marvi du Thar, par exemple). Mais plutôt que d'essayer de comprendre l'environnement géographique et la diversité culturelle dont Shah Abdul Latif était familier, G. M. Sayed se demande jusqu'où s'étendait le Sindh à cette époque, comme si le *Risalo* permettait de déterminer les frontières d'un « grand Sindh » historique. Rappelant la distinction entre Sindh et Hind faite par les voyageurs arabes et persans, il conclut ce chapitre en affirmant que la patrie (*watan*) que

1 Rumi est souvent considéré comme un *wujudi*, ou encore un « membre de l'école d'Ibn Arabi », mais ceci fait l'objet de débats. Voir notamment William Chittick, « Rumi and wahdat al-wujud », dans Amin Banani, Richard Hovannisian et Georges Sabagh (dir.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 70-109.

2 Voir le premier chapitre de G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, *op. cit.*, p. 5-10.

mentionne Shah Latif ne peut être que le « Sindhudesh », qui s'étend de Makran et Lasbela à l'ouest, à Jaisalmer et le Kathiawar à l'est, de Multan au nord à la côté de la mer d'Oman au sud.¹

L'insistance de G. M. Sayed sur l'héritage sindhi de Shah Latif et sur la délimitation géographique évoque le lien intime qu'il tisse entre la nation sindhie et la nature qui lui a donné naissance. Le pacte primordial de Marvi avec son peuple Maru, comparé par Shah Latif au covenant primordial passé entre Dieu et l'assemblée des âmes, symbolise certes l'appartenance primordiale de l'individu à la nation, mais également celle de la nation à ses racines, ses ancêtres et son créateur. Comme G. M. Sayed l'écrit dans un autre ouvrage, les racines de la nation sindhie se trouvent dans la civilisation de Mohenjo-Daro, et son créateur est la nature elle-même, tout particulièrement le fleuve Indus :

D'un point de vue géographique, si vous examinez la carte de l'Asie et celle du sous-continent indien, vous verrez immédiatement la silhouette distincte du Sindhu Desh sur ces cartes. C'est ainsi car le Sindhu Desh a une position visiblement distincte sur la surface de la Terre mère, étant l'une de ses régions physiques formée en tant que tel par la nature. Il a reçu son nom du fleuve Sindhu, qui coule à travers lui et forme son artère, charriant ses eaux source de vie [*life-giving waters*] du cœur du pays jusque dans les différents membres de son corps. [...]

D'un point de vue historique, [le Sindhu Desh] a une civilisation qui a plus de 5000 ans. Il a une culture, une langue et un passé magnifique, que toute nation ou tout pays du monde posséderait et chérirait avec la plus grande fierté.²

En plus d'ancrer Shah Latif et sa poésie dans la nation sindhie et son histoire, G. M. Sayed leur trouve une nouvelle fonction descriptive, celle de décrire les caractéristiques du peuple sindhi. Il voit notamment dans les personnages du *Risalo* de Shah Latif des exemples du patriotisme des Sindhis, qu'il décrit ainsi :

Parmi les qualités que Shah Latif observa chez le peuple du Sindh, le patriotisme était prééminent. [...] Il trouva que le peuple du Sindh n'éprouvait jamais de joie en quittant sa terre natale pour s'installer dans d'autres régions et pays. A chaque fois que quelqu'un était contraint de partir en voyage, il se retournait de façon répétée pour jeter un regard à son village. Sa voix s'élève alors en prière, suppliant Allah de le laisser retourner à son village. Toutes ces choses semblent avoir profondément influencé Shah Latif.³

Le patriotisme n'est pas seulement un attachement à la terre, mais aussi à la culture :

1 *Ibid.*, p. 53-59.

2 G. M. Sayed, *Sindhu Desh. The Case Yet to Settle*, traduit par Muhammad Ibrahim JOYO, Karachi, Indus Academy, 2010, p. 68-69. Cet ouvrage, paru pour la première fois en Sindhi en 1974 sous le titre *Sindhudesh. Cho Ain Cha Lae?*, est également disponible sous le titre *A Nation in Chains – Sindhudesh*.

3 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, op. cit., p. 42.

[Les Sindhis] ne se laissent jamais influencer par la civilisation, la société, la richesse, l'éducation et le progrès d'une nation ou culture étrangère. Ils voient comme un grand vice le fait d'échanger leurs huttes contre les maisons luxueuses des autres. Ils chérissent la vie simple de leur peuple, leur vie nomade, la pauvreté et le manque d'éducation, plus chèrement que les vêtements étrangers, les demeures palatiales, la nourriture, les châteaux et les ornements, rejetant ainsi la civilisation, la culture, la richesse étrangères, le pouvoir et les idées politiques et religieuses étrangères qui semblent pourtant exercer un grand charme et une forte attraction.¹

G. M. Sayed souligne également l'esprit de sacrifice des Sindhis :

La quatrième vertu que Shah Latif observa dans le peuple du Sindh est son courage, sa bravoure et son esprit de sacrifice [*spirit of selfsacrifice*]. En dépit du fait que les seigneurs féodaux font montre d'égoïsme et de lâcheté, la section pauvre de la société était habituée à affronter avec courage les difficultés et calamités, ce qui permis de générer en eux les vertus d'abnégation et de sacrifice.²

Cet esprit de sacrifice s'illustre en particulier dans les personnages de la poésie de Shah Latif :

Rai Diyaj [Rai Diyach] en acceptant de se faire trancher la tête pour tenir sa parole [...]. Sassi foulant des chemins inexplorés dans le désert et les montagnes dans sa recherche de Punnu. Momal se retournant dans son lit en pensant à Rana. Leela traversant une agonie spirituelle et physique pour Chanesar. Sohni bravant les vagues traîtresses de la rivière par nuit noire pour Maheenwal. La femme de Banjara se rendant dans les sanctuaires pour supplier avec ferveur le retour de son mari, nouant des ficelles autour des troncs des arbres pour la réalisation de ses prières. Les marins bravant les vagues de la mer fidèles à leur métier, et leurs femmes priant pour leur succès. Voici les traits et caractéristiques admirables des Sindhis que Shah Latif put observer.³

Le cheminement de la nation sindhie vers la libération constitue une quête s'apparentant à la quête mystique, car elle exige la même abnégation et le même sacrifice. Sassui est pour G. M. Sayed la figure parfaite du sacrifice de soi, un sacrifice inévitable pour l'obtention du but ultime.⁴ Ce n'est donc pas un hasard si les vers mis en exergue à l'ouverture de *Paigham-i Latif* sont les suivants : « Sassi ! Si tu étais morte hier, tu aurais été unie avec celui que tu aimes. Nul n'a jamais atteint cet objectif sans y laisser sa vie. »⁵ Parce qu'il n'y a pas d'union possible sans sacrifice, l'individu est annihilé dans la nation pour la lutte collective vers son progrès, sorte de « mort avant la mort » car il rejoint alors l'essence

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 46.

3 *Ibid.* G. M. Sayed fait ici référence, dans l'ordre, à *Sur Sorath*, aux cinq *sur* ayant Sassui pour héroïne, à *Sur Momal Rano*, *Sur Lila Chanesar*, *Sur Sohni*, *Sur Bilawal* et *Sur Samundri*. Le *Shah jo Risalo* est composé d'une trentaine de *sur*. *Sur Sorath* a récemment été traduit en français : Shah Abdul Latif, *La mélodie sorath*, traduit par Jyoti GARIN, Auroville, Paroles d'Orient et d'Occident, 2005.

4 Annemarie Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India*, Leiden, Brill, 1976, p. 187.

5 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, *op. cit.*, p. 4.

dont il provient : la nation. La difficile traversée du désert par Sassui représente cette lutte collective pour la libération de la nation. Elle est tout aussi difficile et semée d'embûches. Mais tout comme la sincérité de l'amour ou de la passion garantit l'union ultime avec Dieu, la sincérité de l'engagement national assure à la nation son succès final. C'est pourquoi G. M. Sayed fait une équivalence entre la proximité de l'être aimé et la politique contemporaine : il cherche bien sûr à convaincre son lecteur de l'imminence de la libération du Sindh pour le convaincre que l'objectif est atteignable.

Enfin, G. M. Sayed déduit des vers du *Risalo* un message politique que Shah Abdul Latif aurait voulu faire passer. Il n'hésite pas à affirmer que le poète pensait le patriotisme comme une « partie intégrante de la religion », qui en constituait même le fondement.¹ Ce patriotisme s'exprimerait entre autres dans les descriptions attentionnées des modes de vie de l'époque et des techniques artisanales, faisant de Shah Latif un poète du peuple. Il est indéniable que Shah Latif a fait un nombre de choix le plaçant du côté du peuple plutôt que des élites. Il choisit intentionnellement de composer ses poèmes en sindhi, et non en arabe, en persan ou en ourdou, les langues de l'élite éduquée. L'utilisation d'histoires populaires montre également sa volonté de s'adresser au peuple, aux villageois et aux paysans, afin de leur enseigner, selon H. T. Sorley, de « grandes leçons ».² L'universitaire Motilal Jotwani note également que les héroïnes pauvres (Sassui, Marvi, Sohini) réalisent l'union, tandis que les riches n'y parviennent pas (Lila et Mumal). La poésie de Shah Latif comporte donc une dimension non-élitiste, cohérente avec toute une tradition soufie, qui rejette l'intellectualisme des docteurs de la foi (*ulama*), ainsi que l'accumulation des richesses et la concentration du pouvoir. Mais G. M. Sayed va plus loin dans son interprétation, en affirmant que Shah Abdul Latif était un « révolutionnaire », « dégoûté »³ par les riches et les classes dirigeantes, et ce bien que l'œuvre et la vie de Shah Latif ne semblent pas ouvertement révolutionnaires ou subversives (comme on pourrait le dire de celles de Shah Inayat, qui organise une commune, ou Sachal Sarmast, ardent défenseur de la conception *wujudi* du soufisme). Il nous dit ainsi que « dans sa poésie, Shah Latif a exprimé ses rêves de révolution. »⁴ Tout en reconnaissant la dimension anachronique du terme, G. M. Sayed fait du poète une personne penchant vers le socialisme : Shah Latif « pensait que la révolution

1 *Ibid.*, p. 142. Motilal Jotwani accepte l'idée que Shah Latif était patriote, mais « bien qu'il fut pour que le Sindh s'en tire à meilleur compte, son patriotisme n'était pas un nationalisme étriqué. » Motilal Wadhwal Jotwani, *Shāh Abdul Latīf, His Life and Work: A Study of Sociocultural and Literary Situations in Eighteenth Century Sindh (now in Pakistan)*, Delhi, Inde, Publication Division, University of Delhi, 1975, p. 51.

2 H. T. Sorley, *Shāh Abdul Latīf of Bhit*, *op. cit.*, p. 281.

3 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, *op. cit.*, p. 148.

4 *Ibid.*, p. 58.

dans la société, qui advient par l'indépendance nationale, doit profiter aux pauvres fermiers. »¹ L'engagement du poète auprès du peuple justifie ainsi sa transformation en poète national par G. M. Sayed. Alors que, pour Annemarie Schimmel, le mysticisme de Shah Abdul Latif est individualiste, car il n'appelle ni à la rébellion ni à la fondation d'une communauté mystique soudée et coupée du monde,² la relecture de G. M. Sayed appelle à la prise de conscience, voire même à la mobilisation et au combat. Selon lui, Shah Latif entend réveiller la nation :

A l'issue d'une brève discussion des visions opposées de Shah Latif et du Dr Iqbal [G. M. Sayed fait une comparaison entre deux « poètes nationaux », Shah Abdul Latif et Muhammad Iqbal], il apparaît comme évident que chacun, de son point de vue, désirait le progrès et le bien-être de la race humaine, et souhaitait éveiller la nation en vue de la mettre en action.³

En faisant de Shah Latif un homme engagé qui entend transmettre un message politique, G. M. Sayed exprime avant tout son propre désir et sa propre vision du monde. Ainsi, lorsqu'il met sur le même plan la tradition islamique de l'unité de l'existence (*wahdat ul-wujud*) et la tradition hindouiste de non-dualisme (*advaita vedanta*), il fait apparaître le mysticisme de Shah Latif comme un universalisme cherchant à créer des ponts entre les religions, qui, toutes, enseignent à leur manière la voie vers la vérité. Il s'agit donc pour lui d'affirmer le principe politique d'union des religions et de remettre en cause la division que postule la théorie des deux nations. Sur ce point, G. M. Sayed rejoint les analyses de Shah Latif faites par des hindous (Jethmal Parsram, Gurbakshani). Bien que certains d'entre eux, comme Jethmal Parsram, aient été influencés par la Société théosophique, ils tendent, selon Annemarie Schimmel, à interpréter la poésie de Shah Latif selon leurs propres traditions hindoues.⁴ L'universitaire sindhi hindou et indien, Motilal Jotwani, écrit par exemple : « Si nous essayons de trouver une pure pensée islamique dans l'œuvre de Shah Abdul Latif, [...] cela ne nous mènera pas très loin. »⁵

Consacrant Shah Abdul Latif Bhitai en poète national du Sindh, G. M. Sayed propose donc une lecture nationaliste du *Shah jo Risalo* qui transforme les héroïnes en allégories nationales et en modèles à suivre. Il ancre la poésie du saint dans le territoire et l'histoire sindhie, et fait de Shah Latif le promoteur d'un mysticisme universaliste typiquement sindhi – une conception du soufisme que G. M. Sayed élabore dans un ouvrage ultérieur.

1 *Ibid.*, p. 156.

2 Annemarie Schimmel, *Pain and grace*, *op. cit.*, p. 187.

3 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, *op. cit.*, p. 90.

4 Annemarie Schimmel, *Pain and grace*, *op. cit.*, p. 236.

5 Motilal Wadhwal Jotwani, *Shāh Abdul Latif, his life and work*, *op. cit.*, p. 117.

c. *Le soufisme selon G. M. Sayed*

Une quinzaine d'années après son ouvrage dédié à Shah Abdul Latif Bhitai et à l'issue d'une année de réunions privées et meetings publics organisés avec Bazm-i Sufia-i Sindh, G. M. Sayed publie une analyse de la religion dans laquelle il expose sa vision particulière du soufisme et explique ce qui lie cette approche spirituelle avec le Sindh. Par soufisme (*tasawwuf*), G. M. Sayed entend en fait mysticisme – un mysticisme dans lequel les manifestations rituelles exotériques importent peu et qui s'apparente à une conception de Dieu ne faisant pas de distinction entre Créateur et créature. Cette conception rappelle le panthéisme qui existe dans de nombreuses religions et philosophies – du Vedanta à Spinoza (« *Deus sive natura* » : Dieu, ou la nature), en passant par Platon. Pour G. M. Sayed, la tradition soufie de l'unité de l'existence, ou *wahdat ul-wujud*, est une forme de panthéisme.

Sa vision du mysticisme induit trois éléments, dont le premier consiste à voir toutes les religions sur un pied d'égalité. Aucune religion ne possède un accès privilégié à la vérité. Les religions sont au contraire les « perles d'un même chapelet » ou les « fleurs d'un même bouquet », qui toutes expriment la même aspiration spirituelle au-delà de leurs différences extérieures.¹ Il écrit ainsi que « toutes les religions, philosophies, idées et branches du savoir sont des parties de cet Être Omniscient appelé Dieu ».² A propos de la « théorie védantique et panthéiste », il ajoute :

Ces deux noms semblent différents mais représentent une théorie identique. En apparence, l'un est utilisé pour la pensée hindoue et l'autre pour la pensée musulmane. Mais en vérité, la théorie désignée par ces noms n'est pas le travail de l'une ou de l'autre. Depuis toujours et jusqu'à ce jour, les hommes consciencieux de chaque nation l'ont défendue.³

Le soufisme de G. M. Sayed est donc une forme de mysticisme universel, l'essence du mysticisme commune à toutes les religions, qui trouve sa justification dans le principe de l'unité de l'existence, selon lequel « la réalité de tout est Une. »⁴ Rien ne sert pour l'État de privilégier une religion : comme l'affirment les nationalistes sindhis, « être sindhi, c'est être soufi, mystique, universaliste et séculariste ». Cette vision conteste doublement la théorie des deux nations : sur le plan religieux, elle pose le soufisme comme une religion autre que l'islam, tandis que du point de vue politique, elle fait du soufisme une doctrine séculariste, pour une séparation de l'État et du religieux.

1 G. M. Sayed, *Religion & Reality*, 1986, p. 39.

2 *Ibid.*, p. 6.

3 *Ibid.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 43.

Le second, et peut-être le plus étonnant, aspect de la pensée religieuse de G. M. Sayed réside dans son approche évolutive. En dépit du fait qu'il n'ait pas étudié dans des institutions éducatives modernes, la pensée de G. M. Sayed s'appuie sur des présupposés modernistes, parmi lesquels figure une croyance positiviste dans le progrès linéaire de l'histoire selon une « loi de l'évolution ». La religion, comme l'humanité, a ainsi évolué d'un état primitif vers des états plus développés : « Les religions ont pour origine l'adoration de nombreux dieux. Ensuite sont arrivés le Dualisme (Ahriman et Harmazud),¹ la Trinité (Père, Fils et Saint-Esprit) et finalement l'Unité, dans laquelle un seul Dieu est vénéré. Voilà les différentes étapes dans l'évolution de la religion. »² Par conséquent, la révélation du Prophète Muhammad ne peut plus être comprise comme l'ultime prophétie mais apparaît comme une étape dans cette progression évolutive : « Selon la théorie de l'évolution, chaque époque a apporté de nouvelles révélations. Dans le futur, ce processus continuera très certainement. Ainsi, considérer une loi religieuse ou d'origine humaine comme finale, ou considérer une foi ou une doctrine comme permanente, est contre le principe fondamental des lois de l'évolution. »³ L'invocation de la « loi de l'évolution » sert aussi à critiquer les autorités religieuses : « La prétention des pundits [prêtres hindous], moulvis [prêtres musulmans] et prêtres [chrétiens] que leurs religions offrent les solutions à tous les problèmes humains et que leurs croyances représentent l'ultime philosophie de la vie conteste la loi de l'évolution. »⁴ G. M. Sayed propose donc une démarche logique et rationnelle, se voulant moderne et scientifique, pour conclure que le soufisme est l'aboutissement de cette longue évolution spirituelle qui embrasse l'humanité dans son ensemble.

Troisièmement, le soufisme que propose G. M. Sayed, et qu'il conçoit pourtant comme un soufisme typiquement sindhi, est épuré des formes de religiosité populaire répandues dans le Sindh, comme le culte des saints, la relation d'allégeance du *murid* à son *pir*, ou encore l'usage d'amulettes. Le soufisme s'apparente à une quête individuelle du contentement et de l'apaisement de l'âme (*contented self*, ou *nafs al-mutmainnah*) qui doit être menée par une morale stricte et un contrôle des désirs afin d'apaiser l'âme basse (*nafs*). Une éthique de contrôle de soi remplace la relation de maître à disciple, une institution que G. M. Sayed rejette, non sans condescendance, comme une forme d'exploitation. En rejetant la médiation des *pir* et en insistant sur le nécessaire examen individuel des règles morales,

1 Il s'agit ici des figures de la religion zoroastrienne, Ahriman et Ahura Mazda.

2 G. M. Sayed, *Religion & Reality*, *op. cit.*, p. 14.

3 *Ibid.*, p. 6.

4 *Ibid.*, p. 31.

G. M. Sayed rejoint bien des aspects du réformisme islamique, qui, dans le but de se rapprocher des fondements de l'islam, invite à l'examen personnel des principes religieux et condamne le fait de suivre aveuglément les avis des autorités religieuses,¹ Ceci fait dire à Oskar Verkaaik que le penseur sindhi formule un « soufisme réformé ».² Il dénonce les héritiers des mausolées soufis (*sajjada nashin*), qu'il décrit comme des dominants dégénérés qui exploitent leurs fidèles pour mieux poursuivre leur déclin moral, « accumulant richesse et propriétés, vivant dans le luxe, chassant le sanglier avec des meutes de chiens, et intensifiant la crainte qu'ils inspirent (*awe*) et leur autorité. »³ Les autorités religieuses qui maintiennent en place les pratiques que G. M. Sayed condamne constituent un obstacle au progrès collectif des Sindhis. Dans un ouvrage ultérieur, G. M. Sayed écrit en effet que les *pir* font partie, avec les *wadera* (propriétaires terriens) et les *mullah*, des « ennemis intérieurs » de la nation, qui asservissent et exploitent le peuple, qui les suit aveuglément par manque d'éducation. C'est pourquoi G. M. Sayed propose que, dans le Sindhudesh indépendant, « les institutions du *pir* et du chef tribal soient abolies par la loi ».⁴

Mais, si l'élévation de l'âme et le progrès de la nation doivent s'effectuer par la quête mystique et non par la vénération aveugle d'êtres supposés divins, G. M. Sayed n'écarte pas pour autant la nécessité que des guides spirituels montrent la marche à suivre, car il croit véritablement dans la capacité du mysticisme à mettre en œuvre la réforme collective vers une nouvelle conscience et la libération. Ici, ce ne sont pas les *sajjada nashin*, mais les soufis, les mystiques engagés sur la voie de l'union divine, qui ont un rôle à jouer, en rappelant aux Sindhis les enseignements des saints du passé. Dans son ouvrage plaidoyer pour l'indépendance du Sindh, G. M. Sayed écrit que « le salut du Sindh réside dans l'obéissance

1 Nous pouvons ici reprendre la définition du réformisme islamique proposée par Filippo et Caroline Osella : « le réformisme désigne des projets dont l'objectif est de mettre les croyances et pratiques religieuses en cohérence avec les fondements principaux de l'islam, en évitant et en éliminant les innovations, les accrétiions et les intrusions de la 'coutume locale'. » Filippo Osella et Caroline Osella, « Introduction: Islamic Reformism in South Asia », *Modern Asian Studies*, vol. 42, 2/3, 1 mars 2008, p. 247-248. Plus concrètement, les mouvements musulmans réformistes apparus depuis le 18^e siècle rejettent généralement le droit coutumier (au profit de la charia), le culte des saints (pour lui préférer une connexion personnelle directe avec Dieu), mais aussi la tradition des *ulama* et les quatre écoles de jurisprudence de l'islam (prônant non pas l'adhésion non critique, *taqlid*, mais l'examen et l'interprétation personnelle, *ijtihad*, des textes fondateurs de l'islam, le Coran et le corpus de *hadith*, ou faits et dires du prophète). Fabienne Samson, « Les classifications en islam », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 1 juillet 2012, p. 329-349.

2 Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *op. cit.*, p. 82.

3 G. M. Sayed, *Shah Latif and His Message*, *op. cit.*, p. 100.

4 G. M. Sayed, *Sindh Desh. The Case Yet to Settle*, *op. cit.*, p. 239.

aux enseignements des mystiques », ainsi que dans d'autres grands principes : le sécularisme, le socialisme et le nationalisme.¹

Les ouvrages de G. M. Sayed donnent ainsi une forme et un contenu explicite à l'association du soufisme avec l'identité sindhie. S'ils poursuivent et élaborent des idées nées sous la plume d'administrateurs coloniaux et de Sindhis hindous, ses écrits s'inscrivent aussi dans un processus plus large de construction identitaire durant les années 1950, 1960 et 1970, dans lequel un grand nombre d'intellectuels et des institutions culturelles (dont nous traitons au chapitre suivant) sont impliqués. Ce processus fait du soufisme un marqueur de l'identité sindhie très largement mobilisé, mais aussi contesté.

II. Usages et contestations : le soufisme au cœur de la « lutte des représentations »

Comment le soufisme en tant que marqueur identitaire est-il mobilisé dans l'espace public ? Comment les groupes nationalistes font-ils appel à cette notion ? Comment est-elle employée au-delà des cercles nationalistes, et quelles oppositions rencontre-t-elle ? Telles sont les questions qui se posent à l'issue de l'étude textuelle que nous venons de mener. Loin d'être univoque, ce marqueur identitaire fait l'objet d'usages multiples, qui s'opposent souvent mais pas systématiquement au nationalisme officiel de l'État pakistanais, et s'inscrivent depuis les années 1980 dans un climat perçu comme favorisant le sectarisme au détriment du caractère inclusif d'une supposée essence soufie du Sindh. Mais il fait aussi l'objet de contestations très vives dont nous donnons ici un exemple. Le soufisme en tant que marqueur identitaire du Sindh se trouve donc au cœur de la « lutte des représentations » où s'affrontent des individus ou des groupes cherchant à imposer le principe légitime de l'identité sindhie, c'est-à-dire à définir les frontières de la communauté politique sindhie.

a. *L'essence soufie du Sindh en proie au sectarisme ?*

Les mouvements nationalistes ont ceci de paradoxal qu'ils s'astreignent souvent à faire redécouvrir à un peuple sa propre culture. Le cas du Sindh n'échappe pas à cette observation : les nationalistes sindhis se plaignent en effet de l'érosion de la culture soufie du Sindh, l'essence supposée du peuple sindhi héritée de la civilisation de l'Indus, et se

¹ G. M. Sayed, *Sindhudesh. A Study in its Separate Identity Through The Ages*, Karachi, G. M. Syed Academy, 1991, p. 187.

donnent pour mission de réveiller cet héritage enfoui pour libérer les Sindhis. Le poème précédemment cité de Hyder Bakhsh Jatoy illustre la glorification du Sindh comme terre des soufis. Dans cet autre extrait transparaît aussi la crainte de voir cette culture disparaître, à travers le ton lancinant du poème et l'« autre implicite » auquel est comparé le Sindh :

Ceci est le pays des soufis, la terre de Latif ;	هي صوفين جو ديس آ، لطيف جي زمين هي؛
Ceci est le lieu de Sami, la demeure des mystiques ;	هي سامي وارو آستان، مڪان عارفين هي؛
Ici se trouve la <i>dargah</i> de Sachal, cette religion est musique :	سچل جو هت دراز آھ ساز آھ دين هي:
Ici, la religion est amour et affection, le pays de la paix est ici !	هتي آ دين عشق و انس، آ بگد امين هي!
Ici, l'humanité est notre fratrie, Il n'est pas de système de castes ici !	هت آ بشر برادري، هتي نه ذات پات آ!
Ô Sindh, que prières et paix pleuvent toujours sur toi ! ¹	اي سنڌ تو مٿان سدا سلام آ صلات آ!

Cet « autre implicite » est bien sûr le nationalisme officiel de l'État pakistanais et l'islam réformiste qu'il véhicule : là où la religion n'est pas amour et humanité et où règne le fanatisme et la hiérarchie. Invité à Vienne en décembre 1952 pour le Congrès des peuples pour la paix, G. M. Sayed dénonce la « propagande réactionnaire » du Pakistan, met en garde les pays occidentaux et leur suggère de ne pas soutenir les pouvoirs en place dans les États musulmans, et tout particulièrement au Pakistan :

Je souhaite souligner auprès de l'ensemble des délégués présents à cette conférence et plus particulièrement auprès de ceux du Royaume-Uni et des États-Unis que les efforts des gouvernements américain et britannique en vue d'unifier les musulmans sur la base de leurs supposées croyances religieuses sont potentiellement très dangereux. Qu'ils sachent que c'est en raison du patronage accordé à ces pouvoirs que la bigoterie religieuse, le fanatisme et les tendances fascistes avancent et se renforcent. C'est en raison de ce patronage que les pays du Moyen-Orient se détournent de la démocratie et de la société civile. [...]

1 Hyder Bakhsh Jatoy, *Jiye Sindh Jiye Sindh*, Hyderabad, Hyder Buksh Jatoy Academy, 1988, p. 147-151.

[Au Pakistan,] le résultat de toutes ces tendances est que le présent régime en place ne tolère même pas une opposition dans les limites prévues par la constitution de notre pays. Les gens qui s'opposent au régime actuel sont placés derrière les barreaux pour avoir fait entendre des sentiments et opinions qui sont susceptibles de déranger ces soi-disant groupes religieux. [...] Je demande à tous les délégués de cette conférence de nous aider à faire face aux forces obscures [*dark-forces*] qui s'unissent au nom de la religion.¹

La dimension, *a posteriori*, prophétique de ce discours lui donne une résonance particulière auprès des nationalistes sindhis, qui se plaisent à le citer non seulement pour mettre en valeur le caractère visionnaire de G. M. Sayed, mais aussi pour désigner l'ennemi en l'État du Pakistan : un État qui nourrit et promeut le fanatisme au détriment de la religiosité pacifique et inclusive du Sindh. Dans les années 1970, alors que G. M. Sayed est sur le point d'effectuer son virage séparatiste, il répète auprès des étudiants sindhis ce qu'il voit comme le message de Latif, représentant (*alambardar*) de la culture du Sindh :

Amoureux de Latif [*muhibaan-e latif*] !! As-salaam-u aleikum.

Latif est le porte-drapeau de la culture historique, cinq fois millénaire, du Sindhudes. Latif est l'esprit [*ruh rawan*] du Sindh. Sans Latif, le Sindh est un corps sans vie. Si vous souhaitez devenir un amoureux du prophète [*aashiq-e rasool*] et un patriote [*muhib-e sindh*], alors il est nécessaire d'être familier du message de Latif. Un vrai patriote peut être reconnu car il suit les points suivants :

1. Il vous faut aimer le Sindhudes.
2. Devenez totalement enivrés par la nationalité sindhie [*awhaan sindhi qaumiyat ji nashe mein sarshaar thyo*].
3. Il vous faut aimer la langue sindhie.²

Cette perception de l'érosion de la culture pacifique et inclusive du Sindh est renforcée au fur et à mesure que l'État cède face aux demandes des partis islamiques : en 1974, le second amendement apporté à la constitution de 1973 retire aux Ahmadis le statut de musulman, tandis que Z. A. Bhutto interdit l'alcool, le jeu, et les boîtes de nuit en 1977, déplaçant également le jour de repos au vendredi. Puis l'islamisation imposée par le régime de Zia ul-Haq s'accompagne d'un sectarisme croissant qui donne lieu à des conflits violents à partir de la fin des années 1980. Dans le même temps, le soufisme est réhabilité, non seulement comme culture folklorique, mais aussi comme une approche religieuse nécessaire pour contrer le sectarisme, qui voit s'opposer sunnites et chiites (notamment à Jhang, au

1 Discours de G. M. Sayed lors du Congrès des peuples pour la paix, Vienne, 12-19 décembre 1952. Ce discours est intégralement reproduit en langue originale en annexes.

2 Discours en sindhi de G. M. Sayed devant des étudiants sindhis, à l'occasion de la « Journée de Latif » (*yaum-e latif*), Mirpur Bathoro (dans le delta de l'Indus, près du mausolée de Jhok Sharif, district de Thatta), 14 mai 1972, reproduit et polycopié, conservé dans l'archive familiale à Jamshoro. L'orthographe « Sindhudes » correspond ici au sindhi du texte original (le mot *desh* ou *des* étant le même, et employé, y compris en sindhi, avec des orthographes différentes).

Pendjab¹), et plus tard sunnites déobandis et sunnites barelvis (en particulier à Karachi, où les deux groupes se battent pour le contrôle de mosquées). Le soufisme devient en vogue parmi les classes moyennes urbaines éduquées, un phénomène bien illustré par l'émergence de groupes de « rock soufi » comme Junoon, le plus célèbre d'entre eux. Cette mode dépasse de loin le Pakistan et l'on peut parler d'un « soufisme globalisé », dont les icônes sont aussi des musiciens : Nusrat Fateh Ali Khan, célèbre *qawwal* pendjabi désormais représentant de la « musique soufie », ou encore Abida Parveen, chanteuse sindhie (nous revenons sur cet aspect dans la chapitre 7). Dans les années 2000, le soufisme est enfin promu par le régime du général Musharraf pour contrer le sectarisme et les Taliban, ce qui favorise les groupes barelvis.²

C'est dans ce contexte de sectarisme croissant que les nationalistes sindhis se voient comme les défenseurs de la culture soufie du Sindh face aux progrès des groupes religieux (*mazhabi*) et sectaires (*intaha pasand*). Contre une vision du monde social distinguant les individus et les groupes selon des lignes religieuses, les nationalistes souhaitent imposer leur vision ethnique des frontières de groupe. Les militants étudiants de différentes factions du mouvement Jiye Sindh m'ont ainsi affirmé avec fierté que c'est grâce à eux que les islamistes ne peuvent prendre pied sur le campus de l'Université du Sindh. On m'a alors raconté une anecdote pour illustrer ce propos : un étudiant nouvellement arrivé avait l'habitude de porter un *shalwar-kamiz* blanc avec un chapeau de prière (*topi*, *taqiya* ou *kufi*) ; quelques semaines après la rentrée universitaire, un groupe d'étudiants nationalistes l'interpelle, jette son chapeau à terre et déchire sa *kamiz*, lui faisant comprendre que ce type de tenue n'est pas le bienvenu ici, car il est assimilé à une pratique religieuse régulière et rigoriste de l'islam, et donc aux partis religieux comme la Jamaat-i Islami (et sa branche étudiante, Islami Jamiat-e Tulaba) ou aux mouvements de réforme religieuse (comme la Tablighi Jamaat).

Lutter contre le fanatisme pour défendre l'essence soufie du Sindh est donc un des rôles que se donnent les groupes nationalistes sindhis. A l'occasion de la « Freedom March » organisée par Jiye Sindh Qaumi Mahaz le 23 mars 2012 à Karachi, le dirigeant du parti, Bashir Khan Qureshi, se déclare prêt pour le martyre en ouvrant son discours par deux

1 Mariam Abou Zahab, « Le Sipah-e Sahaba dans le Penjab. Islamisation de la société ou conflit de classe ? », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, n° 27, 1 janvier 1999, p. 143-157.

2 Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan*, op. cit., p. 266-290.

lignes d'un poème évoquant Mansur Hallaj, mystique persan exécuté au 10^e siècle pour ses croyances¹ :

عرصو ٿيو آهي ته منصور جو آواز پراڻو ٿي ويو آهي

Il y a des années que la voix de Mansur semble lointaine

هڪ ڀيرو وري نئين سر دار و رسن کي سينگارڻ گهران ٿو

Une nouvelle fois, je veux orner l'échafaud et la corde²

Cette déclaration joue dans un registre pathétique qui n'a rien de surprenant dans le cadre d'un discours nationaliste visant à attiser l'émotion des auditeurs. Mais au-delà du caractère dramatique du martyr auquel il appelle de ses vœux (et dont il savait sans doute en partie que c'était son sort prochain), Bashir Qureshi, par cette référence à Hallaj, inscrit le combat des sindhis dans la continuation de la tradition soufie de *wahdat ul-wujud*, qui conçoit toute existence comme la partie d'une unique essence divine, et d'une tradition « insoumise » de certains soufis ouvertement en conflit avec les autorités instituées. Fidèle à la pensée de G. M. Sayed, il réaffirme l'idée du Sindh comme centre de spiritualité, qu'il contraste avec le Pendjab et le Pakistan, responsables de la diffusion du sectarisme :

Le Pakistan est né de la haine et de l'hypocrisie provoquées par une mauvaise conception de la religion. C'est pourquoi son existence a non seulement été la cause de haine et de destruction pour le monde entier, mais a aussi permis au Pendjab de monopoliser la politique économique, intérieure et étrangère du pays. C'est ainsi que l'extrémisme [*intaha pasandi*] et une mentalité terroriste [*dahshatgardi wari soch*] ont ici été encouragés, dont les victimes ne sont pas seulement le monde entier et l'humanité, mais aussi le Sindh, qui bien que comprenant différentes religions depuis des siècles, a maintenu sa tradition de tolérance [*ravadari waro ravayyo*].³

Bashir Qureshi dénonce ainsi le sectarisme qui se répand jusque dans le Sindh, la « terre des soufis » qui jusqu'ici avait su maintenir sa « tradition de tolérance ». Il prend l'exemple des mariages forcés de jeunes sindhies hindoues avec des musulmans : l'affaire Rinkle Kumari, jeune hindoue disparue à Mirpur Mathelo le mois précédent, défraye alors la chronique. La famille de la jeune fille accuse un homme musulman, Naveed Shah, de l'avoir enlevée, emmenée dans le mausolée de Bharchundi Sharif, puis épousée après l'avoir forcée

1 Mansur Hallaj (c. 857-922) fut pendu pour avoir notamment déclaré « *ana'l haqq* », « je suis la Vérité », pour exprimer son expérience de l'union divine, tout en reprenant un thème couramment utilisé par les soufis : l'idée que l'aboutissement de la quête spirituelle conduit le mystique à découvrir en lui-même, en son cœur, ce qu'il cherchait. Sur Hallaj, voir notamment Louis Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010.

2 Il s'agit d'une traduction sindhie d'un couplet du poète persan Hakim Saïd Kashani Mansur Sani (ou « Mansur le second »), assassiné en 1071.

3 Discours en sindhi et ourdou de Bashir Khan Qureshi, leader de Jiye Sindh Qaumi Mahaz, Karachi, 23 mars 2012.

à se convertir à l'islam avec l'aide d'un *sajjada nashin*, Mian Abdul Haq (aussi appelé Mian Mitho), qui est alors aussi le député de la région à l'Assemblée nationale, siégeant dans les rangs de la majorité parlementaire du Pakistan Peoples Party. Pour Mian Abdul Haq et les *pir* de Bharchundi, Rinkle Kumari a émis le souhait de se convertir pour se marier, comme elle l'a confirmé le lendemain dans sa déclaration devant un tribunal, déclaration que la communauté hindoue n'a pas jugée avoir été faite hors de toute pression, puisque des hommes armés aux ordres des *pir* de Bharchundi entouraient le tribunal. L'affaire est remontée jusqu'à la Cour suprême, où Rinkle Kumari fait des déclarations contradictoires, après quoi elle aurait été libérée pour rejoindre son mari. Sa famille comme les militants des droits de l'homme estiment que la cour n'a pas enquêté sur le caractère forcé ou non de cette conversion, et que le choix qu'elle a laissé à Rinkle Kumari (vivre avec ses parents ou avec son mari) n'a pas pu être fait en l'absence de pressions.¹ Les partis politiques nationalistes sont parmi les seuls à avoir ouvertement soutenu la famille de Rinkle Kumari et la communauté hindoue (voir illustration 3). Celle-ci sollicite d'ailleurs au début de l'affaire un leader local du Jiye Sindh Qaumi Mahaz pour intervenir comme médiateur (cette médiation n'a au final pas lieu). Le 12 mars 2012, alors que le cas de Rinkle Kumari passe devant la haute cour du Sindh à Karachi, la faction d'Abdul Wahid Areesar de JSQM organise une manifestation au Press club de Hyderabad pour exiger la protection des minorités religieuses.² Les militants du Jiye Sindh Tehrik (parti de Safdar Sarki, inactif depuis 2013) organisent le même jour une manifestation à Mirpur Mathelo pour demander que Rinkle Kumari puisse retourner auprès de sa famille.³ Le sort et la localisation de Rinkle Kumari ne sont pas clairs depuis son audience à la Cour suprême en mai 2012, mais cet événement et le climat dont il est symptomatique ont provoqué l'émigration vers l'Inde d'un certain nombre de familles hindoues du Sindh depuis 2012 (certains parlent de la plus importante émigration depuis 1948), avec le soutien d'organisations sindhies en Inde proches de la droite hindoue.

Un autre événement sectaire a provoqué la mobilisation des partis nationalistes l'année suivante : le 8 octobre 2013, dans la ville de Pangrio (sud du Sindh, district de Badin), le corps d'un homme hindou de basse caste tué dans un accident de voiture et enterré la veille est exhumé par une foule de musulmans en colère.⁴ Arguant que le cimetière serait réservé aux musulmans et qu'enterrer hindous et musulmans ensemble serait contraire à la

1 Marvi Sirmed, « Rinkle Kumari: A test case for Jinnah's Pakistan », *The Friday Times*, vol. 24, n° 15, 25 mai 2012, 25/05/2012 p.

2 « JSQM demands protection of minorities », *The Regional Times of Sindh*, 12/03/2012 p.

3 « JST demands recovery of Rinkal Kumari », *The Regional Times of Sindh*, 12/03/2012 p.



Illustration 3: Manifestation pour un juste traitement de l'affaire Rinkle Kumari.

On aperçoit les drapeaux de plusieurs partis nationalistes, et un poster à l'effigie de Shafi Burfat, le leader du JSMM. Karachi, Press Club, 24 février 2013. Source : profil Facebook de militant.

charia, plusieurs personnes avaient menacé la famille du défunt, Bhuro Bhil, avant même l'enterrement, qui avait toutefois pu avoir lieu avec le soutien de notables locaux. Après avoir été laissé en plein air à l'extérieur du cimetière, le corps de Bhuro Bhil est finalement récupéré par sa famille, qui l'enterre ensuite sur un terrain donné par un propriétaire terrien dans le but de créer un cimetière pour les hindous. Cet événement voit se rejoindre plusieurs dynamiques touchant aux conflits de castes – certains musulmans de basses castes n'ont pas non plus le droit d'être enterrés dans les cimetières réservés aux hautes castes – et aux rapports fonciers – d'après le *Herald*, qui a publié l'article le plus approfondi sur l'événement,¹ les gens qui s'opposaient initialement à l'enterrement de Bhuro Bhil, avant que les leaders religieux locaux viennent attiser les flammes, faisaient partie d'une mafia foncière (*land grabbers*) qui occupe une partie du terrain du cimetière (comme cela arrive souvent au Pakistan).

4 Contrairement à la norme brahmanique de l'incinération, que suivent les hautes castes hindoues du Sindh, les basses castes du sud et sud-est du Sindh enterrent leurs morts, généralement dans le même cimetière que les musulmans. Ce cimetière est souvent construit autour du mausolée d'un saint soufi local, vénéré par les musulmans comme par les hindous. Ici, il s'agit du cimetière nommé d'après le saint local Haji Faqeer : « Haji Faqeer Auliya Qabristan ».

1 Maqbool Ahmed, « Herald Exclusive: Grave concerns », *The Herald*, 6 mars 2014, 06/03/2014 p.

Cet article du *Herald* a le mérite de replacer l'événement dans des dynamiques structurelles plus larges, mais il délaisse par là même la dimension sectaire, pourtant amplement couverte par les journaux en sindhi, qui nomment directement les groupes créant l'agitation locale. Or, le retentissement médiatique donné à l'affaire reprend une rhétorique opposant hindous et musulmans, et c'est sur ce point que les partis nationalistes, tout comme de nombreuses ONG et organisations militantes (*advocacy organizations*), se positionnent publiquement en s'opposant à l'extrémisme et en affirmant l'unité des Sindhis, qu'ils soient hindous ou musulmans. Quelques jours après la profanation circule sur les réseaux sociaux une photo de la nouvelle tombe de Bhuro Bhil, sur laquelle est planté le drapeau de Jiye Sindh, avec le commentaire : « *Bhuro Bheel be hik Sindhi.....!!!* », « Bhuro Bheel est aussi un Sindhi ». Puis une « longue marche » est organisée sur trois jours entre Mirpur Khas et Hyderabad : lors du meeting du point de départ, Niaz Kalani (qui était un temps à la tête du JSQM) se rend sur les lieux accompagné d'une vingtaine de partisans. Aux slogans des groupes organisateurs de la manifestation comme le Bheel Intellectual Forum – « *mulk mein intaha pasandi khe khatam kayo vanji* », « que l'on mette fin à l'extrémisme dans le pays » – viennent se joindre les drapeaux de Jiye Sindh, tandis que Niaz Kalani multiplie les déclarations auprès de chaînes télévisées.

L'événement devient ainsi, dans le débat public, le symptôme du sectarisme qui érode progressivement la « culture soufie » du Sindh. Ainsi, le parti Jiye Sindh Mahaz mené par Riaz Chandio organise le 23 novembre 2013, à l'occasion du quarantième jour de deuil (*chehlam*), une conférence inter-religieuse (Sindh Inter Faith Conference) pour l'unité (*yakjati*) des Sindhis, à Hyderabad, dans une salle – le Besant Hall – nommée d'après Annie Besant, présidente de 1891 à 1933 de la Société théosophique qui a tant influencé des penseurs comme Jethmal Parsram ou G. M. Sayed. Ce lien est d'ailleurs bien compris par Riaz Chandio :

[L'État] conspira et attaqua la manière d'être [*mat*] soufie du Sindh et sa pensée humaniste [*insaan dost fikr*], à Pangrio, une ville qui était comme un berceau de paix, où Bhuro Bhil était acteur [*stage ke fankaar the*] et utilisait son art pour reconforter le cœur des gens.

Et ayant créé une atmosphère de peur, [l'État] déclara la guerre contre la culture et la civilisation du Sindh puis le monde entier fut témoin. [...]

Et l'esprit national du Sindh [*qaumi fikri ruh*] fut contraint à la terreur. Mais le Sindh n'était pas soumis et les disciples [*pairokaaron*] de G. M. Sayed et ceux loyaux [*halaalion*] au Sindh, les journalistes, penseurs, écrivains, poètes, et artistes, non seulement protestèrent mais tous se tournèrent vers Pangrio et le Sindh entier rendit hommage à Bhuto Bhil sur sa tombe et déclara que Bhuro Bhil était un véritable fils et héritier de

cette terre [*dharti*]. Cette terre est sa patrie [*matar bhumī*]. Il était fait de ce sol [*mitti*]. Et c'est en ce sol qu'il doit être enterré. Et les gens consciencieux du Sindh déclarèrent : nous sommes tous des Bhils, nous sommes tous des Kohlis, nous sommes tous des Menghwar, mais avant tout, nous sommes Sindhis, et le Sindh offrit une réponse collective de tolérance à l'attaque menée par l'État.¹

Nous pourrions multiplier les exemples de tels discours, qui résument de façon exemplaire l'utilisation faite par les nationalistes du soufisme comme marqueur identitaire du Sindh (ce discours se traduit aussi dans les représentations visuelles, comme sur l'illustration 4). Les partis nationalistes se placent donc comme les défenseurs de l'essence soufie du Sindh face à la montée d'un islam rigoriste et du sectarisme, qui selon eux se diffusent avec le soutien de l'État du Pakistan. Mais les deux événements que nous avons relatés – l'enlèvement de Rinkle Kumari et l'exhumation du corps de Bhuro Bhil – font ressortir une image plus complexe. Dans les deux cas, les musulmans ayant une attitude sectaire sont menés par des guides spirituels locaux tirant leur autorité religieuse de la tradition soufie. Pour Rinkle Kumari, ce sont les *pir* de Bharchundi Sharif, important sanctuaire *qadiri* du district de Ghotki, qui sont au premier plan, et notamment Mian Mitho. L'implication des *pir* et fidèles de Bharchundi dans des mouvements (qui peuvent être violents) pour la défense et la promotion de l'islam n'a rien de nouveau,² et leurs noms continuent d'apparaître dans diverses affaires d'enlèvements et de conversions de jeunes filles hindoues.³ Avant d'étudier à Deoband puis de s'impliquer dans la cause pan-islamique, Maulana Obaidullah Sindhi (1872-1944) s'est par exemple formé auprès de Hafiz Muhammad Siddique de Bharchundi. Ce sont également des fidèles de Bharchundi qui sont supposés avoir tué Bhagat Kanwar Ram, prêcheur et chanteur hindou, en 1939. De manière générale, de nombreux nationalistes sindhis et de membres de la petite classe moyenne éduquée, lorsque j'évoque Bharchundi, expriment un vif mépris : « Ce sont des fondamentalistes », me dit Khadim Hussain Soomro, dirigeant du Sindh Sufi Insititute, organisation se voulant l'héritière du Bazm-i Sufia-i Sindh de G. M. Sayed. « Ce ne sont pas des soufis, ce sont des groupes d'intérêts [*yeh sufi nahin, yeh jamaatein hain*] »,⁴ m'explique aussi un ami qui est l'un de mes principaux informateurs, aujourd'hui enseignant à l'Université du Sindh.

1 Discours en ourdou de Riaz Chandio, leader du parti nationaliste Jiye Sindh Mahaz, à l'occasion de la « Sindh Inter Faith Conference & Chehlum of Amar Bhooro Bheel », 23 novembre 2013, Besant Hall, Hyderabad.

2 Sarah Ansari décrit tout un réseau de mausolées affiliés à la *qadiriyya rashdiyya* et à la *naqshbandiyya* qui deviennent dans les dernières décennies du 19^e siècle des avants-postes de l'école de Deoband. Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, op. cit., p. 77-83.

3 Ainsi, le 6 juin 2015, le journal *Sindh Express* publie un article rapportant le témoignage d'une jeune femme hindoue qui dit avoir été enlevée, emmenée à la dargah de Bharchundi Sharif, convertie sous pression, enfermée et violée durant 20 jours. « Aghwa kayo vyo, Bharchundi piran mazhab mataain lae dhamkayo », *Sindh Express*, 06/06/2015 p.



Illustration 4: Manifestation du JSQM dans la région de Hyderabad, 28 février 2013.

Le slogan central de la banderolle est le suivant : « Le Sindh accueille toutes les religions du monde, et le Sindh est comme une mère pour les religions et les sectes. » Le texte est encadré de colombes, avec, à gauche, une image du mausolée de Shah Abdul Latif, et à droite, du portrait de G. M. Sayed.

Source : profil Facebook de militant.

Dans le cas de l'exhumation de Bhuro Bhil, c'est Pir Ayub Jan Sarhandi, un *pir naqshbandi mujaddidi* membre du mouvement barelvi Ahl-i Sunnat wa'l Jamaat, qui est à l'origine de discours enflammant les tensions dans le village de Pangrio. Au cours des années 2000, son nom revient dans un grand nombre d'affaires de conversions – en avril 2008, il convertit par exemple d'un coup 270 hommes et femmes bhils à l'islam,¹ et il se vante plus généralement d'avoir converti 10 000 hindous au cours de sa vie – et d'enlèvements de jeunes filles hindoues, selon un *modus operandi* tout à fait similaire à celui employé pour Rinkle Kumari.² Pir Ayub Jan Sarhandi est farouchement opposé aux nationalistes sindhis, qu'il accuse d'être des « agents indiens ». Il dénonce de manière plus générale la pensée de G. M. Sayed comme une menace pour le Sindh, comme dans ce discours prononcé lors de l'urs de Pir Sayed Mahbub Ali Shah à Havelian (Khyber-Pakhtunkhwa) :

4 Le terme *jamaat* signifie littéralement parti ou groupe. Nous le traduisons ici par « groupe d'intérêt » pour véhiculer la connotation péjorative voulue par la personne prononçant ces mots : ce n'est qu'un groupe qui sert ses propres intérêts.

1 « MIRPURKHAS: More than 270 embrace Islam », *Dawn*, 29/04/2008 p.

2 Mariana Baabar, « Sindh's Stolen Brides », *Outlook India*, 23 janvier 2006, 23/01/2006 p. ; Salam Dharejo, « Minority Report », *Newsline*, 5 avril 2009, 05/04/2009 p.

Dans le Sindh, il y a deux idéologies. La première est celle de G. M. Sayed, qui est pleine de violence [*mar-dhar*], de haine [*nafrat*], d'athéisme [*ilhad*], d'associationnisme [*shirk*], et d'innovation [*bidat*]. La seconde est celle des *khwaja-e khawajagan* [saints fondateurs de la *tariqa naqshbadiyya*] et du saint Shah Muhammad alias Ibrahim Jan Farooqi Sarhandi [*qayum-e jahan, hazrat shah muhammad urf ibrahim jan faruqi sarhandi*].¹

Le contraste entre les discours des nationalistes sindhis et les déclarations de *pir barelvi* comme Pir Ayub Jan Sarhandi fait ainsi ressortir la « nature contestée du soufisme », ² qui se trouve bien au cœur de la « lutte des représentations ». D'un côté, les nationalistes invoquent un soufisme défectueux de son caractère islamique et de ses pratiques rituelles pour promouvoir l'idée d'une essence culturelle du Sindh assurant la communion de groupes religieux variés au sein de l'entité unique qu'est la nation sindhie. Il ne faudrait toutefois pas en déduire naïvement que les nationalistes sont exempts de tout préjugé. Lors des enquêtes de terrain, l'évocation des hindous sindhis avec certains militants ou sympathisants nationalistes a parfois provoqué une moue, voire du dégoût. Les militants mieux formés et très conscients de l'importance de ce discours d'unité ne commettent pas ce genre d'erreur, et se plaisent à répéter que dans les sanctuaires soufis du Sindh, « nul ne peut distinguer les hindous des musulmans ». Mais ils ne font pas montre d'une connaissance profonde de la vie des Sindhis hindous, avec qui ils interagissent finalement peu. Il faut donc voir ce discours pour ce qu'il est : un discours performatif, qui affirme l'unité des Sindhis hindous et musulmans pour créer cette unité et pour permettre l'identification entre « vrais Sindhis » partageant cette même vision. De l'autre côté, les *pir barelvi* impliqués dans les événements que nous avons mentionnés fondent leur autorité spirituelle sur un soufisme au caractère islamique affirmé et s'inscrivent dans une longue tradition d'engagement politique, transformée depuis plusieurs décennies par la montée des conflits sectaires.³ Nous nous tournons à présent vers les fondements de cette conception du soufisme, en examinant un exemple de contestation érudite de la pensée de G. M. Sayed et du « soufisme ethnicisé.

1 Discours en ourdou de Pir Ayub Jan Sarhandi, à l'occasion du 65e *urs* de Pir Sayed Mahbub Ali Shah, Havelian (Khyber-Pakhtunkhwa), juin 2012. Le discours est visible en ligne: <http://www.youtube.com/watch?v=Rv-hBsfNtvw>.

2 Farzana Shaikh, « Will Sufi Islam Save Pakistan? », dans Shahzad Bashir et Robert Crews (dir.), *Under the Drones: Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, p. 188.

3 Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan*, op. cit.

b. Contester le « soufisme ethnicisé »

Alors que pour certains, rappeler l'essence soufie du Sindh vise à préserver une culture pacifique ancestrale, ce discours qui promeut un « soufisme ethnicisé » n'est pour d'autres qu'une manière d'imposer une nouvelle vision du religieux. Le soufisme en tant que tel – c'est-à-dire, en tant que « signifiant vide »¹ – n'est rejeté par personne ; ce sont les pratiques qui y sont associées et certaines de ses définitions qui font l'objet de condamnation. Pour être mobilisée efficacement comme marqueur identitaire, la référence au soufisme dans le Sindh s'appuie sur le caractère polysémique du terme, permettant à chacun de projeter sa propre conception dans un signifiant vide. À bien des égards, le succès du soufisme comme symbole du Sindh repose sur une définition non polémique et consensuelle du soufisme comme quête quiétiste de l'union divine et comme culture populaire pacifique et inclusive.

Mais si le soufisme en tant que tel n'est pas condamné, il existe bien des débats quant à son sens et à sa relation à la société sindhie. La pensée de G. M. Sayed est notamment critiquée par des partis religieux et des *ulama*. La publication de l'ouvrage *Jiyen ditho aa mun*, en 1967, suscite un certain émoi. Des réactions agressives sont exprimées et des *fatawa* prononcées à l'encontre de G. M. Sayed² car celui-ci, dans ce livre, s'en prend non seulement aux fondements du Pakistan mais aussi à l'un des piliers du dogme musulman : la croyance dans la finalité de la prophétie (*khatam-i nabuwwat*) de Muhammad. L'une des critiques les plus élaborées formulées contre G. M. Sayed vient de Maulana Muhammad Musa Bhutto, un *alim* appartenant à l'ordre soufi (*tariqa*) de la *naqshbandiyya mujaddidiyya*³ et proche du parti religieux Jamaat-i Islami. Son principal objectif est de rétablir « certaines vérités » quant aux méprises ou idées fausses (*ghalatfahmiyan*) à propos de l'islam qui se sont répandues parmi la jeunesse sindhie notamment à cause de G. M. Sayed. Musa Bhutto

1 Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 1996, p. 36-46.

2 Bien que je ne sois pas parvenu à trouver des documents écrits à propos des *fatawa* contre G. M. Sayed, cela m'a été rapporté et confirmé par plusieurs personnes lors de mes voyages de terrain.

3 L'un des quatre grands ordres soufis, la *tariqa naqshbandiyya* s'est formalisée en Asie centrale au 12^e siècle, mais doit son nom à Bahauddin Naqshband Bukhari (1318-1389). Les naqshbandis mettent en avant le caractère sunnite de leur ordre, en faisant (pour la plupart) remonter leur filiation spirituelle au prophète à travers le premier calife Abu Bakr, et non à travers Ali. L'ordre, très important en Asie du Sud, a notamment été réformé au 17^e siècle par le juriste et théologien Shaikh Ahmad Sarhandi (1564-1624), qui est appelé *mujaddid*, ou rénovateur de la foi, pour cette raison. On parle donc de *tariqa naqshbandiyya mujaddidiyya* pour désigner ces ordres. Dans le sud du Sindh, la branche de cet ordre (appelée *naqshbandiyya mujaddidiyya khaliliyya*), dont font partie Pir Ayub Jan Sarandhi et Musa Bhutto, s'inscrit dans la lignée du saint Shah Muhammad alias Ibrahim Jaan Farooqi Sarhandi, dont le mausolée se situe à Samaro (district d'Umarkot).

fait pour cela une analyse des textes de G. M. Sayed, qui mêle analyse religieuse et vision politique et propose parfois aussi d'étudier la personnalité du leader sindhi.

En 1990, Musa Bhutto publie une réponse directe à G. M. Sayed, intitulée *Islam par etrazat ka ilmi jaezah* (Examen érudit des objections faites à propos de l'islam).¹ Après avoir résumé la pensée de G. M. Sayed, l'auteur se penche sur plusieurs philosophes et personnalités (comme Toynbee, Gandhi, ou M. N. Roy), puis examine le concept de *wahdat ul-wujud* ainsi que la vie de grands soufis, tels que Bayazid Bistami et Junaid Baghdadi. Musa Bhutto critique fermement la conception du soufisme mise en avant par G. M. Sayed. Selon lui, ce dernier défendrait l'idée que Dieu ne serait qu'une création humaine n'ayant aucune réalité véritable et que les prophètes, loin de transmettre un message divin révélé, ne seraient que des sages de leur époque.² Par conséquent, les enseignements des prophètes ne seraient pas éternels ni complets, mais de simples expériences humaines, sur la base desquelles de nouvelles religions peuvent être fondées en cohérence avec les expériences de leur temps. Maulana Musa Bhutto accuse donc G. M. Sayed d'instrumentaliser le message des saints soufis pour établir une nouvelle religion dans laquelle l'être humain serait vénéré.

Ainsi, alors que G. M. Sayed écrit qu'un « soufi n'a pas nécessairement à être l'adepte d'une théologie particulière », ³ Musa Bhutto réinscrit le soufisme dans la tradition islamique. Il s'emploie à justifier les rituels que G. M. Sayed rejette : l'importance en islam de l'interdiction de manger du porc et du rituel de circumambulation autour de la Kaaba à la Mecque ne peuvent être ignorés sous prétexte que ce sont des pratiques pré-islamiques. En se référant au réformateur *naqshbandi* Shaikh Ahmad Sirhindi (1564-1624), Musa Bhutto insiste sur la nécessité pour le soufisme de rester dans le cadre de la charia, qualifiant de non-islamique toute forme de mysticisme qui écarte le croyant de la charia. Il récuse toute ressemblance entre la conception de *wahdat ul-wujud* et la philosophie védantique, qui selon lui permet à toute chose d'être un objet de vénération et autorise donc le polythéisme. Musa Bhutto estime que le concept de *wahdat ul-wujud* a été détourné pour justifier la vénération de nouvelles idoles au nom de l'islam.

Musa Bhutto fait preuve de respect à l'égard de G. M. Sayed. Il reconnaît la qualité de ses livres sur le passé du Sindh, mais reste perplexe quant à sa vision non-orthodoxe de

1 Muhammad Musa Bhutto, *Islam par etrazat ka ilmi jaezah*. G. M. Sayed ki kitab « Jaisa main ne dekha » ka tanqeedi matalaa, 2^e éd., Hyderabad, Sindh National Academy Trust, 2002.

2 Entretien avec Muhammad Musa Bhutto, Hyderabad, Novembre 2011.

3 G. M. Sayed, *Religion & Reality*, op. cit., p. 4.

l'islam. Il écrit ainsi : « Dans son analyse et explication de la religion, soit G. M. Sayed est complètement victime de conceptions fausses, soit il souhaite consciemment porter un coup à l'islam avec de mauvaises interprétations. »¹ Dans une lettre adressée à G. M. Sayed en 1989, Musa Bhutto se demande quelles peuvent être les causes des opinions persistantes du leader sindhi et suggère quelques raisons.² Il pense d'abord à la personnalité émotive de G. M. Sayed, qui l'aurait rendu incapable de maîtriser ses sentiments, contrairement aux autres politiciens aguerris. Il accuse également l'association de G. M. Sayed avec la Société théosophique, qui l'aurait poussé à considérer toutes les religions sur un pied d'égalité. Les écrits de Musa Bhutto illustrent donc que tous ne voient pas le soufisme comme l'un des piliers de l'identité sindhie, mais plutôt comme un héritage propre à la tradition islamique.

Les conservateurs religieux ne sont pas les seuls à critiquer la manière dont le soufisme est pensé comme un marqueur identitaire dans le Sindh. Certains, à la gauche de l'échiquier politique, formulent une critique progressiste qui récuse l'idée que la libération du Sindh aura lieu par une obéissance aux enseignements des soufis. Pour le philosophe Mujtaba Rashdi (1938-2011), qui s'est pourtant lui-même engagé aux côtés de G. M. Sayed dès le début des années 1970, le soufisme n'est pas un programme politique.³ Le soufisme ne fournit pas les outils et les armes nécessaires pour combattre l'impérialisme, et c'est la raison pour laquelle le Sindh est soumis. Loin d'être un attribut salvateur, l'attachement du Sindh pour le soufisme est au contraire une erreur historique. Dans la même ligne, d'autres avancent, comme l'un de mes principaux informateurs lors de mes voyages de terrain, que la promotion actuelle du soufisme par les médias pakistanais, notamment sous la forme de chansons et de poésie,⁴ sert à dépolitiser les gens afin qu'ils ne se mobilisent pas pour réclamer leurs droits ou contre l'injustice dont ils sont victimes.

1 Muhammad Musa Bhutto, *Islam par etrazat ka ilmi jaezah. G. M. Sayed ki kitab « Jaisa main ne dekha » ka tanqeedi matalaa*, op. cit., p. 58.

2 Muhammad Musa Bhutto, *Paiyaam-e muhabbat. Muhamad Musa Bhutto ke ilmi aur dawati khutoot ka majmua*, traduit par Ashfaq Ahmad BHUTTO, Hyderabad, Sindh National Academy Trust, p. 26-28.

3 Entretien avec Mujtaba Rashdi, Pir Jo Goth, 21 March 2011.

4 Pensons par exemple à la mode du « rock soufi ». Née au début des années 1990 avec le groupe Junoon, elle se poursuit aujourd'hui avec, par exemple, l'émission de télévision Coke Studio. Cette émission musicale, qui a débuté en 2008, invite des artistes « traditionnels » (qu'ils soient des *faqir* sindhis ou pendjabis habitués des mausolées, ou des chanteurs à renommée internationale, comme Abida Parveen) à jouer aux côtés d'un groupe résident rassemblant des instruments occidentaux (basse et guitare amplifiées, batterie, etc.). Cette émission connaît un tel succès que Coca Cola, qui la finance, a lancé des émissions similaires en Inde et au Moyen-Orient. Sur Coke Studio Pakistan, voir par exemple Karen A. Collier, « A Case Study on Corporate Peace: The Coca-Cola Company: Coke Studio Pakistan », *Business, Peace and Sustainable Development*, vol. 2014, n° 2, 1 janvier 2014, p. 75-94.

L'association du soufisme avec le Sindh est ainsi contestée et source de débats. Mais ces débats sont aussi symptomatiques de la généralisation du discours identitaire de G. M. Sayed. Avec les écrits de Musa Bhutto, nous avons donné un exemple de l'opposition venant de la droite conservatrice et religieuse. Ce sujet mériterait une étude plus approfondie pour étudier de près la diffusion du soufisme comme symbole du Sindh et la dépolitisation qui l'accompagne. En effet, alors que le discours de G. M. Sayed comporte dans les années 1960 une forte dimension subversive, car il affirme une identité ethnique et religieuse en porte-à-faux avec celle que l'État pakistanais entend imposer, la représentation du Sindh comme terre soufie dans les médias n'apparaît aujourd'hui comme rien d'autre qu'un lieu commun tout à fait accepté. L'emploi du soufisme par G. M. Sayed n'est ni un hasard anodin ni une simple instrumentalisation. Non seulement G. M. Sayed s'inscrit, comme nous l'avons souligné, dans une tradition discursive passant par les écrits coloniaux et la Société théosophique, mais il est lui-même, en tant que *sayed* et *sajjada nashin*, un représentant de la tradition soufie du Sindh, ce qui constitue un des fondements de son autorité.

III. L'autorité charismatique et le double legs de G. M. Sayed

C'est en politique que G. M. Sayed accomplit la vocation de leadership à laquelle sa naissance le destine. Sa carrière politique n'aurait nullement été la même sans deux éléments piliers de son autorité : le charisme spirituel dont il hérite et le réseau de *sayed* au sein duquel il se trouve. La place que G. M. Sayed accorde au soufisme en tant que trait de l'identité sindhie est donc intimement liée à son propre parcours. Tout en élaborant sa pensée nationaliste et son rapport à la spiritualité, il se construit aussi une figure charismatique qui lui gagne un groupe de partisans-disciples et confère une grande portée à ses dires et à ses actions. Il laisse à sa mort un double legs que se partagent ses héritiers filiaux et les militants politiques se revendiquant de sa pensée et de sa personne.

a. *La dialectique du charisme, entre héritage et construction*

La naissance de G. M. Sayed l'appelle à un destin hors du commun. Né le 17 janvier 1904 à Sann, sur la rive ouest de l'Indus, il est le 14^e *sajjada nashin* du mausolée du saint local Shah Hyder Sanai (ou de son nom complet Sayed Hyder Shah Sanai Kazmi). Descendant du prophète Muhammad à travers Ali, Hussain, et le septième imam chiite Musa al-Kazim, Shah Hyder Sanai (mort en 1530) est le *khalifa* de Makhdum Bilawal (mort en

1523), un soufi sohrawardi basé à Baghban et aux côtés de qui il s'oppose au *Mahdi* de Jaunpur et combat l'invasion du Sindh par Shah Beg Arghun, l'empereur de la dynastie Arghun délogée de Kandahar.¹ G. M. Sayed appartient à la branche de *sayed* de Matiari (l'autre lignée dans le Sindh étant celle des *sayed* Lakiari), dont l'ancêtre commun est un autre Sayed Hyder Shah, appelé Herati pour indiquer son origine : la ville de Herat, aujourd'hui en Afghanistan. Après avoir combattu aux côtés de Tamerlan lors des campagnes indiennes, Sayed Hyder Shah Herati arrive à Multan à la toute fin du 14^e siècle, puis s'installe à Hala, dans le Sindh central, où il épouse la fille d'un chef de tribu local, Shah Muhammad Halo.² G. M. Sayed grandit avec le poids de cet héritage, qui le place dans une histoire religieuse – en tant que descendant du prophète et héritier de la lignée spirituelle de Shah Hyder Sanai – et une histoire de combat politique – notamment celui de Shah Hyder Sanai contre l'invasion des Arghuns. Sa généalogie lui fournit ainsi un ensemble d'éléments historiques que G. M. Sayed inclut par la suite dans son récit du Sindh. Elle fait aussi de lui un cousin de la figure dont il fait le poète national du Sindh, Shah Abdul Latif Bhitai. G. M. Sayed grandit couvé par les femmes de la maisonnée : il est seul héritier – son unique frère décède en 1906 – et orphelin – son père est assassiné en 1905, probablement par son cousin Sattabo Shah. L'ensemble des possessions dont il hérite à la mort de son père est placé sous tutelle par les Britanniques, qui s'occupent de leur gestion, et le jeune *sayed* reçoit principalement une éducation dispensée à domicile par des précepteurs. Dès son jeune âge, G. M. Sayed est donc doté d'une fortune matérielle et d'une place privilégiée au sein de la société sindhie en tant que *sayed*, et au sein des *sayed* en tant que descendant d'un saint respecté.

La généalogie de G. M. Sayed lui confère d'emblée un important charisme. D'abord, en tant que *sayed*, ou descendant supposé du prophète faisant partie de l'*ashrafiyya* et jouissant d'un statut social élevé.³ Ce statut social s'appuie sur la croyance, particulièrement importante chez les chiites, d'une essence divine attribuée à Muhammad. Comme l'écrit Lukas Werth, à partir de son terrain dans le nord du Pendjab : « dans la conscience locale des gens, les Sayyids sont associés à la sainteté », en raison de « leur participation au

1 Michel Boivin, *Historical Dictionary of the Sufi Culture of Sindh in Pakistan and India*, op. cit., p. 206.

2 Voir en annexes l'arbre généalogique de G. M. Sayed. Pour avoir une meilleure image de ce dont il hérite, il faudrait le compléter d'un arbre retraçant sa filiation spirituelle.

3 Imtiaz Ahmad, « The Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim Social Structure in India », *Indian Economic & Social History Review*, vol. 3, n° 3, 1 juillet 1966, p. 268-278 ; Imtiaz Ahmad (dir.), *Caste and Social Stratification Among the Muslims*, Delhi, Inde, Manohar Book Service, 1973.

caractère sacré de Muhammad, et donc de Dieu. »¹ Le fait d'appartenir à la famille du prophète (*ahl-i bait*) donne aux *sayed* un caractère divin : ils partagent la lumière dont est fait Muhammad (*nur-i muhammadi*). Cette propriété dont ils héritent légitime leur autorité temporelle. En plus de cette essence divine, G. M. Sayed hérite aussi du charisme (*baraka*) du saint dont il est le représentant vivant, Sayed Hyder Shah Sanai. Tandis que les *sayed* sont profondément respectés et que leur caractère divin peut être rapproché de la pureté rituelle qui caractérise les castes supérieures hindoues, les *sajjada nashin*, dans le Sindh et de manière plus générale dans le sous-continent indien, font l'objet d'une intense dévotion. Cette dévotion s'inscrit dans la religiosité musulmane d'Asie du Sud, dans laquelle les mausolées de saints constituent souvent le pôle central. Les *sajjada nashin* sont parfois les descendants directs du saint dont ils gèrent le mausolée. Mais pas toujours : ce sont aussi parfois, à l'origine, des *mujawar* (en charge de la gestion et de l'entretien des mausolées) et/ou les *khalifa* du saint (disciple désigné comme successeur, qui a souvent l'autorisation, ou *ijazat*, d'initier d'autres disciples), qui finissent, avec l'institutionnalisation du culte du saint, par hériter de sa *baraka*.² Si bien qu'ils acquièrent eux-mêmes le rôle d'intercesseur que jouait le saint de son vivant, et ce quelle que soit la sincérité de leur propre piété. Ainsi, la dévotion accordée aux *sajjada nashin*, dans le Pakistan contemporain, est bien souvent dissociée de leur engagement dans la voie soufie. Une fois le titre devenu héréditaire, leurs familles perçoivent les dons de leurs disciples et ont souvent accumulé de vastes fortunes au cours du temps, comprenant aussi des terres offertes par les différents pouvoirs politiques. Ce cumul donne naissance à de puissantes figures, comme Pir Pagaro que nous avons évoqué plus haut (notons ici que le terme *pir*, qui désigne en principe, comme le mot arabe *shaykh*, le guide spirituel, a subi un glissement de sens et désigne très souvent de manière interchangeable, dans l'usage courant fait au Pakistan comme dans les écrits de chercheurs, des héritiers de lignées spirituelles dont le lien avec leurs « disciples » est plus de l'ordre de la dévotion que de l'initiation).

G. M. Sayed embrasse cet héritage – charisme, statut social et possessions matérielles – en acceptant le rôle de premier plan qu'il est amené à jouer dans l'espace public du Sindh. Pour cela, il construit activement sa propre figure charismatique et s'appuie sur cet héritage pour alimenter sa vision du monde et du Sindh. Ainsi, sa propre conception de la politique

1 Lukas Werth, « “The Saint Who Disappeared”: Saints of the wilderness in Pakistani village shrines », dans Pnina Werbner et Helene Basu (dir.), *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, London, Routledge, 1998, p. 80.

2 Sur la notion de *baraka*, dans un tout autre contexte culturel, lire Raymond Jamous, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

est marquée par l'histoire spirituelle dont il est porteur. A la toute fin de sa vie, il n'hésite pas à se décrire comme « un homme pour qui la politique est un moyen d'évolution spirituelle. »¹ Oskar Verkaaik note aussi que « dans son comportement personnel, il continuait de se comporter comme un *syed*, portant des vêtements blancs pour exprimer sa pureté et son détachement des affaires du monde. Jusqu'à la fin de sa vie, les paysans travaillant sur ses terres touchaient ses pieds pour lui demander des faveurs » (précisons que cet acte n'est pas un acte de dévotion, mais de respect et de soumission, accordé aux puissants et aux personnes âgées).² G. M. Sayed construit aussi sa figure de chef charismatique auprès des militants par des histoires et des annonces prophétiques. Dans un discours de février 1972 fait à Hyderabad devant des étudiants, il relate, après avoir rappelé ses débuts en politique 52 ans plus tôt, un échange de lettres avec Allama I. I. Kazi, grand intellectuel sindhi, vice-chancelier de l'Université du Sindh de 1951 à 1959 :

Une fois, j'ai demandé à Qazi sahab de venir s'installer chez moi [*muhiin je bangle mein*] et d'établir, dans la ville de Sann, sur les bords de la rivière [Indus], un ashram (khangah) pour enseigner aux jeunes du Sindh le message sus-mentionné [le « message international » du Sindh].

Lui-même, alors qu'il était en Angleterre, écrivit dans une lettre le 26 janvier 1931 : « Après avoir reçu ta lettre, j'ai eu une « étrange vision » [*ajib manzar*], dans laquelle il y avait, dans la ville sainte de Sann [*Sann sharif*], d'un côté, un endroit avec une école de la connaissance [*maktab-e hikmat*], et de l'autre, un endroit où se trouvait un centre de la religion universelle [*alamgir mazhab*].

Plus tard, il écrivit de nouveau : « Pourquoi pas ! Qu'est-ce qui est impossible à l'Omnipotent [*qadir-e mutlaq*]... Sann sharif est le centre du Sindh, si dieu le veut [*khuda ghuryo ta*], alors un jour les gens viendront à Sann de très loin faire le pèlerinage de l'Indus [*sindhu-a ji zyarat te inda*]. »³

En rapportant cette vision qu'aurait eue Allama I. I. Kazi, G. M. Sayed se place comme le véhicule du message universel du Sindh. Il légitime ainsi sa conception de la mission universelle du Sindh en s'appuyant sur l'autorité d'un personnage reconnu. Cette vision, dont on peut supposer que G. M. Sayed souhaite que les étudiants à qui il s'adresse y voient un caractère prémonitoire, justifie sa vocation : il est appelé à guider le Sindh. Ce rôle de guide n'est pas seulement celui d'un leader politique, mais ici d'un guide spirituel, puisque « la ville sainte de Sann », où se trouve le mausolée dont G. M. Sayed a la charge, serait appelée à devenir un centre de pèlerinage. Plus loin dans ce discours, G. M. Sayed va

1 G. M. Sayed, *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, Karachi, Naeen Sindh Academy, 1995, p. 34.

2 Oskar Verkaaik, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *op. cit.*, p. 82.

3 G. M. Sayed, discours d'accueil des étudiants, 7 février 1972, Hyderabad. Le texte de ce discours a par la suite été imprimé et circulé auprès des étudiants. Nous avons pu consulter une copie de cet imprimé dans l'archive familiale des petits-enfants de G. M. Sayed, à Jamshoro.

encore plus loin dans son rôle de guide spirituel, puisqu'il prescrit une *wazifa* (*wazifo* en sindhi) comme le font les *shaikh* soufis. Cette *wazifa* s'ouvre par l'invocation cherchant le refuge auprès de Dieu (*tawwuz*) suivie de l'invocation *bismillah* (au nom de Dieu), puis cite un verset (21:87) du Coran, avant de demander le soutien de Dieu aux Sindhis :

Je cherche refuge en Dieu contre le diable le lapidé. Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. Il n'y a de Dieu que Toi ! Pureté à Toi ! J'ai été vraiment du nombre des injustes. Nous sommes les gens de la fière nation sindhie. Nous devons mener un combat pour la langue sindhie, la culture sindhie, la liberté du pays sindhi et le bonheur du peuple. Que Dieu nous aide. Vive le Sindh.¹

En répétant cette *wazifa* cent fois par jour, G. M. Sayed espère « qu'en un mois, avant le 25 mars 72, si Dieu le veut, alors il fera naître les causes qui vous feront dépasser [l'obstacle, c'est-à-dire les problèmes du Sindh]. » Il affirme ensuite que c'est une *wazifa* puissante (« *uho wazifo jalaali aahe* ») si l'on respecte cinq conditions au moment de la réciter (propreté et isolation ; être libre de haine et de colère ; être loin de toute pensée violente ; réciter quotidiennement ; ne pas ressentir de peur face aux difficultés). G. M. Sayed se sent toutefois obligé de justifier une telle prescription : « de manière évidente, dans les temps modernes, l'usage de ces prescriptions [*nuskho*] semble obsolète [*daqyanusi*], rétrograde [*rujat pasand*] et superstitieux [*wahami*] », mais que même dans les pays occidentaux, les gens se tournent vers la religion quand les temps sont durs, ou ils font des gestes ou récitent des mots qui leur donnent espoir. Il donne pour exemple le signe « *V for victory* » utilisé pendant la seconde guerre mondiale. Il ajoute que certains dans l'audience doivent se dire que « Sayed en vieillissant se perd en paroles insensées [*khurafat*] » mais il leur demande de suivre son conseil « au moins pendant un mois et ensuite vous verrez ». G. M. Sayed revêt donc son vêtement de guide spirituel lors de ce discours à des étudiants, mais il réduit en même sa *wazifa* à un moyen de garder espoir durant une période difficile. Pour terminer son discours, il donne un conseil tout à fait concret, pratique, et dont on voit facilement l'utilité pour le mouvement : il recommande aux étudiants d'inscrire trois fois « *Jiye Sindh* » sur tous les murs.

Le contenu de cette *wazifa* mérite aussi commentaire. La phrase tirée du verset 87 de la sourate 21 du Coran (dite « Sourate des prophètes ») est une prière bien connue des musulmans, qui sont nombreux à la réciter lorsqu'ils sont dans une situation difficile. Ce sont les paroles du prophète Jonas (appelé dans le Coran *Zul-Nun*, ou le gros poisson), qui, dans l'obscurité du ventre du poisson qui l'a avalé, se rappelle son Créateur, à qui il a

1 G. M. Sayed, discours d'accueil des étudiants, 7 février 1972, Hyderabad.

désobéi : « Il n'y a de Dieu que Toi ! Pureté à Toi ! J'ai été vraiment du nombre des injustes. » Jonas se repend alors de s'être détourné de l'injonction de Dieu. Envoyé par Dieu pour convertir un peuple, celui-ci s'était découragé face à la résistance des gens, et avait fini par s'enfuir. Monté à bord d'un navire, Jonas est ensuite tiré au sort pour se sacrifier alors qu'un tempête menace l'embarcation. Il est jeté à la mer puis avalé par un poisson, et ce n'est que là, impuissant, qu'il invoque Dieu. Le Coran indique que Jonas ne serait jamais sorti de cette impasse sans cette prière (37 : 139-148). G. M. Sayed traverse lui aussi, en 1972, une passe difficile dans sa carrière : il est isolé du jeu parlementaire, se retrouve avec les seuls étudiants sindhis comme base populaire, et s'apprête à faire son tournant séparatiste. Il peine à transmettre avec succès le message dont il se sent porteur – le Sindh comme centre spirituel doté d'une mission universelle –, tout comme Jonas n'était initialement pas parvenu à convaincre le peuple de suivre son message. Au-delà de cette analogie, l'histoire de Jonas renvoie à la symbolique du poisson en Islam et dans le soufisme,¹ une symbolique importante que l'on retrouve dans le Sindh avec le personnage mythique Khwaja Khizr, le saint de l'Indus appelé Jhule Lal par les hindous, et auquel est dédié un sanctuaire à Rohri, sur une île fluviale du nord du Sindh.

G. M. Sayed construit son autorité charismatique dans son rapport à ses partisans-disciples, ici en reprenant la prière de Jonas. Il joue son rôle de guide spirituel en formulant une prescription destinée à obtenir l'aide de Dieu dans le combat des Sindhis. Mais une telle attitude de guide spirituel est quelque peu surprenante compte tenu de ses écrits. En effet, G. M. Sayed rejette aussi tout un pan de l'héritage spirituel qu'il reçoit à la naissance. Il condamne notamment la relation institutionnalisée de maître à disciple (*piri-muridi*), pour la soumission totale qu'elle implique. Comme nous l'avons mentionné, Oskar Verkaaik a noté que son rejet des autorités religieuses musulmanes traditionnelles – vues comme des parasites profitant de la crédulité des gens – témoigne de l'influence de la pensée réformatrice sur ses propres conceptions religieuses. Dans son ouvrage qui annonce en 1974 la nécessité de la création d'un État sindhi indépendant, il écrit ainsi que, dans le Sindhudesh, « les institutions du *pir* [*Pirdom*] et du chef de tribu [*tribal headmanship*] seront abolies par la loi. »²

1 Pour une brève analyse, voir par exemple : Asma Mermer et Umeyye Yazicioglu, « An Insight Into the Prayer of Jonah (p) in the Qur'an | », *The Journal of Scriptural Reasoning*, vol. 3, n° 1, juin 2003.

2 G. M. Sayed, *Sindhu Desh. The Case Yet to Settle*, op. cit., p. 239.

En somme, G. M. Sayed embrasse son héritage mais le détourne pour développer sa carrière de choix : une carrière politique. Ainsi, son anniversaire, le 17 janvier, est un événement qui tourne autour de sa personne, de son charisme, de son statut et de son autorité, mais c'est aussi l'occasion d'un important rassemblement politique dans la ville de Sann. De son vivant, G. M. Sayed reçoit à ses frais des centaines, voire des milliers, de militants et sympathisants nationalistes, faisant de ce moment une festivité publique. Aujourd'hui, cet événement est un rendez-vous incontournable pour tous les groupes nationalistes, qui se rendent sur la tombe du leader pour y offrir une prière. Une photo (cf. illustration 5) prise à l'occasion de l'un des derniers anniversaires de G. M. Sayed illustre bien l'attention dont il est l'objet. Assis au centre de l'image, G. M. Sayed porte autour du cou un grand nombre de guirlandes de fleurs (*mala*), de guirlandes en plastique brillant et d'*ajrak* offerts par les personnes qui lui ont rendu visite. A ses côtés posent quatre jeunes hommes, dont l'un se penche pour entrer dans le cadre. Sur la droite, on voit plusieurs enfants et plusieurs hommes, dont certains sont dans l'encadrure d'une porte. On devine qu'un certain nombre de gens se pressent pour entrer et rendre hommage au leader vieillissant. G. M. Sayed semble quant à lui quelque peu dépassé par les événements, à la merci de cette foule qui l'entoure.

Ce dernier point est révélateur : en effet, si G. M. Sayed embrasse son héritage et construit sa propre figure charismatique, ses partisans-disciples¹ attendent qu'il assume son rôle de leader et le portent dans cette position. C'est le troisième aspect que nous souhaitons souligner à propos de la construction de la figure charismatique de G. M. Sayed : hérité de ses ancêtres, construit par lui-même, son charisme est aussi construit par ceux qui l'entourent. En quelque sorte, « les disciples font le maître » et « les partisans font le leader ». Comme nous l'avons indiqué dans le troisième chapitre, le tournant séparatiste de G. M. Sayed s'est effectué dans un contexte de désillusion vis-à-vis de la politique parlementaire dans lequel les étudiants sindhis constituent son « dernier bastion » de partisans indéfectibles. Ceux-ci sont sans doute plus idéalistes que G. M. Sayed, qui s'était même plaint à la fin en 1967 du radicalisme de certains jeunes sindhis, et ont très certainement « guidé leur guide » vers son positionnement séparatiste.

1 Nous associons ici ces deux termes pour rendre compte du lien particulier que nous cherchons à décrire. G. M. Sayed est avant tout un leader politique, et c'est pour cette raison que ses partisans le suivent. Mais, au-delà de ce lien rationnel, l'aura exercée par G. M. Sayed fait qu'il dispose d'un groupe qui le suit, qui serait bien décrit par le terme anglais « following ». G. M. Sayed a un « following » que d'autres hommes politiques de premier plan dans le Sindh n'ont pas (à l'exception, peut-être, de Zulfiqar Ali Bhutto).



Illustration 5: G. M. Sayed lors de l'un de ses derniers anniversaires

(photo non datée trouvée sur internet, auteur inconnu)

G. M. Sayed dispose donc d'un charisme, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Max Weber, d'un « don personnel », d'une « qualité extra-quotidienne [...] (peu importe que cette qualité soit réelle, supposée ou prétendue) » qui justifie le choix d'une personne comme chef.¹ Ce charisme, comme l'indique l'étymologie du mot, est d'abord donné, et dans ce cas, donné en héritage, mais il est aussi construit. L'autorité charismatique de G. M. Sayed naît donc d'une dialectique entre l'héritage et la construction : l'héritage d'une lignée spirituelle et la construction du rôle de guide, à la fois figure incontournable mais aussi simple véhicule, transmetteur d'un message qui le dépasse. De plus, alors que les débats sur le charisme tendent à souligner la domination et l'emprise qu'exerce le chef charismatique sur ceux qui le suivent,² le cas de G. M. Sayed invite à penser le charisme comme une dialectique dans laquelle les disciples prennent une part active. Tout en reconnaissant au maître son statut supérieur et lui témoignant le respect et l'obéissance requis, les disciples

1 Max Weber, *Essais de sociologie des religions*, traduit par Jean-Pierre GROSSEIN, Die (Drôme), France, Editions A. Die, 1992, p. 59-60.

2 C'est typiquement la figure du prophète : Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, n° 1, mai 1971, p. 3-21 ; Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, p. 295-334.

peuvent aussi façonner le maître, l'orienter dans ses choix, car il est autant dépendant d'eux qu'ils le sont de lui. Le maître peut accepter cette situation en laissant, par exemple, la gestion des affaires courantes à son entourage. C'est ce que semble avoir concédé G. M. Sayed, à partir des années 1970, lorsqu'il se place en retrait des affaires partisans, et se pose comme figure de rassemblement.

b. *Le réseau des sayed et sajjada nashin*

G. M. Sayed n'hérite toutefois pas seulement de charisme. Son autorité s'appuie aussi sur un réseau qu'il ne rechigne pas à utiliser, celui des *sayed*, les descendants supposés du prophète, dont il fait partie. Bien que le rôle des associations de caste dans le processus de sanskritisation soit bien connu et que leur rôle en politique ait été étudié pour comprendre les stratégies de représentation collective des castes,¹ relativement peu de travaux ont été consacrés aux castes parmi les musulmans d'Asie du Sud.² S'agissant des *sayed* dans le sous-continent, un nombre très limité d'enquêtes leur a été dédié, et aucune ne s'appuie réellement sur des données de terrain.³ Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant la situation des *sayed* du Sindh en général, ni leurs stratégies collectives, mais la position d'un homme

1 Christophe Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*, C. Hurst & Co. Publishers, 2003 ; Lloyd I. Rudolph et Susanne Hoeber Rudolph, « The political role of India's caste associations », *Pacific affairs*, 1960, p. 5-22.

2 L'expression « caste musulmane » est contestée par de nombreux chercheurs. Pour Louis Dumont et certains sociologues, l'absence de justification religieuse et d'un équivalent des brahmanes au sommet de la hiérarchie (le savoir religieux n'est pas l'apanage d'un seul groupe en islam) ne permet pas de parler de castes. Certains parlent alors de « quasi-castes » pour décrire ce système hiérarchisé et stratifié. Marc Gaborieau insiste au contraire sur le fait que les lignes de fracture sociale ne se superposent pas aux divisions religieuses. Hindous et musulmans d'Asie du Sud ne constituent pas des groupes sociaux séparés, mais forment ensemble une unique société. Ils partagent à ce titre un certain nombre de traits structurels, comme l'institution de la caste. Bien que les réserves au sujet de l'emploi du mot « caste » pour les musulmans ne soit pas totalement infondée, nous utilisons ici ce terme, par commodité, mais aussi parce que le terme est employé par les Sindhis eux-mêmes en anglais (par exemple : « Bonjour, je m'appelle Ghulam Ali, de caste Khuhro. »). Les termes sindhis sont *biradari* et *zat*. Imtiaz Ahmad (dir.), *Caste and Social Stratification Among the Muslims*, op. cit. ; T. N. Madan, *Muslim Communities of South Asia: Culture and Society*, New Delhi, Inde, Vikas Pub. House, 1976 ; Ghaus Ansari, *Muslim Caste in Uttar Pradesh: A Study of Culture Contact*, Lucknow, pays inconnu, Ethnographic and Folk Culture Society, 1960 ; F. R. Faridi et M. M. Siddiqui (dir.), *The Social Structure of Indian Muslims*, New Delhi, Inde, Institute of Objective Studies, 1992 ; Marc Gaborieau, *Ni brahmanes ni ancêtres: colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, France, Société d'ethnologie, 1993.

3 Citons notamment un numéro d'*Oriente Moderno*, dans lequel figure deux articles consacré à l'Asie du Sud. L'un, de Theodore P. Wright, fait un panorama du rôle des *sayed* en Inde et au Pakistan. L'autre, écrit par Daniela Bredi, s'intéresse de près à un personnage historique, Sayed Abul Hasan Ali Nadwi. Theodore P. Wright, « The Changing Role of the Sadat in India and Pakistan », *Oriente Moderno*, 18 (79), n° 2, 1 janvier 1999, p. 649-659 ; Daniela Bredi, « Sadat in South Asia: The Case of Sayyid Abu'l-Hasan 'Ali Nadwi », *Oriente Moderno*, 18 (79), n° 2, 1 janvier 1999, p. 375-392. Citons également un ouvrage collectif dirigé par Kazuo Morimoto, au sein duquel un seul chapitre s'intéresse au sous-continent indien. Kazuo Morimoto (dir.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet (Hardback)* - Taylor & Francis, Routledge, 2012. La position sociale des sayeds est souvent abordée par la problématique de la sainteté, comme dans l'ouvrage suivant : Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (dir.), *Family Portraits With Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, Allemagne, Klaus Schwarz, 2014.

au sein de sa caste, et comment sa caste lui a fourni un réseau sur lequel s'appuyer pour avancer sa carrière. L'engagement personnel de G. M. Sayed dans l'arène publique implique presque toujours ses relations avec les autres *sayed* du Sindh, dont dépendent en partie le succès de ses actions et la portée de ses paroles.

Ses tous premiers pas en politique, à l'âge de 16 ans, se font en effet parmi des *sayed* et *sajjada nashin*. En février 1920, il se rend à Larkana pour la première conférence provinciale du mouvement pour la défense du califat (*Sind Provincial Khilafat Conference*), présidée par Pir Jhando et à laquelle se trouve aussi Gandhi.¹ Les *sajjada nashin* (qui sont aussi souvent des *sayed*) jouent, avec les *ulama*, un rôle de premier plan dans ce mouvement dans le Sindh. C'est bien parce qu'il en faisait partie que G. M. Sayed a été emmené à cette conférence par Makhdum Moinuddin de Khiyari.² C'est pour la même raison qu'il peut, malgré son jeune âge, convoquer un mois plus tard une conférence similaire dans sa ville de Sann. Plus tard, il participe encore à une telle réunion dans le mausolée de Makhdum Bilawal, à Baghban, dont l'ancêtre de G. M. Sayed, Shah Hyder Sanai, était le *khalifa*. Ainsi, sa découverte du monde politique s'effectue au sein du milieu dont il est membre et où sa place est reconnue. C'est aussi un cadre en connexion parfaite avec l'héritage spirituel et historique dont il est porteur.

Au début des années 1920, G. M. Sayed met en place une organisation, dont il est élu président, rassemblant les *sayed* de sa lignée, c'est-à-dire les *sayed* de Matiari. Selon Khadim Hussain Soomro, G. M. Sayed aurait émis le souhait de s'impliquer en politique et de transformer la société auprès d'Asadullah Shah Takharai, qui lui aurait conseillé de travailler auprès de l'élite plutôt que de créer une organisation de masse, car chaque membre de l'élite peut mobiliser de nombreuses personnes. C'est pourquoi G. M. Sayed crée cette association de *sayed*, « vouée à l'échec » selon Khadim Hussain Soomro, car la société et la politique ayant évolué, il n'y a plus besoin d'organisations qui représentent des sections de la société, mais d'organisations à vocation universelle.³

1 Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, op. cit., p. 87. Pir Jhando est l'un des piliers du réseau de *sajjada nashin qadiri rashdi* et *naqshbandi* qui constituent selon Sarah Ansari des avants-postes de l'école de Deoband dans le Sindh. C'est ce réseau, sensible aux questions pan-islamiques, qui mène le mouvement pour la défense du califat dans le Sindh.

2 Khadim Hussain Soomro, *The Path Not Taken: G.M. Sayed: Vision and Valour in Politics*, Sehwan Sharif, Sain Publishers, 2004, p. 13.

3 Entretien avec Khadim Hussain Soomro, Paris, 17 juin 2015.

Malgré son implication en faveur de causes touchant la province dans son ensemble – le mouvement pour la séparation, la Ligue musulmane – G. M. Sayed est aussi le porte-parole des *sayed* du Sindh. A l'assemblée législative, dans les années 1940, le « *sayed group* » est un bloc avec lequel les hommes politiques doivent composer dans leurs manœuvres, alliances et coalitions. A tel point que G. M. Sayed est vivement critiqué à partir de 1944, lorsque sa rivalité avec Ghulam Hussain Hidayatullah s'accroît. Sarah Ansari écrit ainsi que le « ressentiment envers G. M. Syed conduit à des accusations selon lesquelles il était en train de construire une “Saiyid League”. Sous la présidence de [G. M.] Syed, la proportion des *pirs* et *saiyids* dans les différents comités et conseils de la Ligue Provinciale avait substantiellement augmenté. »¹ Ceci apparaît notamment lors de la nomination des candidats de la Ligue musulmane en 1946, puisque tous les candidats proposés par G. M. Sayed, à l'exception de Shaikh Abdul Majid Sindhi et de G. M. Bhurgri, sont des *sayed*.

Vingt ans plus tard, lorsque, après huit années d'assignation à domicile, G. M. Sayed regagne sa liberté et fonde Bazm-i Sufia-i Sindh, c'est de nouveau grâce à son réseau de *sayed* qu'il peut organiser une douzaine de meetings dans des mausolées. Par contraste, le Sindh Sufi Institute que dirige aujourd'hui Khadim Hussain Soomro, et qui se veut l'organisation héritière de celle de G. M. Sayed, a organisé une quarantaine de meetings entre janvier et mai 2015, mais un seul a eu lieu dans un mausolée, grâce au soutien d'un *sajjada nashin* affilié à Pir Pagaro dans le district de Sanghar.²

Le réseau dont dispose G. M. Sayed lui donne une force organisationnelle, tandis que son charisme lui assure un groupe de partisans-disciples. Ces derniers gagnent en importance à partir des années 1970 alors que le leader nationaliste garde principalement un rôle de figure unificatrice donnant les grandes orientations. G. M. Sayed laisse après sa mort en 1995 un legs politique double, que se partagent sa descendance biologique et ses disciples intellectuels.

c. *Le double legs d'un père fondateur*

La disparition d'un chef charismatique provoque une situation de crise, et met son entourage face à des choix stratégiques cruciaux quant à la perpétuation du mouvement. Les cadres qui secondaient le leader sont en compétition les uns contre les autres pour la

1 Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, op. cit., p. 123. Sarah Ansari (p. 125) parle même de la peur face à la menace d'un « *sayed raj* », un règne des *sayed*.

2 Entretien avec Khadim Hussain Soomro, Paris, 17 juin 2015.

direction, tandis qu'ils doivent maintenir une dynamique malgré la perte du charisme du fondateur. Au-delà de la « quotidianisation » du charisme effectuée du vivant de G. M. Sayed, c'est l'enjeu de sa transmission qui se pose ici : comment maintenir le charisme vivant alors que meurt le chef charismatique ?¹

G. M. Sayed meurt le 25 avril 1995 et laisse derrière lui un legs divisé : la filiation spirituelle est transmise à son fils cadet, Amir Haider Shah, qui devient le quinzième *sajjada nashin* du mausolée de Shah Haider Sanai,² tandis que l'héritage politique se divise entre la lignée dynastique, représentée par l'un de ses petits-fils, et la lignée idéologique, qui s'incarne dans les nombreux partis et factions se revendiquant de G. M. Sayed et de son parti Jiye Sindh Mahaz fondé en 1972. G. M. Sayed après sa mort existe donc sous plusieurs facettes : il est à la fois un guide spirituel vénéré, le patriarche d'une dynastie politique, et le père fondateur du nationalisme sindhi.

Bien qu'ils bénéficient indéniablement du contexte dans lequel ils sont nés et de l'aura de leur père, aucun des deux fils de G. M. Sayed, Amir Haider Shah et Imdad Muhammad Shah, ni sa fille Durr-e Shahwar Sayed (qui a préféré une carrière universitaire), n'est présenté comme le futur dirigeant du Jiye Sindh Mahaz. Les héritiers filiaux de G. M. Sayed suivent sa voie en politique mais se dissocient de la dimension subversive de son nationalisme pour embrasser une politique identitaire loyale à l'État du Pakistan. Ses deux fils se font ainsi élire à l'assemblée du Sindh : son fils aîné Imdad Muhammad Shah (1935-2004) est élu à l'assemblée provinciale en 1985 et en 1988, son fils cadet Amir Haider Shah en 1962 (à l'assemblée du Pakistan occidental, alors G. M. Sayed est en résidence surveillée) et en 1990. Le plus engagé de ses petits-fils, Jalal Mehmud Shah, se lance en politique dans les années 1990 et devient vice-président de l'assemblée du Sindh en 1997.

Ils établissent aussi leurs propres partis et organisations. Imdad Muhammad Shah (fils) et Zain Shah (petit-fils) participent à la création du Pakistan Oppressed Nations Movement (PONaM) en 1998, rassemblement de personnalités des « petites provinces » qui s'inspire de la People's Organization of Pakistan créée par G. M. Sayed et Khan Abdul

1 On parle souvent de « routinisation du charisme », mais le terme est importé des traductions américaines de Max Weber. Le traducteur Jean-Pierre Grossein attire l'attention sur le fait que le terme allemand *Veralltäglichung* ne comporte aucune connotation péjorative, et est donc mieux traduit par « quotidianisation ». Max Weber, *Sociologie des religions*, traduit par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, Gallimard, 1996, p. 123.

2 Le fils aîné de G. M. Sayed et quinzième *sajjada nashin*, Amir Haider Shah, transmet son titre à son neveu Jalal Mehmud Shah, qui lui-même l'a transmis à Munir Haider Shah, fils de son cousin germain, arrière-petit-fils de G. M. Sayed et dix-septième *sajjada nashin* du mausolée de Sann.

Ghaffar Khan en 1948. En 2006, Jalal Mehmud Shah fonde le Sindh United Party, qui accepte le jeu parlementaire et a même noué une alliance avec la PML-N aux dernières élections de 2013. Imdad Muhammad Shah s'est aussi engagé dans des actions caritatives, en l'hommage de quoi l'ONG Imdad Foundation a été fondée en 2007.¹ Les descendants construisent donc une dynastie politique dont G. M. Sayed est le patriarche,² mais ils mettent de côté le moment séparatiste, qui apparaît comme une parenthèse. Des rumeurs ont parfois laissé supposer l'ambition des fils et petits-fils de prendre la tête d'un mouvement nationaliste qui rassemblerait toutes les factions, mais rien de concret n'en est sorti.³ Seul Munir Haider Shah, un arrière petit-fils de G. M. Sayed, s'est engagé publiquement auprès du JSQM. Mais son allégeance a rapidement été mise à l'épreuve : lors des élections locales de novembre 2015, il accepte de se présenter sous les couleurs du SUP, le parti de Jalal Mehmud Shah, alors que le JSQM boycotte les élections. Les descendants suivent donc la voie ouverte par G. M. Sayed avant son tournant séparatiste : ils militent pour une plus grande autonomie du Sindh et une meilleure répartition des ressources et du pouvoir entre les différentes provinces du Pakistan, mais pas en faveur de l'indépendance.⁴

Alors que la famille de G. M. Sayed se contente de politique parlementaire et abandonne en grande partie sa rhétorique subversive, ce sont les anciens militants étudiants des années 1970-1980 qui reprennent le flambeau nationaliste, eux qui ont construit leur engagement politique durant une période de forte polarisation ethnique et de mobilisation violente. Mais nul – parmi les descendants de G. M. Sayed comme parmi les militants des partis séparatistes – ne parvient à combler le vide charismatique laissé par la mort de G. M. Sayed et à s'imposer comme un dirigeant incontesté, capable de rassembler les différentes tendances du mouvement Jiye Sindh. C'est donc le factionnalisme qui prévaut. La destinée du mouvement Jiye Sindh se dissocie largement de la lignée familiale : les différents groupes de Jiye Sindh se veulent les héritiers de l'idéologie de G. M. Sayed, et les militants acceptent ce dernier comme leur guide (*rahbar*), ils n'accordent pas la même valeur à ses descendants.

1 Voir le site internet de l'organisation : <http://imdad-foundation.org>.

2 Dans son numéro spécial sur les dynasties politiques au Pakistan, le magazine *The Herald* a d'ailleurs classé la famille de G. M. Sayed parmi ces dynasties. Voir le numéro du *The Herald* de mai 2013.

3 Par exemple, en 2010, par Amir Haider Shah : Hafeez Tunio, « Jeay Sindh founder's son bids to unite factions », *The Express Tribune*, 30/09/2010 p.

4 Bien au contraire, Jalal Mehmud Shah, à la tête du SUP, est ridiculisé durant la campagne électorale de 2013 pour son alliance avec Nawaz Sharif et son parti, la Pakistan Muslim League-Nawaz (notons qu'il n'était pas le seul « nationaliste » dans cette alliance, puis Rasul Bakhsh Palijo y prend aussi part). Cette alliance avec un leader pendjabi proche de la droite religieuse peut surprendre, mais elle reste en fait cohérente avec l'opposition viscérale qui vouait Sayed pour Zulfikar Ali Bhutto.

Les différents groupes et factions de Jiye Sindh sont centrés autour de la personnalité d'un leader, et une nouvelle dynamique charismatique se crée. C'est par exemple le cas dans les deux principaux partis : au sein du JSMM, la figure de Shafi Burfat comme guérillero en fuite depuis 25 ans inspire un profond respect ; du côté du JSQM, c'est Bashir Khan Qureshi qui parvient non seulement à s'imposer comme leader en interne, mais aussi à devenir une figure populaire écoutée par les Sindhis au-delà du parti. La question de la transmission de la direction du parti s'est posée en 2012 pour le Jiye Sindh Qaumi Mahaz. Le 7 avril 2012, Bashir Khan Qureshi meurt brusquement suite à des douleurs dans la poitrine lors d'un déplacement en voiture. Immédiatement, ses partisans crient au meurtre par empoisonnement – ils refusent d'ailleurs les résultats de l'autopsie et réclament jusqu'à ce jour une véritable enquête. Un des cadres du JSQM déclare ainsi que Bashir Qureshi a été éliminé « scientifiquement, par ceux que ne pouvaient digérer la popularité du leader nationaliste, démontrée le 23 mars lors d'une manifestation à Karachi. »¹ Questionné sur la succession à la tête du parti, il indique que le président est élu pour un mandat de deux ans et qu'un nouveau leader sera bientôt choisi. Après une période de présidence par intérim, les membres désignent le fils aîné de Bashir Khan Qureshi, Sanan Qureshi, le 9 septembre 2012, tandis que Niaz Kalani, qui assure la présidence depuis six mois, choisit de retirer sa candidature à la dernière minute, laissant Sanan Qureshi seul en lice. Alors que le parti doit pour la première fois expliciter aux journalistes son processus de désignation interne et sa structure hiérarchique, cette transmission du pouvoir à un héritier inexpérimenté et sans grande ambition politique marque la fin du caractère compétitif et pluraliste de l'accès au leadership du parti qui perdurait depuis l'époque de G. M. Sayed. Cet événement témoigne également de l'emprise de la famille du leader décédé sur le parti : celle-ci est parvenue à imposer son héritier comme candidat unique et donc dirigeant incontesté, face auquel des activistes expérimentés tels que Niaz Kalani ou Asif Baladi ont dû se retirer. Selon un article de journal, Niaz Kalani s'est retiré sans se justifier publiquement pour ne pas se montrer en opposition avec la famille Qureshi.² Dans le même temps, certains affirment que les cadres du parti ont accepté de placer le jeune fils de Bashir Qureshi à la présidence pour pouvoir contrôler le parti à travers sa figure publique. En choisissant pour dirigeant le fils inexpérimenté du leader défunt, le JSQM, se voulant pourtant incarner le plus fidèlement l'héritage politique de G. M. Sayed, cède au modèle dynastique largement pratiqué en

1 M. B. Kalhor, « Thousands attend funeral: Basheer Qureshi buried », *Dawn*, 07/04/2012 p.

2 Z. Ali, « JSQM votes in Bashir Qureshi's teen son as new party chief », *The Express Tribune*, 11/09/2012 p.

politique au Pakistan et plus généralement en Asie du Sud.¹ La mort de Bashir Qureshi a indéniablement créé un vide de charisme, dont le comblement fait ressortir deux aspects cruciaux de la transmission du pouvoir au sein des partis au Pakistan : d'une part, l'appropriation du parti par la famille du leader, qui le gère comme on lègue un patrimoine, et, d'autre part, le besoin en charisme qui pousse les cadres d'un parti à rechercher de la légitimité à travers la figure d'un héritier.

IV. Conclusion

La place du soufisme dans la construction identitaire sindhie après 1947 est loin d'être univoque. Il est vrai que le soufisme en tant que symbole de la culture sindhie s'est largement diffusé, pouvant laisser penser qu'il existe un consensus sur le fait que le soufisme serait un marqueur identitaire dans lequel tous les Sindhis se reconnaîtraient. Or le soufisme est en fait l'objet de vifs débats. Les défenseurs du soufisme comme marqueur identitaire du Sindh croient que la région possède une « culture soufie » qui garantit depuis des temps immémoriaux la coexistence pacifique de multiples communautés religieuses dans le Sindh. Ils partagent généralement des trajectoires sociales similaires, membres d'une classe moyenne éduquée dont ils sont souvent les premiers représentants au sein de leur famille. Leur socialisation politique s'effectue dans un cadre similaire, sur les campus des *colleges* et universités du Sindh, souvent dans un contexte de compétition violente. Présentée de façon cohérente et élaborée par G. M. Sayed dans ses écrits, cette conception est portée par les groupes sindhis séparatistes et autonomistes, qui se voient comme les protecteurs de cette « essence soufie ». Leur discours identitaire s'oppose à la vision unitaire du nationalisme pakistanais en mettant en avant une conception différente de l'islam. Cette conception est aussi partagée par les militants du PPP, mais sans sa dimension subversive : le soufisme apparaît comme la religiosité populaire du Sindh, qu'il faut reconnaître dans un Pakistan pluriel, protecteur des cultures régionales folklorisées.

Cette conception est vivement contestée par certains représentants du soufisme dans le Sindh, notamment par des membres des ordres *qadiri* et *naqshbandi mujaddidi*, comme Muhammad Musa Bhutto ou Pir Ayub Jan Sarhandi. Et loin d'être une simple opposition de discours, ces deux conceptions se traduisent sur le terrain par une compétition entre des groupes cherchant à imposer ce que nous appelons avec Bourdieu leur « principe de di-

¹ Lire par exemple : Christophe Jaffrelot, « L'Inde, démocratie dynastique ou démocratie lignagère ? », *Critique internationale*, vol. 33, n° 4, 2006, p. 135.

vision du monde social », comme lors des affaires Rinkle Kumari et Bhuro Bhil. Les nationalistes identifient les « loyaux Sindhis » (*halali*), les véritables enfants de la patrie, qui peuvent être hindous ou musulmans, par contraste avec ceux qui sont passés sous l'influence de l'extrémisme, perçu comme promu par l'État, ou sont devenus des agents de l'État. Mian Mitho et Pir Ayub Jan Sarhandi se posent comme les portes-drapeau de l'islam et accusent les nationalistes d'être des « agents indiens », c'est-à-dire, implicitement, pas véritablement des musulmans. La « lutte des représentations » autour du soufisme dans le Sindh engage deux discours performatifs en compétition, tous deux inscrits socialement dans certaines sections de la société. L'un cherche à imposer une « di-vision du monde social » fondée sur l'appartenance religieuse ; l'autre donne la primauté au critère ethnique, et la rhétorique religieuse ne vient que renforcer le caractère ethnique. Malgré ces débats et affrontements, le soufisme comme marqueur identitaire est constamment employé pour symboliser la culture sindhie, et ce dans la vie publique et les médias, bien au-delà des cercles nationalistes. Il nous semble que le soufisme peut agir en tant que marqueur identitaire uniquement tant qu'il reste un « signifiant vide ». Le succès du soufisme comme symbole du Sindh requiert une capacité d'inclusion reposant sur une définition, minimale et non polémique, du soufisme en tant que quête quiétiste de l'union divine, très loin de l'accumulation de fortunes par les représentants vivants de saints. Le soufisme peut ensuite adopter des sens pluriels selon les groupes qui le mobilisent, et perd au passage la force subversive que contenait la conception de G. M. Sayed.

Pour le leader nationaliste, le soufisme n'apparaît pas simplement comme un trait culturel spécifique du Sindh, mais constitue aussi une voie personnelle et collective vers l'émancipation. Il ne se positionne lui-même que comme un maillon dans un héritage qui le dépasse, et cet héritage lui donne effectivement un charisme le dépassant. Bien qu'il rejette la pratique de *piri-muridi*, l'autorité de G. M. Sayed et le fait qu'il ait un groupe de partisans-disciples reposent sur l'acceptation de son héritage et de son rôle en tant que *rahbar*, ou guide, comme l'appellent les militants nationalistes. C'est donc en politique qu'il accomplit le rôle de leadership auquel sa naissance le destinait, et la position de retrait qu'il adopte à la fin de sa vie, alors qu'il cède la gestion des affaires courantes aux jeunes militants, correspond bien à celle d'un guide spirituel se devant d'afficher un certain détachement des choses mondaines. Sa mort laisse les nationalistes sindhis avec un legs double : tandis que la lignée spirituelle reste bien sûr l'apanage des descendants filiaux de G. M. Sayed, son héritage politique se divise entre la politique autonomiste de Jalal Mehmud Shah et de son

Sindh United Party, et les diverses factions séparatistes qui perdurent sous le nom de Jiye Sindh. Celles-ci refusent de se soumettre aux quelques tentatives d'unification de la part des descendants, mais la principale faction, le Jiye Sindh Qaumi Mahaz, recrée un système dynastique à la mort brutale de son leader, Bashir Khan Qureshi, en 2012. Tous se revendiquent les véritables héritiers de G. M. Sayed, et, s'ils ne s'accordent pas tous sur la méthode d'engagement politique ni sur l'objectif final à poursuivre, tous partagent une vision réifiée commune du Sindh, issue du travail de G. M. Sayed et plus généralement de l'activité d'un ensemble d'intellectuels sindhis au sein d'institutions culturelles.

Chapitre 6

Folclorisation et production d'une historiographie sindhie

La consécration du soufisme comme marqueur identitaire sindhi s'inscrit dans un phénomène plus vaste d'essentialisation de la culture sindhie, dont l'étude nous contraint de changer d'échelle. Si le soufisme a dirigé notre attention sur la figure de G. M. Sayed et son leadership charismatique, le processus d'essentialisation de la culture sindhie dépasse la personne du leader et implique un groupe plus vastes d'hommes dont nous avons, pour certains, déjà souligné le rôle dans les années 1950 et 1960. Nous souhaitons ici nous intéresser aux intellectuels, non pas sous l'angle de leur engagement dans l'espace public, mais en tant qu'acteurs principaux de *production* du discours sindhi dominant sur l'histoire et la culture. Nous souhaitons aborder la question par le biais des institutions dans lesquelles certains intellectuels travaillent.¹ Ces « institutions culturelles » sont des organismes publics ou privés, ou de statut intermédiaire, dont le but, explicité dans des statuts ou un texte fondateur, est la préservation, la diffusion et/ou la promotion de pratiques et savoirs attribués à une ou plusieurs cultures spécifiques, ainsi que la recherche et la documentation portant sur ces mêmes pratiques et savoirs.²

Au Pakistan, le Sindh fait figure de pionnier en la matière, puisque la province adopte des mesures, dès les années 1940, pour établir des institutions culturelles, incluant aussi un musée provincial et une bibliothèque provinciale. G. M. Sayed est de nouveau derrière les

1 Voir l'excellent article de synthèse de Dominic Boyer et Claudio Lomnitz, « Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. 105–120. Voir également Ronald Grigor Suny et Michael D. Kennedy, *Intellectuals and the Articulation of the Nation*, University of Michigan Press, 1999.

2 Ceci exclut donc les associations sectorielles, comme les associations d'écrivains, telles que la Sindhi Adabi Sangat, qui joue un rôle de premier plan à partir des années 1950 dans la diffusion du discours nationaliste sindhi sur la culture.

premières initiatives, puis il exerce par son activité parlementaire pendant la première moitié des années 1950 une pression constante sur le gouvernement du Sindh afin de l'inviter à mettre en place et à développer de telles institutions.¹ On lui doit la fondation, alors qu'il est ministre de l'éducation de la province en 1940, du Conseil central pour l'encouragement de la littérature sindhie (*sindhi adab lae markazi salahkar board*), l'organisme qui devient en décembre 1951 le Sindhi Adabi Board (SAB), ou « Conseil littéraire sindhi ».² La mission première du SAB n'est pas limitée à la littérature mais consiste plutôt à « servir fidèlement le Sindh et la langue sindhie »,³ par la publication en sindhi d'ouvrages historiques à propos de la région, tels que le *Chachnama*, *Tarikh-i Masumi* et *Tuhfat ul-Kiram*,⁴ ainsi que des livres traduits et originaux en sindhi (et, dans une moindre mesure, en anglais). Le SAB s'intéresse donc d'abord à l'histoire du Sindh et s'engage dans la production en dix volumes d'un récit historique de la province, avant de mettre en place d'autres projets : un projet linguistique, avec la rédaction d'une grammaire et d'un dictionnaire, mais aussi et surtout, un projet folkloriste, dirigé par Nabi Bakhsh Baloch, initialement censé comprendre 47 volumes.⁵ Nabi Bakhsh Baloch (1917-2011) joue un rôle

1 Les débats parlementaires montrent qu'une part importante des questions posées par G. M. Sayed au gouvernement du Sindh porte sur les questions culturelles : protection et encouragement de la langue sindhie (programmes radio en sindhi, enjeu de l'ourdou comme langue nationale et langue d'examen, etc.), préservation des monuments historiques, création de musées, protection et encouragement de la musique sindhie, etc. Cf. Débats de l'Assemblée du Sindh, 1953 et 1954, dans : Archive G. M. Sayed, dossiers n°13 & 14, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

2 Bien que le nom officiel de l'institution soit High Power Executive Committee for Sindhi Literature, l'organisation est connue sous le nom de Sindhi Adabi Board, qui est aussi employé dans ses publications. De nombreux articles de presse indiquent que le SAB aurait été fondé en 1955, ou aurait existé sous un autre nom de 1951 à 1955. Nous disposons de comptes rendus de réunions datés de 1953 et 1954 faisant mention de l'acte fondateur, numéro 4694-B/46(a), adopté par le département d'éducation du Gouvernement du Sindh le 19 décembre 1951 (cf. Archive G. M. Sayed, dossier n°16, Institut international d'histoire sociale, Amsterdam). Cet acte officiel fait suite à une première réunion ayant eu lieu le 20 octobre 1951. Il y a, en revanche, bien eu un changement de statut de l'organisation en mars 1955 : le SAB, qui était jusque là uniquement financé par le Gouvernement du Sindh, devient alors une institution indépendante, déclarée dans le cadre de la loi *Societies Registration Act XXI* de 1860. Annemarie Schimmel, « The Activities of the Sindhi Adabi Board, Karachi », *Die Welt des Islams*, vol. 6, n° 3, 1961, p. 224-225. Sur la fondation du Sindhi Adabi Board, voir aussi la thèse de Naheed Parveen dédiée à la revue *Mehran*, publiée par le SAB : Naheed Parveen, *Mehran risale ja panjah saal (1955 khan 2005 taen)*, Thèse de doctorat, University of Karachi, Karachi, 2010, p. 65-67.

3 Cité par Annemarie Schimmel, « The Activities of the Sindhi Adabi Board, Karachi », *op. cit.*, p. 225.

4 Ces trois ouvrages, écrits en persan, respectivement par Ali Kufi (au 13^e siècle), Mir Muhammad Masum (1537-1610) et Mir Ali Sher Qani (1727-1788), comptent parmi les rares sources traitant de l'histoire ancienne du Sindh, et notamment de l'épisode de la conquête de la région par le commandant arabe Muhammad bin Qasim. Voir Manan Ahmed, *The Many Histories of Muhammad B. Qasim: Narrating the Muslim Conquest of Sindh*, Thèse de doctorat, University of Chicago, Chicago, 2008, p. 131-134. Le SAB publie en 1954 la traduction sindhie de Makhdum Amir Ahmad du *Chachnama*, qui est rééditée pour la cinquième fois en 2004. Le *Tarikh-i Masumi* est publié en sindhi par le SAB en 1953, puis en ourdou en 1959. Le SAB a édité la quatrième édition de la traduction sindhie en 2006. Le *Tuhfat ul-Kiram* est traduit en sindhi par Husamuddin Rashdi en 1957.

5 C'est ce qu'indique le rapport fourni par Muhammad Ibrahim Joyo, le premier secrétaire général du SAB, à Annemarie Schimmel en 1960. Annemarie Schimmel, « The Activities of the Sindhi Adabi Board, Karachi », *op. cit.*

central dans le processus de folklorisation de la culture sindhie. Il gagne d'abord une réputation pour son travail de compilation d'histoires, de poésies et de chants populaires.¹ Avant d'être vice-chancelier de l'Université du Sindh, il est le directeur de l'Institute of Sindhology, l'autre institution culturelle de premier plan dans le Sindh, qui poursuit le travail initié par le SAB. D'abord fondé à l'Université du Sindh sous le nom de Sindh Academy en 1963, l'Institute of Sindhology prend son nom actuel l'année suivante, en s'inspirant de l'indologie ou de l'égyptologie, et dans l'espoir de faire des études sur le Sindh une discipline à part entière. L'institut a d'abord pour mission de collecter et mettre à disposition du public tout écrit, quelle qu'en soit la langue, portant sur le Sindh, ainsi que de publier des articles de recherche, thèses et livres sur le Sindh. Ses missions sont par la suite étendues à la recherche anthropologique, ainsi qu'à la collecte de musique et à la préservation d'enregistrements et de films.² Le Sindhi Adabi Board, comme l'Institute of Sindhology, ont donc tous deux une mission englobante, mêlant conservation, recherche, diffusion du savoir, et ouverture au public. Parmi la multitude d'autres institutions culturelles sindhies, mentionnons aussi la Sindhi Language Authority, établie en 1990 sous la conduite de Nabi Bakhsh Baloch.

Leur création répond à un sentiment de crainte face à la disparition de ce qui est perçu comme la culture authentique du Sindh, causée pour certains par l'hégémonie de l'État pakistanais, et pour d'autres par la modernité qui transforme les modes de vie. Alors qu'il fait le bilan des 25 ans d'existence de l'Institute of Sindhology, Muhammad Hussain Panhwar (1925-2007) décrit ainsi l'urgence de préserver nombre de choses sur le point de disparaître, comme ici à propos des techniques et outils :

Ceci est un champ vierge dans lequel les outils professionnels sont rapidement en train de remplacer les vieux outils et une action urgente est nécessaire. Par exemple : la charrette à bœufs disparaît, tuée par le Suzuki [mini-van]. Les bateaux ont commencé à

-
- 1 Nabi Bakhsh Baloch (1917-2011), souvent appelé N. A. Baloch, est l'un des principaux chercheurs sindhis du 20^e siècle. Diplômé de l'Université de Bombay et titulaire d'un doctorat de Columbia University, il s'intéresse notamment au folklore (*lok adab*) sindhi et, de manière plus large, à la culture populaire du Sindh. Outre 42 volumes publiés sous sa direction par le Sindhi Adabi Board, il dirige aussi la publication d'un dictionnaire sindhi et de dictionnaires bilingues sindhi-ourdou et ourdou-sindhi. Sa carrière suit les trois principales institutions dont nous parlons ici : le Sindhi Adabi Board où il fait ses débuts, l'Institute of Sindhology dont il est le directeur, et la Sindhi Language Authority qu'il construit après sa fondation en 1990. Comme me l'a fait remarquer Michel Boivin, il serait intéressant d'approfondir le rôle joué par Nabi Bakhsh Baloch dans la réification de la culture sindhie. Par exemple, sa manière de travailler – non pas en collectant tous les récits oraux de sa propre main, mais en déléguant cette tâche à de nombreux assistants – a sans aucun doute eu un impact sur les matériaux rassemblés. Certains estiment par ailleurs que son travail minimise l'héritage hindou de la culture sindhie.
 - 2 Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh: Past and Present*, Jamshoro, Institute of Sindhology, University of Sind, 1987, p. 364-365 ; Muhammad Hussain Panhwar, *The Institute of Sindhology of the University of Sindh*, <http://www.panhwar.com/Article01.htm>, consulté le 29 juillet 2015.

disparaître dès l'arrivée du chemin de fer, mais ils ont été particulièrement affectés par le transport routier. Les outils tirés par des bœufs ont laissé place aux tracteurs. Des outils électriques arrivent aussi en charpenterie, etc. Du travail a été fait [par l'Institute of Sindhology], mais il faut qu'il soit systématique, par profession et par période, indiquant toutes les transformations.¹

L'ambition qui anime les recherches du Sindhi Adabi Board et de l'Institute of Sindhology est décrite par l'un des personnages les plus actifs de ces deux institutions, Ghulam Mustafa Shah (1918-1999), en des termes plus romantiques :

Pour le Sind, en 1947 s'est ouvert une ère de la connaissance de soi et de la compréhension de soi – de sa propre personnalité et de son héritage. [...] A partir de 1954, la jeunesse prit en charge l'exploration et la recherche sur l'histoire, la géographie, la culture, le folklore, la poésie. [...] La Sindhologie fut la création de leur esprit et de leur intellect agités – il y avait un potentiel et une force formidables parmi les historiens et les hommes de lettres du Sind. Écrire sur le Sind était, pour cette jeunesse, un devoir, une prière et une idylle [*romance*]. Le Sind démarrait maintenant là où Shah Abdul Latif l'avait laissé – un pays d'hommes de lettres, riche, fier, prospère et noble.²

Mais l'enthousiasme du moment de l'indépendance que décrit Ghulam Mustafa Shah est de plus en plus mêlé de méfiance, notamment avec l'imposition du One Unit en 1955 car le sindhi perd alors son statut de langue régionale. G. M. Sayed donne voix à cette méfiance dès sa rupture avec la Ligue musulmane en 1946 et continue par la suite d'encourager les jeunes Sindhis à s'engager. S'adressant à une conférence d'écrivains en janvier 1956, il les enjoint à œuvrer à la défense de la culture sindhie, contre le « rouleau compresseur de la nationalité [*nationhood*] pakistanaise musulmane » :

Le progrès et la croissance de la littérature dépend uniquement du destin et des activités d'une nation. Le monde est une arène de lutte pour la vie, qui doit être rejointe avec tout le sérieux possible. Seuls les capables et méritants peuvent survivre. Nous pouvons organiser autant de conférences littéraires, de colloques de poésie, produire autant de livres que nous le souhaitons, rien n'y ferait. La littérature d'une nation en danger n'a aucune chance de survie. D'un seul trait de crayon du conquérant, tous les efforts

- 1 Muhammad Hussain Panhwar, « The Institute of Sindhology of the University of Sindh », *op. cit.*, p. 5. Ingénieur de formation, M. H. Panhwar écrit dès les années 1950 de nombreux articles sur divers aspects du Sindh. Son site (<http://www.panhwar.com>), géré par son fils Sani Hussain Panhwar, est une ressource importante pour tout chercheur s'intéressant à la région.
- 2 Ghulam Mustafa Shah, « Sindhology—Its Scope & Meaning », *Dawn*, 02/03/1975 p. Ce passage est aussi cité par Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh*, *op. cit.*, p. 364. Comme Nabi Bakhsh Baloch, Ghulam Mustafa Shah (1918-1999) est l'un des personnages de premier plan des institutions éducatives et culturelles du Sindh au cours du 20^e siècle. Il suit des études à la Sind Madrassatul Islam, puis à l'université musulmane d'Aligarh, et enfin au Royaume-Uni, à l'université de Durham. Dans les années 1940, il dirige le plus important internat pour les jeunes musulmans venant étudier à Karachi, le Leslie Wilson Muslim Hostel. Puis il est principal du S. M. College de Karachi et vice-chancelier de l'Université du Sindh. Sous la dictature de Zia ul-Haq, il forme une société savante d'intellectuels sindhis engagés, appelée *Servants of Sindh Society*. Durant le premier mandat de Benazir Bhutto, il est nommé ministre central à l'éducation. De 1973 à 1998, il dirige un excellent magazine, le *Sind Quarterly*, souvent censuré par le régime de Zia ul-Haq. Il est également l'auteur de nombreux articles et ouvrages, sur des sujets aussi variés que la civilisation de l'Indus, Zulfiqar Ali Bhutto, ou encore la gestion des eaux de l'Indus.

d'écriture et toutes les discussions d'un peuple esclave disparaîtront comme une senteur sous un vent enragé. Le Pakistan aujourd'hui donne à voir la scène cruelle d'une telle arène dans laquelle les peuples faibles sont bloqués dans un combat pour leur survie avec le [peuple] fort. Il ne fait aucun doute qu'il existe des forces cherchant à détruire la nation sindhie. [...] La prochaine attaque est sur le point d'être menée, visant la langue et la littérature du peuple sindhi. Le peuple sindhi peut très bien se voir bientôt refuser l'usage de sa langue comme moyen d'instruction dans ses écoles. Les mesures arrogantes et arbitraires mises en places à cette fin à Karachi ne donnent qu'un avant-goût de ce qui se prépare contre nous au sein des pouvoirs en place au nom de l'islamisation et/ou de la pakistanisisation de la société.¹

Dans ce contexte, les institutions culturelles sindhies entretiennent une relation ambiguë avec l'État : bien qu'elles dépendent de la manne publique, leurs activités peuvent entrer en contradiction avec les politiques gouvernementales. Les rapports de ces institutions à l'État pakistanais forment donc un axe important de questionnements pour ce chapitre : dans quelles circonstances les rapports des institutions culturelles avec l'État sont-ils conflictuels, et leurs activités perçues comme subversives ? Une autre série de questions, portant sur la production même de ces institutions, guide ici notre réflexion : que produisent les institutions culturelles sindhies ? Quel en est l'impact sur la culture ? Enfin, comment cela affecte-t-il la capacité des Sindhis à se penser comme une communauté politique ? Nous nous penchons d'abord sur l'historiographie écrite par ces institutions, un récit historique centré sur le Sindh et opposé à l'historiographie pakistanaise. Nous nous tournons ensuite vers le tableau de la société sindhie dessiné par les institutions culturelles pour montrer qu'elles « folklorisent » la culture sindhie, créant ainsi un ensemble de marqueurs identitaires. Enfin, nous proposons une réflexion autour du caractère subversif ou non de la folklorisation et de l'activité des institutions culturelles, avant de prendre l'exemple d'une conférence internationale sur le Sindh pour illustrer les variations de la politique culturelle et du nationalisme officiel au Pakistan.

I. L'appropriation du passé contre l'historiographie pakistanaise

L'écriture d'une histoire du Sindh est l'un des premiers objectifs que se donne le Sindhi Adabi Board. Une histoire en dix volumes (jamais terminée) est commandée à différents spécialistes – dont l'ancien administrateur colonial H. T. Lambrick. La démarche adoptée – et qui avait aussi été celle de la Société historique du Sind dans les années 1930 et

¹ G. M. Sayed, discours inaugural, Mirpur Bathoro Sindhi Literary Conference, Mirpur Bathoro, 28 janvier 1956.

1940¹ – a pour particularité de prendre le Sindh comme prisme de lecture, comme unité sociale, politique et géographique à travers l'histoire, avec en filigrane la volonté de souligner la riche histoire du Sindh, par contraste avec l'histoire toute récente du Pakistan. Cette entreprise d'érudits fournit le matériau nécessaire à un récit historique nationaliste mettant en valeur le passé glorieux et millénaire du Sindh ainsi qu'une série de figures historiques, transformées en héros de la résistance.

Mais les historiens et chercheurs sindhis eux-mêmes sont engagés dans une compétition avec d'autres historiens qui entendent créer une « histoire pakistanaise », et qui jouissent du soutien officiel des autorités. L'historiographie pakistanaise débute avant la création du pays, lorsque le Pakistan National Movement, fondé par Chaudhry Rahmat Ali, imagine dans une série de pamphlets un Pakistan « antique » et son évolution sur plus d'un millénaire, avec, à l'appui, des cartes du Pakistan à l' « époque géologique » et à l' « aube de l'histoire ».² Cette lecture téléologique – dont la conclusion logique prend forme dans l'indépendance du Pakistan en 1947, et qui vise à « créer un sentiment d'unité et de nationalité entre les gens du Pakistan »³ – se poursuit après la Partition, notamment sous la plume d'un ancien membre du Pakistan National Movement, Ishtiaq Husain Qureshi, professeur d'histoire et auteur en 1956 de l'ouvrage *The Pakistani Way of Life*, qui figure encore aujourd'hui comme manuel recommandé dans le programme de classe de première, et en 1962 d'une histoire des musulmans d'Asie du Sud.⁴ L'histoire officielle enseignée dans les manuels subit plusieurs réécritures qui accentuent son islamisation et sa « pakistanisation », ce pour quoi elle est vivement critiquée par de nombreux chercheurs pakistanaïes et étrangers : l'historien pakistanaï K. K. Aziz est par exemple l'auteur d'un ouvrage, intitulé *The Murder of History*, qui dénonce les distorsions de la discipline historique au service du projet politique du Pakistan.⁵ Les historiens critiquent le fait que les

1 Mubarak Ali Khan (dir.), *Sindh Observed: Selection From the Journal of Sindh Historical Society*, Lahore, Fiction House, 2007.

2 Alyssa Ayres, *Speaking Like a State: Language and Nationalism in Pakistan*, Cambridge University Press, 2009, p. 106-110.

3 *Ibid.*, p. 130. Alyssa Ayres cite un rapport officiel : Ministry of Education Government of Pakistan, *Report of the Commission on National Education*, Karachi: Government of Pakistan Press, 1960, p. 10-11.

4 Parmi les ouvrages d'I. H. Qureshi (1903-1981), voir notamment : Ishtiaq Husain Qureshi, *The Pakistani Way of Life*, New York, Royaume-Uni, Praeger, 1956 ; Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947: A Brief Historical Analysis*, 's-Gravenhage, Mouton, 1962 ; Ishtiaq Husain Qureshi, *Aspects of The History, Culture and Religions of Pakistan*, Bangkok, Thaïlande, South-East Asia Treaty Organization, 1963. Pour le programme des examens, voir par exemple le programme des examens « Intermediate » sur le site du Board of Intermediate & Secondary Education de Lahore (<http://biselahore.com/download/notices/intermediate%20part%201.pdf>, consulté le 30 juillet 2015).

5 Khursheed Kamal Aziz, *The Murder of History: A Critique of History Textbooks Used in Pakistan*, Lahore, Vanguard, 1993. Plusieurs autres travaux ont été consacrés aux manuels scolaires pakistanaïes et à la vision de l'histoire qu'ils proposent, notamment depuis la politique d'islamisation imposée par Zia ul-Haq :

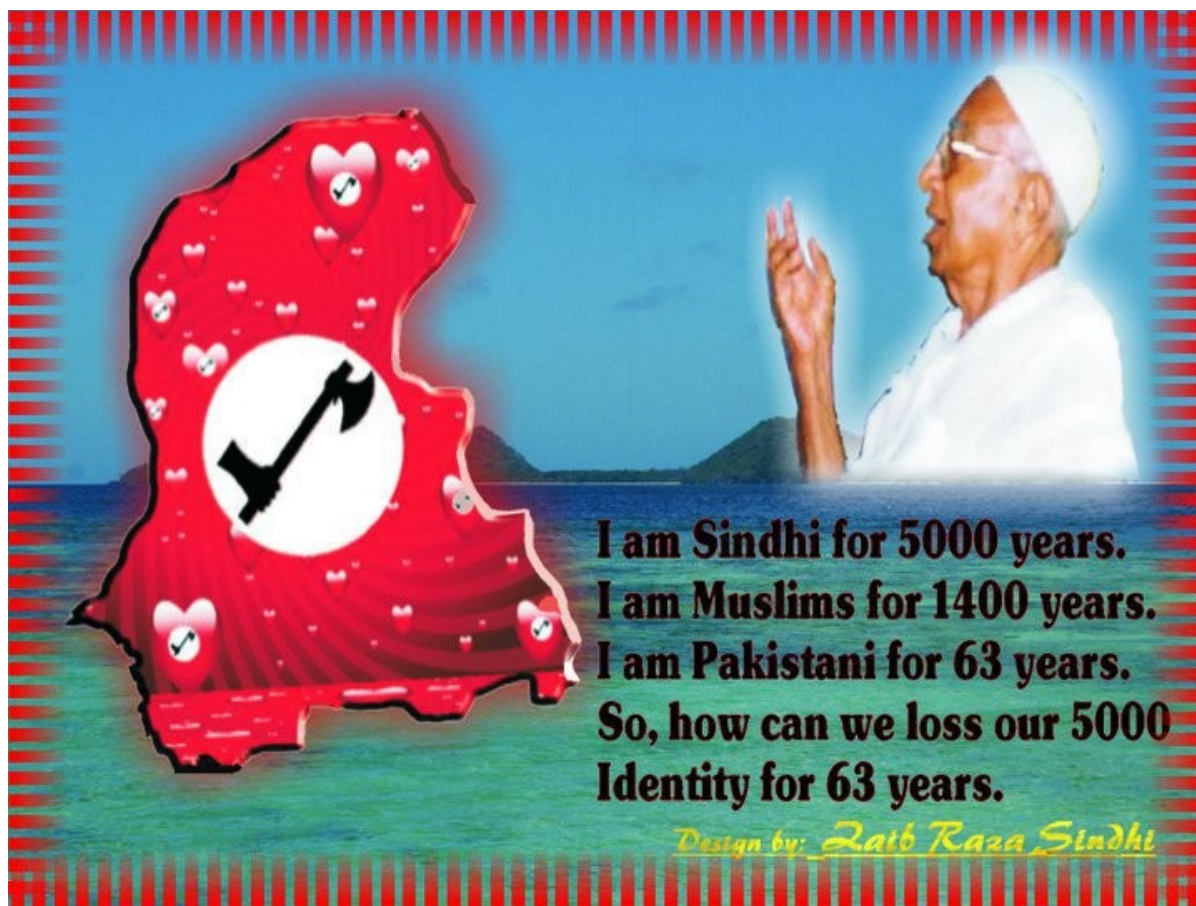


Illustration 6: L'ancienneté de la nation sindhie.

Illustration diffusée sur les réseaux sociaux réaffirmant l'ancienneté de la nation sindhie.

A gauche se trouve la silhouette du Sindh, avec le drapeau nationaliste entouré de cœurs. A droite, au dessus du texte, une photo de G. M. Sayed.

manuels scolaires constituent « des outils d'endoctrinement plutôt que de connaissance et de pensée critique. »¹ L'histoire officielle donne aussi lieu à des « variantes régionales » souhaitant souligner le sacrifice fait, par exemple, par le Sindh, dans la lutte pour la création du Pakistan.² Nous laissons de côté cet aspect de la question pour nous intéresser à l'historiographie sindhie se démarquant du discours officiel, produite dans les institutions culturelles et les universités. En effet, durant les années 1970, alors qu'I. H. Qureshi est le vice-chancelier de l'Université de Karachi (il occupe ce poste de 1961 à 1971), l'Université du Sindh, dirigée par Ghulam Mustafa Shah (vice-chancelier de 1971 à 1973), encourage quant à

Ayesha Jalal, « Conjuring Pakistan: History as Official Imagining », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27, 1995, p. 73–89 ; A. H. Nayyar et Ahmad Salim, *The Subtle Subversion. The State of Curricula and Textbooks in Pakistan*, Islamabad, Sustainable Development Policy Institute, 2003 ; Ashok K. Behuria et Mohammad Shehzad, « Partition of History in Textbooks in Pakistan: Implications of Selective Memory and Forgetting », *Strategic Analysis*, vol. 37, n° 3, mai 2013, p. 353-365 ; Muhammad Ayaz Naseem, « Deconstructing Militarism in Pakistani Textbooks », *Journal of Educational Media, Memory, and Society*, vol. 6, n° 2, 1 septembre 2014, p. 10-24. Lire également l'article de Zahra Sabri, doctorante à l'Université McGill, dans *The Herald* : Zahra Sabri, « A Textbook Case », *The Herald*, 16 décembre 2012, 16/12/2012 p.

1 Elisa Giunchi, « Rewriting the Past: Political Imperatives and Curricular Reform in Pakistan », *Internationale Schulbuchforschung*, vol. 29, n° 4, 1 janvier 2007, p. 376.

2 Ayesha Jalal, « Conjuring Pakistan: History as Official Imagining », *op. cit.*, p. 77-78.

elle des historiens comme Mubarak Ali à déconstruire l'histoire officielle, en s'intéressant notamment à la période pré-islamique.¹

a. *Le mythe de l'origine : le Sindh depuis Mohenjo-Daro*

Comme le note l'historien Manan Ahmed, « la mémoire d'une *qaum* sindhie de 5000 ans est débattue quotidiennement dans l'espace public avec la même ferveur que le mythe de l'origine de l'État-nation du Pakistan est prêché aux citoyens du Pakistan. »² Tout meeting politique ou événement culturel dans le Sindh offre l'occasion de rappeler l'ancienneté millénaire de la culture sindhie, déjà énoncée en 1930 par Muhammad Ayub Khuhro.³ Les Sindhis se pensent comme les héritiers de la civilisation de l'Indus, dont les ruines les plus célèbres se situent à Mohenjo-Daro et à Harappa. La formule souvent répétée est la suivante, comme dans l'illustration 6, ci-dessus :

Je suis sindhi depuis 5000 ans.

Je suis musulman depuis 1400 ans.

Je suis pakistanais depuis 60 ans.

La conclusion est tellement évidente qu'elle n'est pas systématiquement énoncée : « Comment puis-je perdre l'identité qui est mienne depuis 5000 ans en quelques décennies ? Le Pakistan est un passage temporaire mais le Sindh est là pour rester. » C'est avec fierté et en des termes positifs que l'époque de la civilisation de l'Indus est décrite comme la source des valeurs sindhies. Cet âge est présenté sous deux caractéristiques principales : est d'abord mis en avant le fait que cette civilisation était « avancée », car elle possédait son propre système d'écriture (toujours indéchiffré) et des villes importantes avec un complexe réseau d'évacuation des eaux. Dans de nombreuses discussions que j'ai eu au cours des enquêtes de terrain, ceci est mis en contraste avec l'état des canalisations, des routes et des bâtiments dans le Pakistan contemporain, pour valoriser l'âge d'or des origines et dénoncer le Pakistan comme la cause des malheurs présents. L'autre caractéristique soulignée dans les références à la civilisation de Mohenjo-Daro est sa supposée nature pacifique et égalitaire, idée fondée sur l'argument qu'aucune arme n'aurait été retrouvée lors des fouilles des sites de l'Indus,

1 Muhammad Hussain Panhwar, *Sayed Ghulam Mustafa Shah. Some Personal Glimpses*, <http://www.panhwar.com/Article147.htm>, consulté le 29 juillet 2015. Mubarak Ali n'est pas un historien sindhi, mais son travail de déconstruction de l'histoire officielle pakistanaise est très apprécié des chercheurs sindhis. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, il décortique avec le même esprit critique l'historiographie nationaliste sindhie.

2 Manan Ahmed, *The Many Histories of Muhammad B. Qasim: Narrating the Muslim Conquest of Sindh*, *op. cit.*, p. 7.

3 Cf. chapitre 2.

que les villes n'étaient pas fortifiées et que les bâtiments ne présentent pas de grandes disparités. Ceci nourrit la rhétorique touchant à l'essence soufie et pacifique du peuple sindhi.

Les historiens sindhis travaillant au sein du Sindhi Adabi Board et de l'Institute of Sindhology partagent cette tendance à faire démarrer l'histoire du Sindh au moment de la civilisation de l'Indus, et ce quel que soit l'objet de l'étude. Ainsi, dans un ouvrage sur la musique sindhie, Nabi Bakhsh Baloch débute par quelques spéculations sur l'époque de Mohenjo-Daro :

La tradition de chant et de danse dans la vallée inférieure de l'Indus, le pays fertile de l'abondance, remonte à des temps immémoriaux. La découverte de la figurine de la danseuse [*dancing belle*] de Moenjodaro indique un développement plus sophistiqué de la musique et de la danse à l'époque pré-historique [*a rather more sophisticated development of music and dance in pre-historic times*].¹

Habibullah Siddiqui fait débiter son ouvrage sur l'éducation dans le Sindh encore plus tôt, avec la culture de Kot Diji (autour de 3300 avant J.-C.), et ne peut, à propos de Mohenjo-Daro, que conclure qu'un système éducatif devait très certainement exister.²

C'est peut-être autour de la langue que les discussions les plus passionnées ont lieu, notamment par articles interposés dans la revue trimestrielle du Sindhi Adabi Board, *Mehran*.³ En 1964, Siraj ul-Haq Memon (1933-2013)⁴ publie un ouvrage dans lequel il défend l'idée que le sindhi moderne est le descendant direct de la langue parlée par les habitants de la civilisation de l'Indus. L'auteur n'est pas dupe de la démarche nationaliste qui est la sienne, mais estime avoir de solides arguments scientifiques prouvant que le sindhi parlé à l'époque de Mohenjo-Daro a donné naissance au sanskrit et à l'ensemble des langues indo-européennes :

1 Ghulam Ali Allana (dir.), *Folk Music of Sind*, Jamshoro, Insitute of Sindhology, 1982, p. 1.

2 Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh*, op. cit., p. 2-5.

3 Un autre magazine littéraire important est le mensuel *Nain Zindagi*, débuté au début des années 1950 par Nabi Bakhsh Baloch. Nous n'utilisons pas cette source car ce magazine n'est pas publié par une institution culturelle sindhie.

4 Siraj ul-Haq Memon (1933-2013) est un écrivain, journaliste et fonctionnaire sindhi originaire de Tando Jam, près de Hyderabad. Il travaille pour le Sindhi Adabi Board dès le début des années 1950 et collabore ainsi avec Muhammad Usman Deplai Memon, Muhammad Ibrahim Joyo, et Ghulam Rabbani Agro. Diplômé en droit, il passe les concours de la fonction publique en 1957 et devient fonctionnaire dans le service des impôts, jusqu'à son renvoi en 1969 avec plus de 300 autres officiels lors de la prise de fonctions du général Yahya Khan. Étant un ami de Z. A. Bhutto, celui-ci le nomme à la tête du quotidien sindhi *Hilal-i Pakistan*, poste que Siraj occupe jusqu'à l'arrivée de Zia ul-Haq au pouvoir. Il exerce comme avocat à la Haute Cour du Sindh et à la Cour Suprême à partir de 1978. En dehors de son livre sur la langue sindhie, Siraj est aussi réputé pour ses romans historiques et ses traductions de l'anglais vers le sindhi. Pour plus de détails, voir par exemple Amar Sindhu, « For the love of the land and the language », *Dawn*, 07/09/2014 p.

[...] à l'ère pré-historique, il y eut une période où existait une nation dans la région qui s'étend de Harrappa à Mohen-jo-Daro, c'est-à-dire le Sindh actuel et quelques zones du Pendjab. Cette nation était en tout aspect civilisée et possédait une culture civilisée pleinement développée et avait aussi une langue parlée et écrite. Les gens étaient disciplinés, cultivés et plus prospères que les autres nations du monde. [...] En 5000 avant J.-C. approximativement, cette nation avait une langue qui, avec quelques exceptions, prédomine encore aujourd'hui dans la région du Sindh. C'était une langue purement indigène, libre de toute influence étrangère.¹

La culture qui accompagnait cette « langue purement indigène » est décrite comme un âge d'or :

Ceci était un paradis où nul ne mourrait de faim, où les moyens d'apaiser la douleur et les soucis étaient disponibles, comme la danse, la musique, la peinture, la sculpture et les vins faits de miel, où l'homme détestait la saleté [*filth*], où chaque homme était un ami et un frère ; où toute production de la campagne était propriété collective ; où la bigoterie et la guerre étaient considérés comme le plus grand péché ; où blesser quelqu'un était considéré comme inhumain, où la guerre avec les peuples et pays voisins était interdite ; voilà ce qu'était le Sindh (la civilisation sindhie) de Mohen-jo-Daro.²

Une période de déclin – marquée par l'abandon du matriarcat, l'apparition des castes et de l'esclavage, des guerres et conflits – aurait ensuite conduit une partie de la population de la région à migrer vers la vallée du Gange à l'est, donnant naissance à la civilisation védique, tandis qu'une partie s'étant dirigée vers l'ouest engendra la civilisation mésopotamienne.

Partant donc du postulat que la langue parlée aux temps de la civilisation harappéenne était une forme ancienne de sindhi, Siraj propose une interprétation du script de l'Indus en s'appuyant sur le sindhi moderne. Cette tentative, quelque bancale qu'elle puisse être, est une réponse de Siraj à certains chercheurs sindhis, notamment Nabi Bakhsh Baloch (mais aussi le poète Rasheed Lashari et Ali Nawaz Jatoi), qui écrit en 1959 que le sindhi provient certainement de l'arabe, ou possède au moins des origines sémitiques. Nabi Bakhsh Baloch prend lui-même le contre-pied de la vision commune proposée par les linguistes occidentaux (Ernest Trumpp, George A. Grierson) dès le 19^e siècle et adoptée par des hindous comme Bherumal Mehrchand Advani, qui considère le sindhi comme une langue indo-européenne, dérivée des prakrits issu du sanskrit.³ Trois visions nationalistes s'opposent donc dans ce débat sur l'origine du sindhi : la vision des linguistes occidentaux et hindous, reprise par le nationalisme indien et hindou, faisant du sindhi un dérivé du

1 Siraj, *Sindhi Language*, traduit par Amjad SIRAJ, Hyderabad, Sindhi Language Authority, 2009, p. 67.

2 *Ibid.*, p. 147-149.

3 Bherumal Mahirchand Advani, *Sindhi boli ji tarikh*, Hyderabad, Sindhi Adabi Board, 1956.

sanskrit, et donc de la culture sindhie une des variantes de la civilisation indienne ; la vision pakistanaise mettant l'accent sur l'héritage islamique et arabe¹ ; et la vision sindhie, dans laquelle l'unicité historique et culturelle du Sindh ne fait aucun doute, mais qui va aussi jusqu'à faire du Sindh la mère des autres civilisations. Après Siraj, d'autres, comme Atta Muhammad Bhambro, poussent cette approche à l'extrême, voyant le Sindh comme l'origine de toute culture.²

Le livre de Siraj fait polémique dès sa parution, mais connaît un important succès dans le Sindh. Il est intégré dans les programmes des universités sindhies, et forme toute une génération d'étudiants à partir des années 1960. D'après Fehmida Hussain, la directrice de la Sindhi Language Authority (et la sœur de Siraj), l'ouvrage de Siraj « eut un impact sur la conscience collective de la nation sindhie »,³ en donnant aux Sindhis des arguments face à la vision de l'histoire promue par l'État, mais aussi face au sentiment de supériorité des mohajirs, qui se pensent comme héritiers de la culture musulmane de cour, celle de l'empire moghol et des royaumes successeurs.

Pour Ghulam Ali Allana, ce n'est pas seulement la langue mais un ensemble de savoirs-faire, d'outils, de techniques et de manières de vivre qui ont perduré chez les Sindhis depuis l'époque de Mohenjo-Daro :

Puisque la continuité de l'art, de l'artisanat, des motifs et de la culture des gens de la vallée de l'Indus a été décrite par les chercheurs et archéologues, pourquoi ne pourrait-on pas soutenir que la langue des gens de la vallée de l'Indus a aussi survécu et s'est maintenue avec la vie, la culture et les occupations du quotidien. [...] Le résultat des arguments pour la continuité de la culture et de l'héritage du Sindh appuie l'affirmation que les gens de la vallée de l'Indus ont maintenu leur langue dans les régions où ils étaient installés.⁴

- 1 Il faut préciser que Nabi Bakhsh Baloch ne peut aucunement être décrit comme un nationaliste pakistanais. Néanmoins, dans ce débat des années 1950 et 1960 entre Sindhis, son approche de la langue est en phase avec l'angle choisi par les historiens nationalistes pakistanais, qui glorifient systématiquement ce qui relie le Pakistan à l'islam. Par la suite, Nabi Bakhsh Baloch a poursuivi ses recherches sur la langue sindhie en changeant de posture : il a notamment publié un glossaire des termes ne pouvant être rapprochés d'aucune autre langue (notamment sanskritique, dravidienne ou sémitique), et qui par conséquent seraient des termes indigènes. Nabi Bakhsh Khan Baloch, « Sindhi tahzib ji sindhu likhat ji bhan », *Sindhi Boli*, 1994. Cité par Ghulam Ali Allana, *Sindhi Language and Literature at a Glance*, Hyderabad, Sindhi Language Authority, 2009, p. 70.
- 2 « Si vous êtes celte, alors vous êtes sindhi ! », me dit Atta Muhammad Bhambro alors que je lui expliquais, non sans espoir d'attirer sa sympathie, les origines bretonnes de ma famille, et les origines celtes des Bretons. Atta Muhammad Bhambro est notamment réputé dans le Sindh pour ses traductions d'ouvrages vers le sindhi (plus de 180, d'après les médias), mais a refusé à plusieurs reprises les distinctions officielles qui lui ont été accordées. Il est très proche du groupe nationaliste le plus radical, le Jiye Sindh Muttahida Mahaz. Son fils, Raja Dahir, en est l'un des cadres dirigeants jusqu'à son arrestation par les Rangers en juin 2015. Son corps est retrouvé en juillet 2015, sur le bord de l'autoroute nationale.
- 3 Siraj, *Sindhi Language*, op. cit., p. v.

Pour faire remonter le peuple sindhi et sa culture jusqu'à la civilisation de l'Indus, il est nécessaire pour ces historiens de prouver la continuité historique des Sindhis sur un même territoire. L'argument principal avancé est celui de l'existence séparée du Sindh depuis cette époque : le Sindh (à comprendre comme la vallée de l'Indus) aurait toujours constitué une unité sociale, politique et géographique distincte de l'Inde. Cette affirmation repose notamment sur la distinction faite par les récits de voyage arabes et persans, qui mentionnent *al-Sindh* et *al-Hind*, et est renforcée par une description des frontières « naturelles » du Sindh : la chaîne de montagnes Kirthar à l'ouest, le désert du Thar à l'est et la mer au sud (aucun élément géographique ne justifie en revanche la frontière nord). Mais cette distinction entre Sindh et Hind, déjà exprimée en 1930 par Muhammad Ayub Khuhro, est estompée dans certaines histoires du Sindh : dans l'ouvrage *Qadim Sindh* (le Sindh antique) de Bherumal Mahirchand Advani (1875-1950), le Sindh est étudié comme l'une région de l'Inde à partir des textes classiques de l'hindouisme (Védas, Upanishads).¹ L'histoire du Sindh d'Advani, terminée en 1944, se distingue donc du récit centré sur le Sindh favorisé par les institutions culturelles. Le livre est néanmoins publié en 1957 par le SAB, après l'émigration et le décès de son auteur à Bombay.

Alors qu'il est construit contre le nationalisme pakistanais, le récit sindhi est repris dans une tentative de synthèse par un avocat réputé et homme politique de premier plan, Aitzaz Ahsan, membre du Pakistan Peoples Party, ancien ministre de l'intérieur (1988-1990) et de la justice (1993-1996) et actuel chef de l'opposition à l'assemblée nationale. Sa participation au MRD lui vaut d'être emprisonné, et c'est en prison qu'il entame l'écriture de son livre *The Indus Saga*, publié en 1996.² Rejetant l'historiographie officielle pakistanaise, il s'approprie le récit Sindhi et la distinction entre Sindh et Hind pour justifier la création du Pakistan :

Sur les derniers six mille ans, l'Indus est en effet resté indépendant et séparé de l'Inde pendant presque 5500 ans. [...] de la préhistoire au 19^e siècle, l'Indus a été le Pakistan. 1947 ne fut que la réaffirmation de cette réalité. Ce fut la réunification des diverses entités – la province frontière [Khyber-Pakhtunkhwa], le Pendjab, le Sindh, le

4 Ghulam Ali Allana, *Sindhi Language and Literature at a Glance*, *op. cit.*, p. 73-74. Notons que deux personnalités contemporaines du Sindh portent le même nom, Ghulam Ali Allana. Le premier (1906-1985) est un industriel et commerçant de Karachi, également homme politique proche de Muhammad Ali Jinnah dont il écrit plus tard la biographie. Membre de la Ligue musulmane et partisan de la création du Pakistan, il est élu maire de Karachi en 1948. Diplômé de la Sindh Madrassah, il est aussi un écrivain prolifique, auteur de poésie et d'ouvrages sur le Sindh, l'histoire des ismaéliens, ou encore sur l'histoire du mouvement pour le Pakistan. Le second, né en 1930, est l'universitaire dont nous citons les travaux dans ce chapitre.

1 Bherumal Mahirchand Advani, *Qadim Sindh*, 1^{re} éd., Hyderabad, Sindhi Adabi Board, 1957.

2 Aitzaz Ahsan, *The Indus Saga and the Making of Pakistan*, Oxford University Press, 1996.

Baloutchistan et le Cachemire – de nouveau en une fédération primordiale. Les Mohajirs, qui revinrent à l'Indus en 1947 et ensuite, étaient les fils et filles retournant à la mère. En tant que tel, le “Pakistan” précéda même l'arrivée de l'islam dans le sous-continent. [Le pays] a des fondations plus profondes et plus anciennes.¹

Aitzaz Ahsan (dans la lignée du nationalisme officiel pluraliste promu à l'époque de Z. A. Bhutto) tente ainsi de dissocier la création du Pakistan de la théorie des deux nations. L'indépendance de la région de l'Indus par rapport à l'Inde ne reposerait pas sur une distinction religieuse – qui n'est dès lors qu'accidentelle – mais sur une différence civilisationnelle primordiale :

Cette identité est primordiale. Que le fossé communaliste [séparant hindous et musulmans] se soit superposé [sur cette distinction] peut, ou non, avoir été propice pour la Ligue Musulmane d'avant la partition, mais, quoi qu'il en soit, l'Indus serait toujours resté distinct et différent de l'Inde.²

L'écriture de l'histoire des origines de la nation sindhie et du Pakistan donne ainsi lieu à l'imagination de plusieurs récits qui entrent en compétition, puisant chacun l'authenticité nécessaire à leur légitimation au plus loin des racines dont ils se revendiquent. L'effort des Sindhis pour prouver l'ancienneté de leur nation n'est pas isolé. Il s'inscrit dans un travail d'appropriation du passé mis en œuvre tant par les historiens écrivant les récits officiels indien et pakistanais que par ceux qui souhaitent s'y opposer.

b. La figure fondatrice : Raja Dahar et l'adoption du récit hindou

Puisque le Sindh constitue une entité territoriale, sociale et culturelle qui s'est maintenue à travers les âges, les incursions venues de l'extérieur, sous formes de campagnes conquérantes ou de migrations pacifiques, viennent moduler et enrichir l'héritage sindhi. L'incursion la plus marquante de l'histoire du Sindh est celle, en 711, des Arabes apportant l'islam. Leur jeune commandant, Muhammad bin Qasim, inflige avec ses quelques milliers d'hommes une défaite au roi hindou du Sindh, Raja Dahar, et fait de la région une province du califat ommeyyade de Damas. Bien que les marchands arabes aient déjà apporté l'islam dans le sous-continent indien, notamment sur la côte de Malabar (l'actuel Kerala) au sud de l'Inde, la conquête du Sindh par Muhammad bin Qasim constitue, dans l'historiographie officielle pakistanaise, l'acte fondateur de la présence musulmane en Asie du Sud. Muhammad bin Qasim serait le « premier citoyen pakistanais », et les Pakistanais d'aujourd'hui seraient les descendants des premiers campements musulmans. Dans les

1 *Ibid.*, p. 19-20.

2 *Ibid.*, p. 9-11.

termes de Manan Ahmed, qui a consacré sa thèse de doctorat à l'étude des différents récits entourant la figure de Muhammad bin Qasim : l'histoire officielle souligne « la grandeur des actions de Muhammad b. Qasim : sauver les gens du Sindh de l'oppression de leurs souverains hindous, établir un ordre islamique en Asie du Sud, devenir un chef juste et sage. »¹ Muhammad bin Qasim est constamment célébré au Pakistan : d'innombrables lieux et bâtiments portent son nom, et chaque année, le 9 ou 10 du mois de ramadan, a lieu le *yaum-i bab-ul-islam* (jour de la porte de l'islam), fête commémorant la conquête musulmane du Sindh et dans laquelle les partis religieux (JI, JUI-F, JUP) sont particulièrement impliqués. Lors des événements organisés à cette occasion, Muhammad bin Qasim est érigé en modèle pour les jeunes d'aujourd'hui, et l'on déplore le fait qu'il manque actuellement un Muhammad bin Qasim capable de régler les problèmes du Pakistan.

Un des arguments communément avancés dans les années 1930 et 1940 pour justifier la théorie des deux nations est que « les héros des uns sont les vilains des autres ».² Les personnages de Raja Dahar et Muhammad bin Qasim sont l'exemple parfait de cette opposition, qui dès le 19^e siècle prétend démontrer la conflictualité séparant hindous et musulmans à travers l'histoire. Partha Chatterjee cite ainsi le récit de la conquête du Sindh fait par un intellectuel bengali, Tarini Charan Chattophyay, en 1858, dans son manuel scolaire :

Finale­ment, après avoir fait preuve d'héroïsme, [le roi Dahir] fut tué aux mains de l'ennemi. Sa capitale fut assiégée, mais sa femme, avec un courage similaire à celui de son mari, continua de défendre la ville. A la fin, les provisions se mirent à manquer. Décidant qu'il était préférable de mourir plutôt que de se soumettre à l'ennemi, elle somma les habitants de la ville de faire les préparatifs nécessaires. Tout le monde fut d'accord ; partout, des bûchers furent allumés. Après l'immolation [des femmes], les hommes, ayant terminé leurs ablutions, sortirent l'épée à la main et furent vite tués par les musulmans.³

Puis Chattophyay relate l'épisode célèbre de la vengeance orchestrée par les deux filles de Raja Dahar. Celles-ci, envoyées par Muhammad bin Qasim comme présent à la cour du calife à Damas, lui affirment n'être pas dignes de lui, révélant que leur vertu a déjà été violée par Qasim. Le calife, furieux, ordonne que Qasim soit cousu dans une peau de bête et

1 Manan Ahmed, *The Many Histories of Muhammad B. Qasim: Narrating the Muslim Conquest of Sindh*, op. cit., p. 4.

2 Cette phrase est notamment due à Jinnah, lors de son discours de Lahore du 22 mars 1940 : « Very often the hero of one is a foe of the other, and likewise their victories and defeats overlap. » Ce discours est disponible en ligne sur le site de Francis Pritchett : http://www.columbia.edu/itc/mea/ac/pritchett/00islamlinks/txt_jinnah_lahore_1940.html.

3 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, 4^e éd., New Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 103.

envoyé en l'état à Damas. Voyant ensuite son corps arriver, le calife fait venir les filles de Dahar, qui révèlent avoir menti pour venger leur père, leur famille, et leur peuple.

Chatterjee cherche à montrer la dimension nationaliste hindoue de ce texte, celle d'un nationalisme qui d'une part exclut les musulmans de sa conception de la nation indienne, et d'autre part répond à un schéma historiographique où se succèdent âge classique, période de déclin et renaissance. Il ne s'intéresse donc pas aux sources sur lesquelles Chattophyay s'appuie : or il n'est pas inintéressant de noter que celui-ci reprend un épisode relaté dans le *Chachnama*, qui n'est justement pas un récit d'antagonisme entre communautés, mais au contraire un récit de co-habitation. Le *Chachnama* est une traduction persane d'un manuscrit arabe, faite en 1216 par un musulman appelé Ali Kufi, à Uch (actuellement dans le sud du Pendjab pakistanais). Selon Manan Ahmed, ce manuscrit indique autant sur son contexte de production que sur l'épisode de la conquête du Sindh : il est en fait destiné à proposer des enseignements au souverain musulman de son époque régnant sur des sujets hindous.¹

Quoi qu'il en soit, le récit hindou soulignant le courage de Raja Dahar ne porte pas plus sur le Sindh et les Sindhis que le récit musulman glorifiant Muhammad bin Qasim. Ces récits miroirs ne dépeignent que des hindous et des musulmans. La population locale est passive, et n'intervient que pour se réjouir d'être libérée du joug cruel d'une dynastie de brahmanes, ou à l'inverse, pour endurer les massacres commis par les conquérants. Les historiens sindhis qui travaillent dans les institutions culturelles du Sindh dans les années 1950 et 1960 s'intéressent particulièrement à cette période comme un épisode à part entière de l'histoire du Sindh, et non comme rouage de la destruction de la civilisation indienne, ou comme étape fondatrice de l'expansion musulmane en Asie du Sud. Le *Chachnama* est intégralement traduit en anglais pour la première fois en 1900 par Mirza Qalich Beg, grande figure littéraire sindhie de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle.² Une édition persane annotée est également publiée en 1939 par l'un des premiers membres du futur Sindhi Adabi Board, Umar bin Muhammad Daudpota. Puis le SAB publie en 1954 la traduction sindhie de ce même ouvrage, écrite par Makhdum Amir Ahmad et précédée d'une importante

1 Manan Ahmed, *The Many Histories of Muhammad B. Qasim: Narrating the Muslim Conquest of Sindh*, op. cit., p. 8. Le texte est présenté par son auteur comme la traduction d'un manuscrit arabe antérieur, qui aurait été rédigé par des membres de la famille de Muhammad bin Qasim. Aucune trace ne subsiste de ce manuscrit. Par ailleurs, Manan Ahmed semble passer à côté du fait que le récit de la conquête de Sindh avait déjà été réécrit d'un point de vue hindou au 19^e siècle.

2 Il s'agit de la première traduction complète du texte en anglais. Une traduction partielle avait notamment été faite par Henry Miers Elliott (1808-1853). Ali Kufi, *Chachnama*, traduit par Mirza Qalich BEG, Karachi, Commissioner's Press, 1900.

introduction de Nabi Bakhsh Baloch. Dans la préface de la cinquième édition (2004) du *Chachnama* en sindhi, le secrétaire du SAB Inamullah Shaikh revient sur l'impact de cette publication :

Mon humble opinion est que le Chachnama fait partie des livres qui ont permis au Adabi Board de gagner rapidement la notoriété digne d'une institution respectée.

Après la publication de ce livre, des centaines de milliers [*lakh*] de Sindhis ne prirent pas seulement conscience de leur passé, mais acquirent aussi la volonté [*shaur*] de rendre leur identité nationale puissante.

C'est à partir de l'historiographie sindhie faite par les intellectuels du Sindhi Adabi Board qu'une lecture véritablement nationaliste est proposée par G. M. Sayed. Raja Dahar est le premier personnage de son ouvrage *Sindh ja surma* (les héros du Sindh), paru en octobre 1967 :

Raja Dahar, en 92 hijri c'est-à-dire en 712, fut fait martyr en se battant pour le Sindh. Tout vrai Sindhi doit être fier de ses exploits. Pour avoir donné sa tête pour le Sindh, je le compte comme le premier héros de la lignée des combattants.

Ensuite, le Sindh vécut sous le joug d'étrangers durant 340 ans, jusqu'au moment où une famille Sumra rétablit en 1051 un gouvernement purement sindhi.¹

Ici, le renversement est accompli : il n'est plus question de louer la bravoure de Muhammad bin Qasim, ni de lui être redevable pour avoir apporté l'islam. Bien que G. M. Sayed reprenne le récit hindou, il n'est plus ici question d'hindous et de musulmans mais uniquement de Sindhis et d'Arabes, de patriotes et d'étrangers, de résistants et de conquérants, de héros valeureux et d'attaquants perfides. Raja Dahar n'apparaît plus comme un roi cruel, opprimant ses sujets et cherchant à imposer l'hindouisme brahmanique, mais agit au contraire en souverain éclairé, parangon de la tolérance et de la co-existence entre communautés religieuses :

A l'époque du règne de Raja Dahir dans le Sindh, les hindous, les musulmans, les parsis, les bouddhistes et les jaïns avaient leurs lieux de culte séparés et le gouvernement accordait des subventions [*grants*] aux différentes institutions à visée religieuse. Dans le Sindh, les hindous avaient leurs propres Mandars [*sic*] (temples), les musulmans leurs mosquées, les parsis leurs temples du feu, les jaïns leurs caves et les bouddhistes leurs stupas et personne n'interdisait à qui que ce soit de visiter ces lieux. Mais après la conquête des Arabes, les conditions changèrent et tous les non-croyants furent soit tués soit forcés de payer la taxe religieuse. Les rênes du gouvernement étaient dans les mains des Arabes et musulmans uniquement. A l'inverse, Raja Dahir avait nommé Muhammad Bin Alafi commandant de l'armée et l'avait envoyé en mission à plusieurs reprises. Quand le règne arabe arriva à sa fin, des souverains sindhis comme les Sammas et les

¹ G. M. Sayed, « Sindh ja surma », dans *Sain Ji Em Sayed jon tehriron*, Sann, G. M. Syed Academy, 2011, vol. 1/6, p. 67.

Soomras prirent le pouvoir et les derviches sindhis reprirent leur vieille religion védique [*Vedic Dharam*], religion hindoue, religion jaïne et le zoroastrisme et les gens s'instruisaient en diverses religions, ce qui donna naissance au soufisme (mysticisme) qui enseignait qu'il y a une unité derrière la diversité des religions.¹

G. M. Sayed ajoute que la conquête du Sindh n'avait pas pour but la diffusion de l'islam, mais répondait à une logique impérialiste, qui occulta durant plusieurs siècles ce que nous avons appelé au chapitre précédent « l'essence soufie » du Sindh. Mais, selon lui, les Sindhis rejetèrent l'impérialisme arabe, « établi violemment par soif d'acquisition de terres, de richesses et de pouvoir politique pour exploiter les locaux au nom de l'islam. »² Depuis cette interprétation nationaliste, Raja Dahar est devenu un symbole du Sindh, présenté comme un héros de la résistance lors d'événements culturels et politiques dans le Sindh.

c. *Les autres patriotes, les traîtres et les exclus*

D'autres figures historiques du Sindh attirent l'attention des chercheurs du Sindhi Adabi Board. C'est notamment le cas de Dodo et Chanesar, deux souverains de la dynastie des Sumras.³ Leur conflit pour le pouvoir fait l'objet d'une épopée dont Nabi Bakhsh Baloch s'est attelé à collecter les nombreuses versions circulant oralement dans le Sindh.⁴ La trame de l'histoire est la suivante : à la mort du roi Dodo (père), le trône doit revenir à Chanesar en raison de son droit d'aînesse, mais le conseil des anciens chargé de désigner le nouveau roi opte pour Dodo (fils) en raison de son pur sang rajpoute et sindhi. Chanesar est écarté car sa mère est fille de forgeron et, selon certains récits, non sindhie. Vexé, Chanesar fait appel au sultan de Delhi, Alauddin Khilji, et à son armée, pour prendre le pouvoir par les armes. L'issue de l'affrontement est toutefois tragique : les troupes des Sumras tombent sous l'épée ennemie, et Dodo et son fils Nangar meurent au combat à Wagahkot, après quoi le barde Bhago Bhan confie les femmes et enfants au roi Jam Abro dans le Kutch, en faisant appel à la coutume rajpoute de *sam*, ou refuge. L'armée turque attaque ensuite la tribu abro, qui

1 G. M. Sayed, *Sindhudesh. A Study in its Separate Identity Through The Ages*, Karachi, G. M. Syed Academy, 1991, p. 318-319.

2 *Ibid.*, p. 24.

3 La dynastie des Sumras (d'origine rajpoute) est fondée en 1026 après la défaite du royaume de Mansurah contre les armées de Mahmud de Ghazni. La fondation de la dynastie est parfois attribuée à un ismaélien, Khafif, envoyé par le califat abbasside de Bagdad (et ensuite converti au chiisme ismaélien), mais il semble que celui-ci ait en fait été le dernier souverain de Mansurah. Les Sumras prennent leur indépendance du royaume ghaznévide en 1051. Leur règne dure jusqu'en 1351, date à laquelle ils sont supplantés par la dynastie des Sammas.

4 Sur les différentes versions, lire l'introduction de Saleem Noorhussain à sa traduction de l'épopée. Saleem Noorhussain (dir.), *The Epic of Dodo-Chanesar*, Karachi, Culture Department, Government of Sindh, 2011, p. 13-64.

décide, sentant que le combat ne tourne pas en sa faveur, de sacrifier les femmes et enfants qui lui ont été confiés, avant de reprendre la bataille jusqu'à ce que mort s'ensuive.

L'épopée, qui selon Nabi Bakhsh Baloch était jusqu'à récemment l'une des plus chantées par les bardes (*manghanar*) dans le Sindh et les régions alentour, s'inspire certainement de faits historiques réels, mais son récit est légendaire. Aucun Dodo et Chanesar ne furent frères et en conflit pour le pouvoir, et l'incursion d'une armée du sultanat de Delhi à la fin du 13^e siècle semble destinée à repousser un groupe de Mongols plutôt qu'à régler une dispute de succession.¹ Mais G. M. Sayed compte Dodo Sumro parmi l'un de ses héros martyrs du Sindh, laissant dans le flou la question de son existence historique. Dodo figure au panthéon des héros du Sindh à double raison : non seulement il est un pur enfant du Sindh, mais il se bat jusqu'à la mort contre une armée étrangère, l'armée turque du sultan de Delhi. G. M. Sayed ose une comparaison entre l'imam Hussain et Dodo Sumro : « Tout comme l'imam Hussain donna sa tête pour maintenir en vie l'enseignement islamique, Dodo Sumro se sacrifia pour préserver l'honneur [*laj rakhan*] des traditions sindhies. »²

Renforcée par la lecture nationaliste donnée par G. M. Sayed, la légende continue d'exercer une portée symbolique importante, et a par exemple fait l'objet d'un opéra écrit par le poète Shaikh Ayaz, ou encore d'un livre d'Azad Kazi, un universitaire nationaliste, proche de la famille de G. M. Sayed. Le prénom Dodo reste donné dans le Sindh en référence directe à Dodo Sumro. Le nom du pavillon de Dodo, Rupa Mari, est aussi le nom du lieu où se situe aujourd'hui son mausolée, qui accueille un *urs* annuel autour du 20 mars organisé par le *sardar* de la caste *sumro* et son association, la Soomra Ittehad Pakistan. Ce nom est aussi donné, par exemple, à des restaurants et à des commerces. Mais surtout, l'enseignement de la littérature sindhie a longtemps démarré, d'après le manuel de littérature sindhie de Muhammad Siddiq Memon (1890-1958), avec l'épopée Dodo Chanesar.³ La préface de l'édition du Lok Virsa insiste sur le caractère « typique » de l'épopée : « cette épopée est évidemment un produit de la terre du Sindh et le résultat de la croissance naturelle d'anciens vers sindhis. Par conséquent, elle est typique de la culture sindhie et signifie

1 Sur le déconnexion entre l'épopée et les faits historiques avérés, voir notamment Muhammad Hussain Panhwar, *An Illustrated Historical Atlas of Soomra Kingdom of Sindh*, Karachi, Soomra National Council, 2003, p. 28-30.

2 G. M. Sayed, « Sindh ja surma », *op. cit.*, p. 71.

3 Muhammad Siddiq Memon, *Sindh ji adabi tarikh: British hukumat khan ag*, Hyderabad, Sindh Muslim Adabi Society, 1937.

l'esprit de sacrifice et le sens de l'honneur. »¹ Une phrase du secrétaire à la culture du Sindh, Abdul Aziz Uqaili, en préface de la traduction de Saleem Noorhussain, résume bien la symbolique qui accompagne aujourd'hui la légende de Dodo-Chanesar :

La résistance menée par les gens du Sindh, du haut comme du bas de l'échelle sociale [*both high and low*], pour repousser l'avancée de l'armée conquérante, fut si solide que le commandant de cette armée s'exclama : "C'est comme si les chemins se battaient entre eux !" Ces résistances occupent une place glorieuse dans l'histoire du Sindh car elles sont l'épitomé du combat des Sindhis pour leur identité nationale.²



APP79-04

HYDERABAD: December 04 – A view of replica of Sindhi legend Hosh Mohammad Sheedi installed at Risala Road. APP photo by Farhan Khan

Illustration 7: Statue de Hosh Muhammad Shidi, Hyderabad.

Statue installée en 2009. Photo de Farhan Khan, Associated Press Pakistan.

D'autres épisodes de résistance sont inclus dans le récit historique nationaliste de G. M. Sayed pour louer les mérites de héros qui défendent le Sindh. Ces autres héros n'ont pas tous fait l'objet d'autant de recherches de la part des institutions culturelles que Raja Dahar, l'époque des Sumras ou l'épopée de Dodo-Chanesar. Mentionnons toutefois Hosh Muhammad Shidi, affectueusement surnommé Hoshu Shidi pour la place importante qu'il occupe dans l'imaginaire nationaliste sindhi.³ Soldat des armées des émirs Talpurs, il est tué

1 Mahram Khan, préface de l'édition de l'épopée publiée par le Lok Virsa, 1975. Cité par Saleem Noorhussain (dir.), *The Epic of Dodo-Chanesar*, op. cit., p. 54.

2 *Ibid.*, p. 5.

3 G. M. Sayed ne parle pas de Hoshu Shidi dans son ouvrage sur les héros du Sindh, mais, en plus de Raja Dahar et Dodo Sumro, des trois personnages suivants : Dullah Darya Khan (commandant des armées de la dynastie des Sammas contre l'invasion des Arghun), Makhdum Bilawal, Shah Inayat. Les deux derniers sont des saints soufis, et l'ancêtre de G. M. Sayed fut *khalifa* de Makhdum Bilawal. D'autres personnages historiques sont aussi fréquemment invoqués par les hommes politiques, militants et intellectuels sindhis,

lors de la bataille de Dabbo le 24 mars 1843, défaite qui livre le Sindh au conquérant britannique. Comme son nom l'indique (*shidi*), il est d'origine africaine, étant un esclave au service des émirs Talpurs. Il aurait gagné la confiance de Mir Sobdar Khan, dont il serait devenu le principal conseiller. Lors de la bataille de Dabbo, les forces baloutches dont faisait partie Hoshu Shidi auraient été sur le point de l'emporter, mais l'explosion soudaine de réserves de poudre aurait déconcerté les troupes, permettant ainsi aux Britanniques de prendre le dessus. Hosh Muhammad Shidi aurait alors conseillé à Mir Sher Muhammad Khan, qui commandait l'armée, de fuir secrètement le champ de bataille, tandis que lui prenait la tête de l'assaut final au cri d'un slogan resté célèbre :

مرويسون، مرويسون پر ستد نہ ڏيسون

Nous mourrons, nous mourrons,
mais nous ne donnerons pas le Sindh !

Comme par le passé – Raja Dahar, Dodo Sumro, Dullah Darya Khan – un schéma malheureux pour le Sindh se répète. Le combat valeureux de Hoshu Shidi ne permet pas d'éviter la défaite, mais celle-ci est encore une fois due à un événement perturbateur. Mort au combat pour la défense de la patrie, Hoshu Shidi est érigé en martyr (*shahid*) par l'historiographie nationaliste du Sindh. Il fut écrit que Charles Napier lui-même lui aurait rendu hommage en faisant poser une épitaphe élogieuse sur une tombe construite dans le fort de Hyderabad,¹ et le frère du commandant britannique, William Napier, décrit avec emphase le courage de Hosh Muhammad Shidi au combat.² Ses mérites et son courage sont aussi vantés par des bardes sindhis, avant de susciter l'intérêt des historiens de la Sind Historical Society dans les années 1930, des défenseurs de la cause *shidi* à partir des années 1950,³ puis des militants nationalistes sindhis dans le contexte tendu des années 1980. Mubarak Ali dénonce cette appropriation de personnages du passé :

comme Pir Sibghatullah Shah Rashdi II – le Pir Pagaro qui mène en 1940-42 la rébellion des Hurs.

1 A. B. Advani, « Sheedee Hosh Muhammad », *Journal of the Sind Historical Society*, vol. 1, n° 4, août 1935, p. 19-22.

2 William Francis Patrick Napier, *The History of General Sir Charles Napier's Conquest of Scinde*, Karachi, Oxford University Press, 2001.

3 Le pionnier de ce mouvement pour une revalorisation du statut des *shidi* est l'enseignant, poète et écrivain Muhammad Siddiq Gulab Khan, plus souvent appelé par son nom de plume Muhammad Siddiq Musafir (1879-1961). Il est notamment l'auteur d'une histoire du Sindh et d'un ouvrage sur l'esclavage des Noirs et l'origine des *shidi*. Plus récemment, les *shidi* se sont dotés d'organisations (comme Al-Habsh Sheedi Jamaat) pour faire entendre leur voix et se sont engagés dans une ré-écriture de leur histoire, sous-récit au sein de l'histoire du Sindh. Pour plus de détails, voir notamment le livre d'Alice Albinia, qui s'est rendue auprès de la famille de Muhammad Siddiq Musafir. Alice Albinia, *Les empires de l'Indus: l'histoire d'un fleuve*, traduit par Éric AUZOUX, Arles, Actes sud, 2011, p. 79-107.

l'histoire du Sindh fut grattée pour y trouver des individus qui avaient défendu le pays. Par conséquent, de nombreuses personnes furent ressuscitées. L'une d'entre elles est Husho Shidi, un serviteur-esclave des Mirs Talpurs [...]. Shidi a maintenant été élevé au rang de Général Martyr Hush Muhammad.¹

Les historiens sindhis lui accordent en effet une place importante, et un certain nombre de lieux publics et de bâtiments sont nommés d'après lui. Une statue est par exemple inaugurée en son honneur à Hyderabad en 2009 (illustration 7). Comme Raja Dahar, Hoshu Shidi est fréquemment mentionné lors de rassemblements politiques dans le Sindh, en premier lieu par les nationalistes, comme sur une affiche annonçant la grande « Freedom March » organisée le 23 mars 2012 par le Jiye Sindh Qaumi Mahaz, date qui coïncide avec la mort du combattant *shidi* : « Nous n'avons pas accepté en 1843 l'esclavage anglais, nous n'acceptons pas en 2012 l'esclavage pendjabi [*panjabi samraaj ji ghulami*]. »² Mais les hommes politiques du PPP n'hésitent pas non plus à s'approprier la figure de Hosh Muhammad Shidi pour flatter l'électorat sindhi. Bilawal Bhutto utilise fréquemment son slogan (ce qui lui a attiré des moqueries pour son mauvais accent) et s'est rendu à son mausolée à Dabbo.³

L'historiographie sindhie, en mettant en valeur certains aspects de l'histoire du Sindh – comme les périodes de règne « purement sindhi » –, passe sous silence les épisodes jugés moins glorieux. Dans un article intitulé « Sindhology—Its Scope & Meaning », Sayed Ghulam Mustafa Shah ne fait par exemple aucune mention des dynasties des Arghuns (1520-1554) et des Tarkhans (1554-1591). Il se contente des « dynasties indigènes », passant sans transition des Sumras aux Kalhoras en sautant également la période où le Sindh faisait partie de l'empire moghol.⁴ La période de la dynastie des Kalhoras (1701-1783), puis, dans une moindre mesure, celle de la dynastie des Talpurs (1783-1843), sont parfois aussi mises de côté, voire rejetées en bloc, alors même que le Sindh est à cette époque « souverain et indépendant ». G. M. Sayed condamne les Kalhoras comme des « fanatiques » qui auraient tenté de faire assassiner Shah Abdul Latif Bhitai. Bien que les Baloutches du Sindh aient été intégrés à l'identité sindhie après 1947, le fait que les Talpurs soient d'origine baloutche joue en faveur de leur exclusion.

1 Mubarak Ali Khan, *In the Shadow of History*, Lahore, Progressive Publishers, 1993, p. 180.

2 « 23 march jarnel hoshu shidi ji shahadat ain aj jo azadi march » (Le 23 mars, marche pour le martyre du général Hoshu Shidi et pour la liberté aujourd'hui), tract publié par Sorath Siqafati Sangat Karachi Zone, 2012. Ce tract est reproduit en annexe.

3 Z. Ali, *Faded Glory: Sindh's Resolute Fighters Stand Tall but Forgotten*, <http://tribune.com.pk/story/772390/faded-glory-sindhs-resolute-fighters-stand-tall-but-forgotten/>, consulté le 19 août 2015.

4 Ghulam Mustafa Shah, « Sindhology—Its Scope & Meaning », *op. cit.*

A ceci s'ajoute l'exclusion de certains personnages historiques, considérés comme des traîtres. Le pendant de Hosh Muhammad Shidi est Seth Naomal, marchand hindou qui facilite la conquête britannique puis finance l'administration coloniale à ses débuts, et écrit ensuite ses mémoires pour justifier ses choix.¹ Selon Mubarak Ali, « Dans le Sindh, Naomal est considéré comme un traître. Mais ceux qui le blâment ne comprennent pas les raisons de sa trahison. »² Contre une vision nationaliste binaire, Mubarak Ali replace les actions de Seth Naomal dans le contexte de son époque et dans son histoire familiale, qui dressent le portrait d'une situation difficile pour la minorité hindoue du Sindh. Il conclut par un sermon fait aux Sindhis qui souhaiteraient ignorer une partie de leur histoire et ne pas en prendre la responsabilité : « Nul n'est patriote de naissance, c'est la société qui fait de quelqu'un un patriote ou un traître. » Mais bien que la trahison de Seth Naomal soit indéniablement le produit de la société sindhie, ce n'est pas lui qui est invoqué lors des rassemblements politiques ou culturels rappelant la glorieuse histoire du Sindh.

En partant des travaux produits au sein des institutions culturelles que sont le Sindhi Adabi Board et l'Institute of Sindhology, nous avons montré que les intellectuels sindhis s'approprient le passé pour construire un récit historique centré sur le Sindh, pensé comme une entité sociale, politique et géographique qui évolue et se maintient à travers les âges. Les travaux de recherche des historiens fournissent le matériau d'une histoire nationaliste qui insiste sur la continuité du peuple sindhi depuis la civilisation de l'Indus et exalte, quitte à mêler légende et histoire, le rôle de héros de la résistance comme Raja Dahar, Dodo Sumro et Hosh Muhammad Shidi. Les travaux des institutions culturelles tout comme l'histoire nationaliste, notamment synthétisée par G. M. Sayed dans ses différents ouvrages,³ s'opposent à l'historiographie promue par l'État du Pakistan, qui imagine un récit du Pakistan à travers les âges pour créer l'unité de la population pakistanaise. Les historiens écrivant l'historiographie sindhie comme les auteurs de l'historiographie pakistanaise font appel à leur imagination pour tisser un récit linéaire et cohérent justifiant leurs objectifs politiques. Il nous semble toutefois nécessaire de distinguer entre ce qu'Ayesha Jalal nomme « le passé comme invention » et « le passé comme inspiration » :

1 Naomul Hotchand et H. Evan M James, *A Forgotten Chapter of Indian History as Described in the Memoirs of Seth Naomul Hotchand of Karachi*, Karachi, Oxford University Press, 1982.

2 Mubarak Ali Khan, *In the Shadow of History*, op. cit., p. 160.

3 Pensons notamment à l'ouvrage *Sindhu ji Sanjah*, traduit par le titre très parlant : G. M. Sayed, *Sindhudesh. A Study in its Separate Identity Through The Ages*, op. cit.

Alors que le passé comme inspiration peut invoquer des représentations d'un futur meilleur en réponse à un certain centre du pouvoir [*a particular nexus of power*], le passé comme invention dans une quête de pouvoir échappe rarement aux élucubrations tendancieuses [*tendentious imaginings*] qui nourrissent le fanatisme.¹

La distinction faite par Ayesha Jalal offre la possibilité d'examiner le potentiel d'un récit historique à dériver vers le fanatisme (*bigotry*) ou le chauvinisme exacerbé. Dans cette perspective, peut-on mettre sur le même plan l'historiographie sindhie et l'historiographie pakistanaise ? Les travaux cherchant à effacer consciemment certains épisodes de l'histoire – comme ceux niant purement et simplement l'héritage hindou et sud-asiatique de la population pakistanaise et de sa culture – nous paraissent moins honnêtes intellectuellement que ceux qui imaginent des connexions là où les sources se font rares – comme les écrits affirmant une connexion directe entre les Sindhis d'aujourd'hui et la civilisation de l'Indus. L'histoire officielle du Pakistan est donc plus sujette à la tentation d'un fanatisme nationaliste – hégémonique, xénophobe, intolérant – que l'historiographie sindhie. Le rejet de la période pré-islamique a par exemple conduit certains, comme le leader de la Jamaat-i Islami, Asadullah Bhutto, à demander que les ruines de Mohenjo-Daro soient rasées.² Ceci n'empêche pas le récit sindhi, ni le discours sur la culture sindhie qui lui est associé, de comporter sa propre visée hégémonique à travers son caractère homogénéisant.

II. Collecter et catégoriser : la folklorisation à l'œuvre

Les institutions culturelles, et notamment le Sindhi Adabi Board et l'Institute of Sindhology, contribuent ainsi au discours nationaliste sindhi par la production d'une historiographie spécifique au Sindh. Mais les débats sur l'histoire sont aussi accompagnés par des réflexions sur la culture. La logique nationaliste que partagent le nationalisme sindhi et le nationalisme pakistanaise répond à une vision unitaire : une nation est un peuple, avec une langue, une culture, une histoire, etc. En plus d'écrire une histoire du Sindh, les chercheurs du Sindhi Adabi Board s'engagent dans les années 1950 dans un travail sur la culture visant notamment à préserver les traditions orales populaires dont ils craignent la disparition. Le SAB initie en 1957, sous l'égide de Nabi Bakhsh Baloch, un programme de recherche folkloriste, qui débute par deux années d'activité de collecte sur le terrain avant la publication d'un premier volume en 1959. Ce programme se poursuit ensuite à l'Institute of

¹ Ayesha Jalal, « Conjuring Pakistan: History as Official Imagining », *op. cit.*, p. 73-74.

² Mubarak Ali Khan, « History, Ideology and Curriculum », *Economic and Political Weekly*, vol. 37, 2002, p. 4530.

Sindhology, qui se dote d'un Centre de recherche anthropologique (Anthropological Research Centre) ainsi que d'un musée pour exposer le fruit de ses recherches. Ces institutions produisent au fil des ans une vaste documentation sur la littérature et les traditions du Sindh : 42 volumes sont en effet publiés sous la direction de Nabi Bakhsh Baloch entre 1959 et 1991.¹

La démarche sindhie, ici encore, se fait en miroir du travail d'invention promu par l'État du Pakistan. Tous s'interrogent sur leurs spécificités culturelles : qu'est-ce qui fait la culture sindhie ? Qu'est-ce qui fait la culture pakistanaise ? C'est ainsi que des ouvrages paraissent sur le « mode de vie » pakistanais et la culture « du Pakistanais ». Ces livres, comme ceux des historiens que nous avons évoqués, tentent de prouver l'existence de la nation pakistanaise pour justifier la création du Pakistan.² Jusqu'à l'indépendance, la demande pour un État séparé se fonde sur une équation de la religion et de la culture : l'islam comme mode de vie total.³ Après l'indépendance, cette vision doit se confronter avec le besoin d'unir les Pakistanais, ce qui est explicitement formulé par les programmes scolaires. Par exemple, en 2011, le programme du cours « Pakistan Culture » de première et de terminale listait parmi ses objectifs : « Familiariser les élèves avec l'importance de la culture comme instrument pour forger une unité et créer une harmonie entre différents groupes ethniques et régionaux. »⁴

Si ce manuel récent accorde une certaine place à la diversité de la population pakistanaise, ce n'est pas ce que les intellectuels sindhis perçoivent dans les années 1950 et 1960. La vision unitaire d'alors se donne pour objectif de « pakistaniser » la population, d'effacer les divergences et disparités pour forger une sorte d'« homme nouveau pakistanais ». Les intellectuels sindhis travaillant dans les institutions culturelles se sentent donc largement exclus de cette vision unitaire, et estiment même qu'elle menace directement leur propre culture, d'où l'investissement dans la documentation, la collecte, la préservation de la culture sindhie. Ceci n'est pas à comprendre comme un rejet brut de l'idée du Pakistan, mais comme un travail pour faire exister le Sindh. Comme pour le récit historique, les recherches effectuées au sein des institutions culturelles contribuent à la formulation

1 Nabi Bakhsh Khan Baloch, *Sindh, Studies Cultural*, Jamshoro, Sindh, Pakistan Study Centre, University of Sindh, 2004, p. 110-111.

2 Comme le livre d'Ishtiaq Husain Qureshi que nous avons mentionné, ou celui, qui en reprend le titre, d'Abdul Hamid, *The Pakistani Way of Life and Culture*, Publishers United, 1964.

3 Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 42.

4 National Curriculum for Pakistan Culture, Grade XI-XII, 2011, Government of Pakistan, Ministry of Education, Islamabad.

explicite d'un discours nationaliste, notamment sous la plume de G. M. Sayed.¹ Nous nous penchons ici sur leur entreprise de recherche, de documentation et de classification, qui, inspirée directement de l'ethnographie coloniale, décrit une société réifiée plutôt que des phénomènes sociaux observables, en puisant dans le « réservoir » du « populaire » pour construire la culture nationale.²

a. *Collecter l'authenticité du « populaire »*

A propos des musées africains des arts et traditions populaires, Anne Gaugue note plusieurs éléments récurrents dans la manière dont ils présentent la culture de leur État. Les objets exposés sont toujours « traditionnels », inscrits dans un « éternel présent » faisant silence sur les modes de vie contemporains ; les cultures présentées sont rurales, nous informant « moins sur les réalités de l'Afrique rurale, passée ou actuelle, que sur ce qu'est, pour un intellectuel, qu'il soit européen ou africain, l'Afrique authentique » ; les expositions relaient souvent l'idée que « les cultures matérielles [ont] été déterminées par le milieu naturel » ; les cultures présentées sont perçues comme étant en voie de disparition (comme dans les mots de M. H. Panhwar cités au début de ce chapitre) ; et, enfin, les musées dépeignent ces cultures sous le prisme d'un mythe de l'unanimité : « L'unité nationale doit s'inspirer du modèle diffusé par le musée de ces sociétés « traditionnelles » où règnent consensus, cohésion et solidarité entre les membres ; les conflits sont réglés de façon interne, dans le respect des règles de la communauté. »³

Les travaux menés par les institutions culturelles sindhies répondent parfaitement à cette description. Le présupposé central qui préside à leur démarche est qu'il existe une culture sindhie ancestrale qui, parce qu'elle disparaît sous la pression de la modernité d'une part, et du nationalisme de l'État pakistanais d'autre part, doit être sauvée, récupérée afin d'être préservée. Le programme de recherche, qui démarre au SAB et se poursuit ensuite à l'Institute of Sindhology, s'intéresse donc au folklore oral comme source d'authenticité de la culture sindhie. Comme l'écrit explicitement Nabi Bakhsh Baloch, le but du projet est dès

1 G. M. Sayed, *Sindhi Kalchar*.

2 « The popular is also the timeless truth of the national culture, uncontaminated by colonial reason. In poetry, music, drama, painting, and now in film and the commercial arts of decorative design, this is the form in which a middle-class culture, constantly seeking to 'nationalize' itself, finds nourishment in the popular. » Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, op. cit., p. 73. Sur le concept de peuple et le « paradigme populiste » qui naît avec Herder à la fin du 18^e siècle, voir par exemple Jean-Marie Paul (dir.), *Le peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

3 Anne Gaugue, *Les États africains et leurs musées: la mise en scène de la Nation*, Paris, France, 1997, p. 120-133.

1957 « d'étudier et de codifier le folklore du Sindh ». Cette entreprise de documentation, positiviste par son ambition exhaustive, définit en ces termes ce qu'elle se propose de rassembler : le folklore est « le matériau, en prose ou vers, *préservé et populaire parmi les gens des villages* ».¹ Un immense corpus de littérature orale est ainsi finement recueilli, classé thématiquement et publié : contes et légendes, devinettes et dictons, rites, rituels et cérémonies, compositions dévotionnelles, etc.

Cet intérêt pour le populaire repose sur une distinction entre la haute culture et la culture populaire. Nabi Bakhsh Baloch explique par exemple que bien qu'il s'agisse de « *high music art* », les *kafi* chantés dans le Sindh ont été recueillis en raison de leur « popularité ancienne et de leur attrait universel parmi les villageois ».² A propos des histoires et de leurs intrigues, le même auteur indique au lecteur que « les intrigues des contes populaires [*folk-tales*] ne sont pas logiques ; elles sont naturelles, révélant le fonctionnement de l'esprit populaire débridé [*revealing the simple rambling folk mind at work*]. »³

En puisant dans le populaire, les recherches folkloristes se concentrent presque uniquement sur le Sindh rural, laissant de côté des siècles de vie urbaine et leurs habitants majoritairement hindous jusqu'en 1947. Ce présupposé contribue à former une association entre la culture sindhie et la ruralité qui se construit après l'indépendance contre la population mohajire et son sentiment d'appartenance collective qui prend forme. Renversant le stigmate qualifiant les Sindhis de « conducteurs de chameaux », la ruralité apparaît de façon positive comme lieu d'expression de l'esprit du Sindh. Ce gage d'authenticité attribué à la ruralité est par exemple visible dans une discussion rapportée par Laura Ring à Karachi :

Similairement, Zubaida me répéta de nombreuses fois que les Sindhis à Karachi n'étaient pas de vrais Sindhis. « Quand les Sindhis viennent à la ville, leur esprit devient mauvais (*dimagh kharab ho jate hain*). » Quand je lui demandai si elle et son mari, qui avaient migré à la ville, n'étaient pas non plus de vrais Sindhis, elle qualifia son propos : « Non, tu vois, nous sommes venus directement du village, » expliqua-t-elle, comme si le maintien de ses liens pratiques et affectifs avec le village préservait son authenticité, atténuant une migration totale.⁴

Derrière la démarche folkloriste se cache donc l'idée que la culture sindhie est avant tout une culture rurale, ce qui ressort largement des expositions des musées des arts et

1 Nabi Bakhsh Khan Baloch, *Sindh, Studies Cultural*, op. cit., p. 110.

2 *Ibid.*, p. 136.

3 *Ibid.*, p. 111.

4 Laura A. Ring, *Zenana: Everyday Peace in a Karachi Apartment Building*, Indiana University Press, 2006, p. 19.

traditions populaires du Sindh (le musée de l'Institute of Sindhology, à Jamshoro, et le Sindh Museum de Hyderabad) et du Lok Virsa, à Islamabad. Censés présenter au grand public le fruit du travail mené par les institutions culturelles, ces musées adoptent le standard de présentation des cultures décrit par Anne Gaugue et dépeignent une culture folklorisée et univoque, loin des aménagements quotidiens qui sont le propre des pratiques culturelles. Habibullah Siddiqui décrit avec enthousiasme leurs collections :

le Centre de recherche anthropologique [de l'Institute of Sindhology] est unique au Pakistan par sa forme comme par son contenu. On y trouve des objets et spécimens des différents groupes ethniques habitant le Sind à différentes époques, y compris principalement l'époque présente, représentés au travers de diagrammes et de l'objet de leur travail, en forme originale, comprenant des costumes, des broderies, des bijoux, des objets d'art et autres artefacts, pièces et ustensiles.¹

Mais tous ces objets et leur utilisation sont présentés de manière figée, ancrés dans un « éternel présent », rural et traditionnel. Le rez-de chaussé du musée de l'Institute of Sindhology, lieu destiné au grand public, comprend d'abord une « galerie ethnographique » qui présente un ensemble de scènes de village « typiques » de la vie sindhie : sans aucune description, des mannequins en costume participent à un mariage, jouent de la musique, filent de la laine, cuisinent, etc. On trouve le même type de représentations au Sindh Museum, avec un intérêt marqué pour les artisans au travail. De nombreux objets et outils, tous « traditionnels », accompagnent ces figurines, sans aucune information quant à leur fabricant, leur époque ou leur lieu de fabrication. Tous ces objets sont simplement « sindhis », comme cette cuisine d'une « maison ordinaire de village » (voir illustration ci-dessous), dans laquelle une femme s'occupe d'un plat sur le feu tandis que l'autre pile du grain. A l'étage du dessus, une galerie de peinture offre une série de vues tout aussi typiques : des musiciens sindhis ou des femmes cousant un *rilli*, une couverture faite en patchwork. Un motif revient sur plusieurs tableaux : celui de la femme du Thar ou *thari* (*thari aurat*), portant un enfant ou transportant de l'eau sur sa tête dans un pot en terre, ou *gharo* (voir illustration ci-dessous). La vie difficile dans le désert du Thar nourrit l'idéal d'une culture sindhie pure et authentique, non affectée par la modernité, ce que suggèrent les nombreuses représentations qui sont faites de femmes *thari* (par exemple, dans le magazine *Mehran* publié par le Sindhi Adabi Board, dans les films et clips vidéos, ou sur des posters politiques conçus pour symboliser le Sindh). Les conseils offerts par plusieurs personnes lors de mes enquêtes de terrain révèlent le même présupposé : « Vas faire un tour dans le Thar, là, tu verras la vraie vie sindhie. »

1 Habibullah Siddiqui, *Education in Sindh*, op. cit., p. 365.

L'approche des études folkloristes sindhies, et plus encore les représentations qui en sont faites dans le musée de l'Institute of Sindhology et dans Sindh Museum, n'est donc pas libre de cette « idéologie archaïsante » qui apporte au cours du 20^e siècle le discrédit au folklore comme discipline.¹ Nous pouvons même dire que cette « idéologie archaïsante » guide même l'entreprise folkloriste des institutions culturelles sindhies : c'est bien ce qui anime les folkloristes tels que Nabi Bakhsh Baloch, et qui leur fait produire une image folklorisée de la culture sindhie. Dans les termes de Mark Rogers, la folklorisation est un « processus par lequel un groupe social fixe une partie de lui-même de façon atemporelle comme point d'ancrage pour l'articulation de son propre caractère distinctif. »² Ce processus fixe des traditions, des pratiques et des objets dans un passé rural atemporel, facilitant leur disparition en faveur d'un mode de vie moderne et urbain. Ce n'est sans doute pas un hasard si les chercheurs engagés dans les études folkloristes, tout comme les écrivains et les étudiants qui s'identifient à l'image faite du Sindh par ces travaux, sont précisément ceux qui entament une rupture avec le mode de vie rural et les traditions dont ils craignent la disparition. Nabi Bakhsh Baloch reconnaît que l'une des raisons du projet de recherche folkloriste était le constat que « les gens éduqués n'étaient pas familiers » d'un « corpus considérable de vers et de récits ayant cours [*current in*] dans la tradition orale des villageois illettrés ». ³ Mais plutôt que d'étudier, par exemple, la disparition de la culture sindhie qu'ils déplorent, ou encore les bouleversements sociaux déséquilibrant cette culture, plutôt que d'étudier, de manière générale, la vie qui les entoure, les institutions culturelles et les intellectuels qui y travaillent s'adonnent à la quête d'une société sindhie authentique, se faisant ainsi les acteurs du nationalisme qui construit sa propre modernité en forgeant du traditionnel.

b. Catégoriser la diversité, forger l'unité

La recherche d'authenticité provoque donc une déconnexion entre réalité existante et représentation de la société. Le nationalisme est confronté, quelle que soit l'échelle, à la diversité de la population qu'il prétend représenter et au besoin d'imaginer l'unité de ses membres. Les institutions culturelles du Sindh, en plus de leurs projets de documentation folkloriste, recensent et catégorisent les différents éléments de la société du Sindh comme autant de parties d'un tout. Ce faisant, elles poursuivent la démarche ethnographique de

1 Nicole Belmont, « Folklore », dans Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 283-284.

2 Mark Rogers, « Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 3, n° 2, 1998, p. 58.

3 Nabi Bakhsh Khan Baloch, *Sindh, Studies Cultural*, op. cit., p. 110.

l'État colonial britannique dans le sous-continent, dont l'étude détaillée des différents groupes et sous-groupes sert l'entreprise de domination coloniale.¹ Lorsque la connaissance des peuples colonisés devient le support de politiques adoptées par l'État, les identités constamment renégociées acquièrent la rigidité de catégories administratives et légales. De plus, les catégories forgées sont présumées uniformes, niant la diversité effective qui existe en leur sein. Mais le plus problématique dans ce savoir qui classe le monde social apparaît lorsque ces catégories sont mobilisées, notamment dans le cadre légal, pour prévoir le comportement supposés des gens. Le cas le plus exemplaire et fréquemment invoqué est le *Criminal Tribes Act* de 1871, qui autorise l'arrestation d'une personne pour son appartenance à une caste ou tribu jugée criminelle (cette loi est par exemple utilisée dans le Sindh durant la rébellion des Hurs au début des années 1940).

Pour les chercheurs sindhis engagés dans la documentation de la culture du Sindh, le présupposé général est que la population du Sindh est composée d'un ensemble de groupes issus de l'arrivée de migrants venus s'ajouter à la « population autochtone », et possédant chacun leur propre sous-culture de la culture sindhie globale. Ghulam Ali Allana, dans un ouvrage généraliste qui synthétise cinq décennies de recherche par les institutions culturelles sindhies, écrit ainsi :

Au fil des siècles, le Sindh a offert son hospitalité à une succession de races comme les Aryens, les Iraniens, les Grecs, les Turcs, les Caucasiens, les Sémites, les Mongols, les Scythes et les Parthes. Mais aucune lignée [*stock*] n'a survécu dans un état pur, toute seule. Ces races se sont mélangées au point de n'être pas reconnaissables, si bien que ce qui existe ici depuis longtemps est largement un composite totalement propre à cette région.²

On voit ici qu'une conception raciale préside à la manière dont sont pensés les « différents groupes sociaux et ethniques [donc chacun] peut être sociologiquement nommé une nationalité. Ils parlent différentes langues, observent des coutumes et traditions différentes, mais ont adopté la culture sindhie. Ainsi les gens du Sindh sont classés selon différentes castes, tribus, groupes ethniques et occupations.³ Mais cette diversité se réunit dans une culture unique : « Tous les groupes ethniques vivant dans le Sindh ont des traits communs, qui, mis ensemble, ont produit une culture particulière, la Culture Sindhie. »⁴

1 Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, 1996 ; Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

2 Ghulam Ali Allana, *Sindhi Society and Culture*, Karachi, Culture Department, Government of Sindh, 2010, p. 115.

3 *Ibid.*, p. 135.

4 *Ibid.*, p. 115. Ghulam Ali Allana cite ici H. T. Sorley, *Gazetteer of West Pakistan*, 1968, p. 233.

Ainsi, malgré la diversité du Sindh et le mélange de races qui constitue sa population, celle-ci reste un ensemble distinct des populations alentour. Ghulam Ali Allana insiste sur l'homogénéité des Sindhis : « Les gens vivant dans le Sindh sont ainsi, dans l'ensemble, une race en eux-mêmes, non moins homogènes que les gens d'un autre pays. »¹

Ces différents groupes sociaux, de plus, sont ancrés dans un certain écosystème qui est l'un des facteurs déterminants de leur sous-culture. Ainsi, lorsque Ghulam Ali Allana propose une liste de seize différentes composantes de la culture sindhie, presque toutes sont associées à un milieu naturel et climatique : la majorité sont liées à la rivière, aux lacs, à la mer, à la côte et au delta (« Lake culture », « Fish culture », « Riverine culture », « Delta culture », « Maritime culture », « Coastal culture », « Manchar culture ») ; d'autres sont liées aux montagnes ou au désert (« Thar/desert culture », « Hill culture ») ; d'autres encore sont propres à certaines régions géographiques (« Indus Valley culture as a whole », « Lari culture » ou culture du sud du Sindh, « Shikarapuri/Utradhi culture » ou culture du nord) ; enfin, certaines dénominations de sous-cultures dénotent leur contexte urbain ou rural (« Urban culture », « Rural culture », « Thatai culture » ou culture de Thatta, ancienne capitale du Sindh, située dans le delta).²

On peut donc résumer cette liste en cinq grands systèmes écologico-culturels, qui sont chacun peuplés par certaines tribus ou castes : les populations urbaines, majoritairement hindoues de caste *lohana*, commerçants (*bhaibhand*, *bania*) et scribes ou administrateurs (*amil*) ; les populations agricoles de la plaine irriguée par l'Indus, principalement composées de tribus *samat* et rajpoutes converties à l'islam ; les populations des montagnes ; les populations du Thar, principalement de castes intouchables hindoues, comme les Bhils, Kholis et Meghwars ; et les populations des rivières, des lacs et du delta, qui sont des musulmans de caste *mohana*. Certains groupes sociaux, en revanche, ne sont pas concentrés dans une région spécifique : c'est le cas par exemple des Baloutches, des Brahuis, des Shidis. Les deux dernières catégories reçoivent une attention particulière : tout comme l'image de la femme *thari* dont nous avons noté l'usage étendu comme symbole du Sindh, les *mohana*, familles de bateliers vivant notamment sur l'Indus et le lac Manchar, sont supposés par Ghulam Ali Allana (qui reprend H. T. Lambrick et Taj Muhammad Sahrai) être les descendants des habitants originels de la vallée de l'Indus. La quête d'authenticité prend ici aussi le dessus : des pages entières sont consacrées à diverses spéculations quant aux

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 30.

« habitants autochtones » du Sindh, tandis que les processus décisionnels et d'administration de la justice au sein des castes et tribus, pourtant observables, sont limités à quelques paragraphes.¹

Ces castes, tribus et clans (termes qui ne sont d'ailleurs pas définis par Ghulam Ali Allana) sont ainsi décrits en termes monolithiques comme des catégories discrètes bien que formant un tout. Chaque catégorie est un « type » possédant son mythe des origines, son code vestimentaire, son mode de vie et ses traditions spécifiques. Ghulam Ali Allana décrit par exemple les activités et comportements de certaines femmes :

Les femmes de la tribu Oda travaillent avec leurs hommes pour construire des maisons de torchis [*mud houses*]. Les femmes de la tribu Jat travaillent aussi dur que leurs hommes. Les tâches telles que s'occuper des bêtes, ramener le troupeau ou traire les vaches sont équitablement réparties entre hommes et femmes de la tribu Jat. Les femmes du clan Mahari de la tribu Jat tissent des tapis (appelés localement Farasis) de poil de chameaux et gagnent ainsi de l'argent.²

Non pas que ces catégories soient fausses ou n'aient pas d'importance : ces termes sont utilisés par les Sindhis pour s'identifier entre eux et les castes, tribus, et clans forment des réseaux mobilisés quotidiennement dans les relations de patronage qui orchestrent la répartition des ressources matérielles et symboliques. Le problème réside dans le fait que la description faite par les chercheurs sindhis est constituée de groupes statiques et essentialisés à quelques traits jugés représentatifs.

Cette conception de la société sindhie en « catégories types » se traduit très visiblement dans les représentations qui en sont faites. Les photos accompagnant les descriptions de Ghulam Ali Allana dans son ouvrage illustrent bien ceci : quatre pages de portraits d'hommes n'ont pour légende que « Différents visages des gens du Sindh »,³ sans aucune précision sur les personnes photographiées ; les femmes ont une section à part, bien moins fournie (quatre photos seulement) ; puis les photos montrent différentes castes et tribus. Les expositions des musées de Hyderabad (Sindh Museum) et Jamshoro (musée de l'Institute of Sindiology), et du Lok Virsa à Islamabad, sont encore plus parlantes, car le portrait frontal est remplacé par des mannequins qui ne représentent pas de véritables personnes à un moment donné de l'histoire, mais bien des « types » (illustrations 8, 10, 11, 12). Les scènes montrent les castes et tribus dans l'activité ou avec les objets qui les

1 *Ibid.*, p. 119-120.

2 *Ibid.*, p. 131.

3 *Ibid.*, p. 108-111.

caractérisent : les Shidis jouent du tambour ; l'hindou se penche sur un pupitre ; le Memon boit un thé, comme un commerçant dans son échoppe ; le Mohana est accompagné de filets ; le Jat d'une selle de chameau, et ainsi de suite. Pour chaque « type » représenté, la légende contient uniquement deux informations : le lieu d'origine (vallée de l'Indus, Moyen-Orient, Asie du Sud, « *an oldest ethnic group of Sindh* », etc.) et le lieu d'implantation actuel (par exemple : dans tout le Sindh, dans le Sindh du Sud). Comme si le mode de vie d'une caste ou d'une tribu pouvait se comprendre à partir de critères raciaux – origine – et de milieu naturel – lieu d'implantation.

Ce qui intéresse les chercheurs des institutions culturelles sindhies, ce n'est donc pas de comprendre les transformations en cours dans la société contemporaine en observant ce qui les entoure, mais d'identifier, d'inventorier, l'ensemble des éléments qui constituent selon eux la société sindhie et de les nommer parties d'un tout. L'identification de la diversité est une étape essentielle de la création de la haute culture nationale unique à partir d'une multitude de traits culturels localisés. L'exemple du Thar est de nouveau parlant : la femme aux bras couverts de bracelets, portant un *gharo* sur sa tête pour aller rapporter de l'eau du puits n'est plus seulement une femme *thari*, mais sindhie (illustration 9). Cet inventaire est aussi doublé sur le plan du récit historique : le SAB publie notamment des histoires régionales, s'intéressant spécifiquement au désert (*registan*), au Lar, ou à certaines villes (Hyderabad, Thatta, Shikarpur, Sukkur). S'agissant des transformations en cours, le constat est d'emblée posé comme postulat : la modernisation et la politique centralisatrice du Pakistan menacent de faire disparaître la culture sindhie. Sont donc exclus les Mohajirs, qui pourtant forment une part importante de la population sindhie après 1947 : ils n'entrent tout simplement pas dans la définition de « sindhi », et ne figurent ni dans les musées, ni dans les livres sur la culture et le folklore sindhis. De plus, cette logique ne permet pas de penser la culture sindhie de manière dynamique, comme un ensemble de pratiques, de croyances et de valeurs en constante renégociation. Au contraire, la culture sindhie ne semble être décrite qu'en termes monolithiques : il existe une culture sindhie pure et authentique qui se fait rare, et qui doit à ce titre être recueillie et préservée. Ces présupposés conduisent les chercheurs sindhis à s'intéresser au populaire, au folklore comme réservoir de l'authentique culture sindhie, et à retracer l'histoire du Sindh comme unité sociale, politique et géographique. Le tableau final ressemble donc à ce que Kirin Narayan appelle la « vision classique » que les folkloristes ont de la tradition indienne : « ancrée dans le village,

authentique, une continuation du passé, et renforcée par le conservatisme des femmes. »¹
Penchons-nous maintenant sur les effets de cette folklorisation et le rapport des institutions culturelles avec le pouvoir politique.

1 Kirin Narayan, « Banana Republics and V.I. Degrees: Rethinking Indian Folklore in a Postcolonial World », *Asian Folklore Studies*, vol. 52, 1993, p. 186.



Illustration 8: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhie « traditionnelle »

« Common Sindhi village house (kitchen) ».

Musée de l'Institute of Sindhology, à Jamshoro. Photo de l'auteur, décembre 2013.



Illustration 9: Femmes du Thar portant leur *gharo*

« A Thari woman with a water-pot », peinture (huile sur bois) de Lal Mohammad Pathan.

Musée de l'Institute of Sindhology. Photo de l'auteur, décembre 2013.



Illustration 10: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhية « traditionnelle »

« SHEEDI. Originally belong to African countries. Now residing in all over Sindh. »
Musée de l'Institute of Sindhology, Jamshoro. Photo de l'auteur, décembre 2013.



Illustration 11: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhية « traditionnelle »

« HINDU. Originally belong to South Asian region. Now residing in all over Sindh. »
Musée de l'Institute of Sindhology, Jamshoro.
Photo de l'auteur, décembre 2013.



Illustration 12: Scène muséifiée de la vie quotidienne sindhية « traditionnelle »

« JAT. An original ethnic group of Lower Indus Valley. Now residing in all over Sindh. »
Musée de l'Institute of Sindhology, Jamshoro. Photo du site officiel.

III. La culture folklorisée et l'État

Nous avons distingué, à propos de l'historiographie, le récit centré sur le Sindh écrit par les institutions culturelles, du récit nationaliste synthétisé par G. M. Sayed. La frontière entre les deux n'est pas forcément très nette, et ne l'est plus du tout quand il s'agit de la folklorisation de la culture. En effet, la portée politique de la culture folklorisée est équivoque. C'est surtout l'usage qui est fait du récit historique et des symboles issus de la culture folklorisée qui met fin à leur ambivalence et leur donne ou non une portée subversive. Mais avant d'examiner la représentation visuelle du Sindh (au chapitre suivant), arrêtons-nous un instant sur les rapports que l'historiographie sindhie et la culture sindhie folklorisée entretiennent avec le pouvoir politique, en examinant un événement important, l'organisation d'une conférence internationale sur le Sindh à Karachi en 1975.

a. *Assimilation ou subversion ?*

« Une culture est bien morte quand on la défend au lieu de l'inventer », écrit Paul Veyne.¹ La folklorisation appauvrit certes la culture, mais, dans notre cas, il serait bien hâtif de déclarer la culture sindhie morte sans voir l'investissement créatif qu'implique sa défense. Le produit de la folklorisation, c'est-à-dire l'image d'une culture sindhie réduite et fixée à un ensemble de traits déterminés, joue un rôle essentiel dans le nationalisme entendu comme processus de construction identitaire. Tenues pour garantes de la culture, les institutions culturelles participent, fortes de l'autorité qui est investie en elles, de la formation de la haute culture nationale, qui doit être identifiée comme sindhie. C'est cette culture qui permet à la nation de s'imaginer : dans le temps, en identifiant les événements historiques qui ont forgé son caractère et les héros qui en sont l'expression ; dans l'espace, en identifiant ses différentes régions ; et dans le tissu social, en identifiant les différents groupes qui sont porteurs de sa culture.

Mais la culture folklorisée ne possède pas en elle-même de caractère subversif. Sa portée politique dépend de ce qu'on veut lui faire dire, tout comme le texte vient « ancrer », dans les termes de Roland Barthes, l'image dans un sens précis et restreindre son caractère polysémique.² La folklorisation est ambivalente car, lorsque l'on parle de questions

1 Paul Veyne, *L'inventaire des différences: leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1976, p. 13.

2 Roland Barthes, « Rhétorique de l'image », *Communications*, vol. 4, n° 1, 1964, p. 40-51.

identitaires, elle contient au moins deux dimensions. D'un côté, elle peut servir un discours assimilationniste : répondant à un désir d'inclusion, elle nourrit alors la demande de la reconnaissance de l'héritage du Sindh au sein du cadre général qu'offre le Pakistan. La folklorisation permet ici de neutraliser le potentiel subversif de la différence identitaire. En effet, le discours assimilationniste relègue la culture du Sindh à une culture rurale du passé vouée à céder progressivement la place à la culture standardisée de l'État-nation moderne du Pakistan. Ses demandes politiques sont limitées à une certaine autonomie provinciale et à un traitement égal entre provinces. D'un autre côté, la folklorisation alimente un discours de rupture : c'est un discours qui rejette en bloc le nationalisme d'État et sa pertinence pour le Sindh. Ici, il n'y a pas d'avenir pour la culture sindhie dans le cadre de la citoyenneté pakistanaise. L'identité sindhie apparaît comme une appartenance primordiale qui ne peut s'épanouir que dans un État indépendant, le Sindhudesh. La folklorisation permet alors de protéger une culture d'une possible intervention extérieure en la réifiant, dans une sorte d'« essentialisme stratégique »¹ préservant ainsi le « domaine intérieur » identifié par Partha Chatterjee.² L'ambivalence propre à la folklorisation est identifiée par Mark Rogers dans son étude des concours de beauté en Équateur : il distingue ainsi deux usages différents de la folklorisation, l'un constituant la légitimité des élites et de l'État et plaçant la culture indigène dans une position subordonnée, l'autre « manifestant un processus d'auto-objectivation réactive » et contestant donc « la notion selon laquelle le processus de folklorisation doit nécessairement être associé à l'imposition d'une forme externe de domination. »³

Mais s'il peut y avoir une tendance de la folklorisation promue par l'État à produire un discours non-subversif qui colle à la conception officielle de la nation et de la citoyenneté, l'exemple du Sindh montre que cette tendance ne peut être généralisée. En fonction du niveau de contrôle exercé par l'État, les intellectuels œuvrant au sein des institutions culturelles peuvent tenter de repousser les limites de ce qui est acceptable. Ainsi, le Sindhi Adabi Board, institution publique financée par le gouvernement du Sindh, publie au cours des années 1950 et 1960 des ouvrages qui prennent vite une dimension subversive. C'est par exemple le cas de deux livres que nous avons cités : *Paigham-i Latif* de G. M. Sayed

1 Gayatri Chakravorty Spivak, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », dans Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (dir.), *Selected Subaltern Studies*, New York; Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 3-32.

2 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, *op. cit.*, p. 5.

3 Mark Rogers, « Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants », *op. cit.*, p. 72.

(1952), et *Sindhi Boli* de Siraj ul-Haq Memon (1964). Le premier s'en prend à des figures fondatrices du Pakistan (Muhammad Iqbal), le second conteste le mythe de l'origine sémitique de la langue sindhie. Ces deux ouvrages nourrissent la création de marqueurs identitaires qui accompagne la folklorisation, en faisant de Shah Abdul Latif le poète national du Sindh et de Mohenjo-Daro l'origine du sindhi moderne.

L'État peut aussi promouvoir la culture folklorisée comme la version officielle de la culture et donc comme définition de la citoyenneté. Mais au moment de la fondation du SAB en 1951, les autorités centrales comme régionales prêtent peu d'attention aux institutions culturelles, et la ligne entre subversif et non-subversif n'est pas clairement définie, car la position officielle vis-à-vis des identités régionales n'est pas encore véritablement établie. C'est avec l'imposition du One Unit et l'affirmation de la conception unitaire du Pakistan que les institutions culturelles sindhies connaissent des temps plus durs : le SAB est privé de ses fonds, ce qui provoque la naissance d'une nouvelle plate-forme à l'Université du Sindh, le futur Institute of Sindhology.

Les membres des institutions culturelles partagent la même conscience identitaire que les membres des organisations politiques qui donneront naissance au premier parti séparatiste en 1972-73. Ils sont issus de la classe moyenne éduquée, et plus précisément d'un groupe composé majoritairement d'hommes qui se connaissent, se côtoient depuis l'université, se croisent lors d'événements mondains et travaillent souvent ensemble. Les institutions et les personnes que nous avons citées sont à la fois celles qui occupent le premier plan et celles dont les travaux sont les plus exemplaires : Ibrahim Joyo, Nabi Bakhsh Baloch, Ghulam Mustafa Shah, Ghulam Ali Allana. Mais ce groupe, qui à partir des années 1970 inclut des femmes comme Hamida Khuhro, Mehtab Rashdi ou Fahmida Hussain, est bien plus vaste : les personnes participant, de manière plus ou moins occasionnelle, aux recherches, aux événements et aux publications des institutions culturelles (comme *Mehran* du SAB) peuvent travailler dans d'autres institutions culturelles (bibliothèques, musées, antennes locales), dans des institutions éducatives (*colleges*, école), dans la haute fonction publique, ou encore dans le privé (avocats, ingénieurs, médecins). C'est par exemple le cas du poète Shaikh Ayaz, qui est avocat, mais aussi de Siraj. Et au-delà du SAB et de l'Institute of Sindhology, ce groupe s'implique en fait dans une nébuleuse d'organisations culturelles, comme des sociétés savantes ou des associations littéraires. Parmi ces dernières, la Sindhi Adabi Sangat fait figure d'exception : cette organisation littéraire qui fédère de nombreuses

associations locales, et dont nous avons déjà noté le rôle en 1956 pour la défense du sindhi, compte beaucoup d'enseignants du primaire et du secondaire. Ceux-ci sont ainsi en interaction avec les travaux et les écrits des grands centres de savoir.

La culture folklorisée constitue donc un support qui permet d'articuler des demandes autonomistes comme des demandes séparatistes. Son caractère ou non subversif est en grande partie déterminé par les positions que l'État adopte vis-à-vis de la culture et de la citoyenneté. Pour Ayesha Jalal, le Pakistan « offre l'illustration la plus vive de l'idée que les conflits centre-province ont moins à voir avec l'instabilité inhérentes aux divisions culturelles ou "ethniques" [...] qu'avec les façons complexes et mouvantes dont les identités sociales sont forgées et remodelées en réponse ou en résistance aux structures. »¹ En changeant d'attitude vis-à-vis de la diversité culturelle, l'État du Pakistan modifie selon les années et les régimes politiques la ligne entre ce qui est acceptable et ce qui est subversif. La conférence internationale *Sindh Through the Centuries*, organisée à Karachi en 1975, offre une bonne illustration du déplacement de cette frontière.

b. Sindh Through the Centuries, vitrine du pouvoir

En juillet 1974, la presse annonce la tenue prochaine d'une conférence internationale (« *international seminar* ») sur l'héritage culturel et le passé historique (« *historical background* ») du Sindh.² L'événement, qui doit « projeter et souligner la civilisation cinq fois millénaire » du Sindh, est une initiative gouvernementale : le ministre de l'Éducation, des Affaires culturelles, du Plan et Développement du Sindh, Pyar Ali Allana (1936-2004), en pilote le comité d'organisation. Des sous-comités sont chargés de missions spécifiques (thèmes et participants, exposition, publicité), à la tête desquels on retrouve deux grandes figures des institutions culturelles et des études sindhies actives depuis les années 1950, Ghulam Mustafa Shah et Siraj ul-Haq Memon, accompagnés du vice-chancelier de l'Université de Karachi, Mahmud Hussain.³

1 Ayesha Jalal, *Democracy and Authoritarianism in South Asia: A Comparative and Historical Perspective*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1995, p. 183.

2 Nous utilisons les articles provenant de journaux anglophones variés, découpés et rassemblés dans le dossier de presse « Sindh » consultable à la bibliothèque du quotidien *Dawn*, à Karachi. Les articles sont datés mais leur provenance n'est pas toujours spécifiée.

3 Mahmud Hussain Khan (1907-1975) décède quelques semaines après la tenue de la conférence. Il n'est pas sindhi, mais originaire des anciennes United Provinces de l'Inde britannique. Son frère, Zakir Hussain (1897-1969), est le troisième président de l'Inde de 1967 à 1969. Professeur d'université qui s'est aussi impliqué en politique (ministre de l'Éducation du Pakistan en 1952-53), Mahmud Hussain est sensible aux revendications bengalies. Il refuse par exemple, lorsqu'il est vice-chancelier de l'Université de Dhaka de 1960 à 1963, d'empêcher l'organisation de manifestations étudiantes. Puis il critique la gestion du Pakistan oriental par le gouvernement d'Ayub Khan. Son inclusion dans l'organisation de la conférence est donc

C'est dans un lieu iconique de la ville – la tour de la banque Habib, alors la plus haute de Karachi – que la conférence est inaugurée en grande pompe le 2 mars 1975 par le président du pays, Fazal Ilahi Chaudhry, tandis que le premier ministre Z. A. Bhutto félicite les organisateurs. Le président reçoit en cadeau de bienvenue un *ajrak* présenté par le gouverneur du Sindh, qui n'est autre que Begum Rana Liaqat Ali Khan, veuve de l'ancien premier ministre Liaqat Ali Khan. L'ambition des organisateurs est aussi révélée par la présence de l'intégralité des chercheurs étrangers (et notamment occidentaux) travaillant sur le Sindh à cette époque : tandis que le Sindhi Adabi Board avait sollicité d'anciens administrateurs britanniques pour rédiger des ouvrages (H. T. Lambrick, H. T. Sorley), ce sont désormais des universitaires qui sont invités (Jean-François Jarrige, Peter Hardy, Regula Qureshi, Annemarie Schimmel, Christopher Schackle, entre autres). Les interventions de la quarantaine de participants étrangers (dont la venue est en partie permise par le soutien de la Fondation Ford et d'entreprises pakistanaises) et les quelque soixante-dix participants pakistanais sont répartis sur quatre jours en panels thématiques : histoire, histoire contemporaine, langue et littérature, archéologie et architecture, religion et philosophie. Puis certains participants sont emmenés visiter Mohenjo-Daro, tandis que d'autres se rendent à Hyderabad, Hala, Makli et Bhambore. En marge de la conférence se tiennent également deux expositions, l'une sur l'archéologie du Sindh au Pakistan Museum, inaugurée par le ministre central pour l'Education, Abdul Hafiz Pirzada (1935-2015), l'autre comprenant des « pièces rares » (« *rare exhibits* ») appartenant à de « vieilles dynasties » du Sindh, pièces rassemblées par Ghulam Mustafa Shah. Enfin, les soirées sont occupées par des « spectacles culturels », « représentant la culture du Sind », et présentés par de « célèbres chanteurs, musiciens et artistes traditionnels ». La conférence est très largement couverte par la presse anglophone : le quotidien *Dawn* imprime un supplément spécial dans lequel les chercheurs sindhis signent de longs articles. Ghulam Ali Allana écrit ainsi sur la langue et la littérature sindhies, Ghulam Mustafa Shah explique ce qu'est la « sindhologie », et l'archéologue F. A. Khan parle de la « grande civilisation » du Sindh.¹

Cet événement constitue l'aboutissement de 25 ans d'études sur le Sindh menée par le SAB et l'Institute of Sindhology. Mais il sert aussi de vitrine pour le pouvoir en place et la

cohérente avec la volonté affichée de mettre en valeur la diversité culturelle du Pakistan. On peut penser que l'inclusion d'un Mohajir dans l'organisation correspond par ailleurs à une certaine volonté d'inclure ceux que l'on appelle depuis la fin des années 1960 les « New Sindhis », mais cela ne se ressent pas sur le contenu de la conférence et ne change en rien la définition du Sindh mise en avant par celle-ci.

1 Ghulam Ali Allana, « The Richness of Sindhi Language & Literature », *Dawn*, 02/03/1975 p. ; Ghulam Mustafa Shah, « Sindhology—Its Scope & Meaning », *op. cit.* ; F. A. Khan, « What Moenjo-Daro Reveals: The Image of a Great Civilisation », *Dawn*, 02/03/1975 p.

politique culturelle de Z. A. Bhutto. Comme nous l'avons déjà noté, la période Bhutto donne lieu à un virage dans la conception de la citoyenneté pakistanaise : le nationalisme officiel ne projette plus un citoyen idéal abstrait défini uniquement par sa religion (islam) et sa langue (ourdou), mais reconnaît les cultures régionales comme des éléments constitutifs du tout qu'est la nation pakistanaise. La culture folklorisée dépeinte par les travaux des institutions culturelles forme un matériau adapté au discours que les autorités souhaitent désormais promouvoir : celui d'une culture sindhie ancrée dans une tradition vouée à céder le pas à la modernité. L'Institut national d'études folkloristes (National Institute of Folk and Traditional Heritage), ou Lok Virsa, est fondé par Uxi Mufti en 1974. Le soufisme et la *shrine culture* (culture du mausolée : l'expression désigne la religiosité musulmane « populaire » d'Asie du Sud, centrée sur les mausolées de saints) du Sindh et du Pendjab sont mis en avant comme expressions de la culture populaire, mêlant islam et cultures régionales :

Ceci fut exprimé clairement par Uxi Mufti, le directeur de l'institut : ce sont « le folklore, les croyances populaires, la religion populaire, les attitudes, les valeurs et idéaux communs du Pakistan », écrit-il, « qui font du Pakistan une nation. » Comme le Département des Auqaf, le Lok Virsa dès le début vit le soufisme comme un élément central au sens de son projet. [...] En ancrant l'islam dans les vies quotidiennes, le soufisme était ainsi central, aux yeux de nombreux chercheurs de l'IFH [National Institute of Folk and Traditional Heritage], dans la culture populaire définissant le peuple pakistanaï.¹

Cette valorisation du soufisme et de la religiosité populaire rappelle bien entendu les écrits de G. M. Sayed, à ceci près que la pensée de ce dernier possède une dimension réformatrice : il rejette en fait la religiosité populaire et ses pratiques jugées superstitieuses pour mettre l'accent sur la tradition mystique du soufisme. Néanmoins, la vision universaliste du mysticisme formulée par G. M. Sayed renvoie à ce que les folkloristes valorisent dans la religiosité populaire : son caractère inclusif, jugé syncrétique et séculariste par ces derniers. Ceci n'est l'apanage ni du Sindh ni du Pakistan. La même démarche est par exemple adoptée par les folkloristes bengalis : selon la sociologue Roma Chatterji,

En caractérisant la culture bengalie comme culture populaire [*folk culture*] et en mettant l'accent sur sa nature syncrétique, les nationalistes bengalis furent en mesure de situer la culture du Bengale au sein du paradigme civilisationnel dominant [c'est-à-dire la civilisation indienne]. [...] Ainsi la culture populaire était essentiellement universelle et

1 David Gilmartin, « Sufism, Exemplary Lives, and Social Science in Pakistan », dans Carl Ernst et Richard C. Martin (dir.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, Columbia, University of South Carolina Press, 2010, p. 159-178. Voir également ce texte d'Uxi Mufti, « Un musée d'art populaire: le Lok Virsa », *Museum International (Edition Française)*, vol. 40, n° 2, 1989, p. 81-86.

le peuple, dans toutes les régions du pays et de tout temps, partageait les mêmes préoccupations. Le sécularisme était présenté comme un sentiment primordial du peuple.¹

Dans ce contexte de revalorisation des cultures régionales, la conférence de 1975 est pensée comme la première d'une série de conférences similaires « couvrant, par étapes, l'ensemble du panorama culturel du Pakistan ».² Un ouvrage « souvenir » d'environ 90 pages en couleurs est distribué aux participants, dans lequel sont résumés les travaux des institutions culturelles sur la spécificité culturelle du Sindh : « le Sindh, comme tout autre région du Pakistan, possède sa culture spécifique. »³ Le livre accorde une place d'honneur à Zulfikar Ali Bhutto : la première double page vante les mérites de l'homme qui « a remodelé la destinée de la nation et est devenu symbole de renaissance, rajeunissement, démocratie et progrès éclairé pour le peuple du Pakistan. » Hamida Khuhro explique que l'organisation de la conférence émanait d'un souhait personnel de Z. A. Bhutto, qui y voyait un moyen de contrer le sentiment nationaliste dans le Sindh :

[Bhutto] voulait montrer qu'il était un patriote, un Sindhi, conscient des problèmes du Sindh, et qu'il voulait faire quelque chose pour les résoudre, donc... cette conférence était en partie une réponse à ces critiques [venant des nationalistes et des intellectuels sindhis]. Alors il dit, nous allons rassembler toute la connaissance écrite sur le Sindh jusqu'ici et la mettre en valeur, et nous en ferons une conférence...⁴

La distinction nette entre tradition et modernité – entre les chapitres sur l'histoire et la culture du Sindh, écrits par des chercheurs sindhis parmi lesquels on retrouve Nabi Bakhsh Baloch et Ghulam Ali Allana, et le dernier chapitre, dédié au « Sind moderne », non signé – permet aussi de valoriser les actions du premier ministre : accompagné de nombreuses photos de Bhutto inaugurant divers bâtiments et projets, le dernier chapitre décrit chaque district du Sindh et son état de « développement » (économie, nombre de kilomètres de routes, industries, hôpitaux, etc.). Il fait aussi un portrait général des réformes mises en place par le gouvernement. Le texte conclut que « ce rapide survol des mesures de développement montre la détermination du Pakistan Peoples Party et de son gouvernement à faire du Sind une province moderne, tournée vers l'avenir et prospère. »⁵ Le sous-titre de l'ouvrage – « *a progressive province of Pakistan* » – exprime aussi cette volonté gouvernementale. Il est repris dans l'avant-propos du ministre de l'Éducation du Sindh, Pyar

1 Roma Chatterji, « Folklore and the Construction of National Tradition », *Indian Folklife*, n° 19, 2005, p. 10.

2 « Culture and National Unity », *Dawn*, 17/03/1975 p.

3 *Sind Through the Centuries: An Introduction to Sind (A Progressive Province of Pakistan)*, Karachi, Pakistan, Publicity and Publication Committee, Sind Through the Centuries Seminar, 1975, p. 26.

4 Entretien avec Hamida Khuhro, Karachi, 11 décembre 2013.

5 *Sind Through the Centuries*, op. cit., p. 88.

Ali Allana : « Le peuple brave, industriel et mélomane [*music loving*] du Sind d'aujourd'hui – une province progressiste du Pakistan – a hérité l'un des legs les plus anciens des beaux-arts, de littérature et d'artisanat. »¹

Si Bhutto promeut une conception plus inclusive de la citoyenneté pakistanaise,² c'est donc aussi par souci stratégique, dans le but d'éviter la reproduction du cas du Pakistan oriental devenu Bangladesh en 1971. Lors de la conférence de 1975, G. M. Sayed est hors d'état de nuire, en résidence surveillée de manière quasi continue depuis 1972. Les textes de l'ouvrage de 1975 ne laissent pas de doute sur le fait que la conception inclusive de la citoyenneté pakistanaise ne laisse aucun espace pour penser les cultures régionales autrement que comme parties du tout qu'est la nation pakistanaise. Ainsi, Nabi Bakhsh Baloch conclut son histoire détaillée et équilibrée du Sindh par une note contre le One Unit et pour la politique de Z. A. Bhutto :

En 1970, la Province du Pakistan Occidental fut abolie et la Province du Sind rétablie. Depuis, les institutions démocratiques du Sind fleurissent avec tous leurs problèmes et leurs promesses, le développement dans différents secteurs a gagné en vitesse, et la Province du Sind continue sa progression aux côtés de ses Provinces sœurs vers l'accomplissement d'objectifs nationaux communs.³

Cette idée est exprimée avec encore plus de fermeté dans un éditorial du quotidien *Dawn* peu après la conférence *Sindh Through the Centuries*, intitulé « Culture and national unity » :

Le Pakistan d'après 1971 accepte le fédéralisme en économie tout comme en politique et reconnaît les éléments de pluralisme dans la culture, et ceci correspond à nos réalités. Mais tout comme en politique et en économie, il est toujours nécessaire en culture de s'efforcer à la réalisation de l'harmonie entre les prétentions [*claims*] des régions et celles du pays, pourvu que les exigences de base de l'unité et de la cohésion nationales passent toujours avant le reste. [...]

Les régionalistes s'affichent maintenant publiquement et prêchent la primauté de la loyauté à la région. La menace qu'ils posent à l'unité nationale et à l'existence même du pays ne peut être suffisamment soulignée. Ils ne sont pas suffisamment braves pour remettre en cause la *raison d'être* [en français dans le texte] de l'existence du Pakistan et demander la division du pays. Mais la menace qu'ils posent est plus forte car leurs méthodes sont indirectes et insidieuses. Ils arrivent souvent à dissimuler leur intention réelle, stimuler le nationalisme linguistique, derrière l'écran de fumée du renouveau de la culture régionale et de la redécouverte de l'identité régionale. Certes le développement des cultures régionales et la reconnaissance d'une identité régionale sont des objectifs parfaitement légitimes et désirables, mais seulement tant que ce développement et cette

1 *Ibid.*, p. 3.

2 Tanvir Ahmad Tahir, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2010, p. 624.

3 *Sindh Through the Centuries*, *op. cit.*, p. 25.

reconnaissance ont lieu au sein d'un strict cadre de référence national et qu'ils se conforment à la logique de l'unité culturelle d'ensemble de tous les Pakistanais et de l'identité nationale.¹

Les actes de la conférence *Sindh Through the Centuries* sont publiés en 1981, sous la direction de l'historienne Hamida Khuhro. La politique gouvernementale a alors changé : après le coup d'État de 1977, le gouvernement mène une politique d'islamisation. Il ne s'agit pas tant pour les autorités de défaire ce qui a été fait pour revenir à la logique centralisatrice de l'époque d'Ayub Khan, mais d'infuser aux institutions le discours officiel sur l'islam et de faire en sorte que toute conception des cultures régionales soit tournée vers l'islam. Par exemple, la loi qui régit le Sind Cultural Advancement Board (responsable de la bibliothèque et du musée provinciaux) est amendée en décembre 1984 pour qu'aucune « activité indécente ou obscène, ou ayant tendance à inculquer l'indécence, l'obscénité ou l'immoralité ou de favoriser l'érotisme » ne soit poursuivie dans le cadre de cette loi.

L'ouvrage collectif des actes de la conférence *Sindh Through the Centuries* n'échappe pas à ce changement de politique. Après une section introductive, il suit un découpage chronologique – avant la conquête musulmane, les premiers temps de la période musulmane, le Sindh depuis les moghols – suivi d'une section rassemblant des articles sous l'intitulé « Sindhi Culture ». Contrairement à la publication de 1975, le livre comprend des textes des chercheurs étrangers ayant participé à la conférence, ce qui fait passer les Sindhis quelque peu en retrait. Certains, comme Siraj, disparaissent de la sélection finale. L'empreinte du pouvoir politique est notamment visible par la présence d'un article d'A. K. Brohi, juriste alors ministre du gouvernement de Zia ul-Haq.² Proche de Zia, A. K. Brohi est aussi l'un des porte-parole principaux de la réflexion liée à l'islamisation de l'État orchestrée par le général au pouvoir. Dans un chapitre nommé « The Soul of Sind », A. K. Brohi rappelle que le Sindh fut le témoin, plus que tout autre région du sous-continent, « de l'impact précoce de la lumière de l'islam sur les peuples, il faut en convenir, non historiques de l'Inde [*what admittedly were unhistorical peoples of India*] »³ A propos de cette

1 « Culture and National Unity », *op. cit.*

2 Allah Bukhsh Karim Bukhsh Brohi (1915-1987), ou simplement A. K. Brohi, est un avocat et homme politique sindhi. Il est l'associé de Ram Jethmalani à Karachi dans les années 1940. Il est nommé ministre dès 1954, puis ambassadeur (*High-Commissionner*) du Pakistan en Inde en 1960. Après le coup d'État de Zia ul-Haq en 1977, il justifie légalement cette prise de pouvoir anti-constitutionnelle en invoquant la « doctrine de la nécessité ». Il est alors de nouveau nommé ministre de la justice (*Law Minister*), puis reste un conseiller proche du général. Il est aussi l'auteur de réflexions sur l'islam, compilées en plusieurs volumes.

3 Hamida Khuhro (dir.), *Sindh through the centuries: proceedings of an international seminar held in Karachi in Spring 1975 by the Department of Culture, Government of Sind*, Karachi, Pakistan, Oxford University Press, 1981, p. 21. Il est difficile de savoir ce qu'A. K. Brohi a exactement en tête lorsqu'il parle de « *unhistorical*

rencontre, il poursuit : « Une remarquable confluence de l'esprit de la 'Mère Indus' eut lieu avec le principe-père fécondateur de l'islam [*fecundating Father-Principle of Islam*] et la riche récolte que la progéniture de ce croisement apporta est la meilleure que le sous-continent ne produisit jamais. »¹ En insistant sur l'islam, A. K. Brohi prend en fait le contre-pied de la vision du Sindh mise en avant par les institutions culturelles : ce n'est pas le Sindh, avec sa culture millénaire, qui offre un terreau favorable à un islam soufi pacifique, mais « l'esprit du Sind, sa vision large et libérale, son sens de l'inclusion [*its catholicity of taste*], sa tolérance exemplaire [qui] sont les émanations de l'esprit islamique. »² Après cette insistance sur le caractère islamique de la culture du Sindh, A. K. Brohi termine son chapitre par une condamnation explicite des groupes nationalistes :

L'approche agressive et militante d'un type brut de nationalisme – avec pour seul contenu la connexion territoriale qui réunit les gens du Sindh dans un sentiment d'appartenance – conduit au slogan *Jeeay Sind*, qui paraît-il se diffuse et devient à la mode. Il n'y a rien de mal dans le slogan *Jeeay Sind* (Vive le Sind) en lui-même tant qu'il est placé dans le contexte d'une hiérarchie de valeurs d'allégeance [*cognate devotional values*] : *Jeeay Islam*, *Jeeay Pakistan* et *Jeeay Sind* – et dans cet ordre.³

Le nationalisme de la période de Zia ul-Haq ne remet donc pas en cause la vision folklorisée de la culture sindhie, mais sa façon de l'intégrer à l'ensemble pakistanaï diffère : c'est l'islam qui est le lien fondamental entre les cultures régionales du Pakistan. A la suite du coup d'État de 1977, la démission du président du SAB, Makhdum Muhammad Zaman Talib-ul Maula (1919-1993), entraîne la suspension des activités de l'organisme, jusqu'à sa reconstitution en novembre 1977, avec un religieux à sa tête, Maulana Ghulam Mustafa Qasmi (1916-2003). Peu après l'exécution de Bhutto, le gouvernement du Sindh débloque des fonds destinés aux institutions culturelles (Sindhi Adabi Board, Bhit Shah Cultural Centre, Mehran Arts Council, Sindh Museum, Sindh Archives, Sachal Sarmast Cultural Society, etc.).⁴ En 1983 et 1984, le gouvernement encourage l'organisation d'une conférence littéraire annuelle sindhie (*sindhi adabi melo*) sous l'égide d'Asadullah Bhutto, membre du parti Jamaat-i Islami et président du Tanzim-i Fikr-o Nazr Sind (Mouvement de la pensée et de

peoples ». Il veut certainement dire que les peuples de l'Inde ne possédaient pas de « sens de l'histoire », car il n'existe pas d'écrits historiques antiques en Inde et que le temps était conçu de façon cyclique. Il leur oppose les musulmans, qui arrivent avec une tradition d'écriture de l'histoire (chroniques de cour, récits de batailles, etc.) et une conception linéaire du temps. Le supposé manque de sens de l'histoire des Indiens est aussi souvent opposé à la tradition chinoise millénaire d'écriture de l'histoire. L'historienne indienne Romila Thapar a notamment pris pas à ce débat en montrant qu'une conception linéaire du temps peut tout à fait se conjuguer à une conception cyclique : Romila Thapar, *Time as a Metaphor of History: Early India*, Delhi, Oxford University Press, 1996.

1 Hamida Khuhro (dir.), *Sind through the centuries*, op. cit., p. 21.

2 *Ibid.*, p. 24.

3 *Ibid.*, p. 28.

4 Dossier de presse « Sind » de la bibliothèque du quotidien *Dawn*, Karachi, 28 avril 1979.

l'opinion du Sindh). Le *tanzim*, qui devient l'organisme principal formulant la conception officielle de la culture sindhie, invite en janvier 1984 « les intellectuels, penseurs et écrivains à présenter des articles de recherche sur l'histoire du Sind, sa civilisation, culture, économie, identité islamique, histoire de la langue sindhie et les services rendus par les soufis, faqirs, exégètes du Coran [*muffassirs*] et spécialistes du hadith [*muhaddiseen*] du Sind. »¹

L'exemple de la conférence *Sindh Through the Centuries* montre l'ambivalence de la culture folklorisée face à un nationalisme officiel qui déplace la frontière entre le discours acceptable et le discours jugé subversif. Bien que l'image faite de la culture sindhie ne change pas substantiellement, le message politique officiel qui l'accompagne n'est pas le même en 1975 et en 1981, insistant d'un côté sur son caractère « authentiquement populaire », et de l'autre sur son ancrage islamique. Dans la première moitié des années 1980, tandis que la culture sindhie folklorisée est valorisée pour son caractère islamique par le pouvoir de Zia ul-Haq, qui favorise les intellectuels de la droite religieuse au détriment des grandes figures des recherches sindhies, la même vision de la culture sindhie sert aussi à mobiliser la résistance autour du MRD.

IV. Conclusion

Comment les institutions culturelles contribuent-elles au discours nationaliste ? D'une part, elles forgent un récit centré sur le Sindh, qui permet aux Sindhis d'imaginer leur nation comme une entité, un groupe unique qui s'est maintenu à travers les âges. Ce récit du Sindh doit exister face à l'histoire hindoue et indienne et à l'histoire pakistanaise, qui jouissent toutes deux d'un soutien officiel. Il est repris dans une lecture nationaliste de l'histoire qui exalte les mérites de la nation sindhie, son génie et ses héros de la résistance. Ce récit se démarque de l'histoire officielle pakistanaise, qui met l'accent sur l'islam et ne voit pas dans le Sindh une entité indépendante des musulmans d'Asie du Sud ou du Pakistan. D'autre part, les institutions culturelles forgent une définition de la culture sindhie : les éléments retenus pour la définir proviennent de la culture rurale populaire vue comme le réservoir de l'authentique folklore. De plus, la diversité interne au Sindh est inventoriée et labellisée « sindhie ». Il en résulte l'image d'une culture traditionnelle, rurale, atemporelle, celle d'un peuple empreint de son génie, de son mysticisme, de ses traditions, et transmetteur de savoirs artisanaux.

1 « Sindhi Adabi Mela on March 11 », *Dawn*, 17 janvier 1984.

Les institutions culturelles du Sindh – parmi lesquelles nous nous sommes concentrés sur les trois principales, le Sindhi Adabi Board, l'Institute of Sindhology, et la Sindhi Language Authority – sont le lieu le plus important de production de cette culture folklorisée. L'autorité dont elles jouissent favorise la diffusion de cette conception de la culture sindhie : ce sont elles les garantes de la culture, prenant le relais du peuple illettré qui l'avait préservé oralement jusqu'ici. La folklorisation de la culture sindhie ne possède pas en soi de portée politique, mais constitue une étape nécessaire vers l'articulation d'un discours identitaire. Son ambivalence inhérente – entre neutralisation et protection – la place au cœur du discours régionaliste ou autonomiste comme du discours nationaliste et séparatiste. Dans les deux cas, la culture folklorisée permet aux Sindhis d'articuler leur identité dans le Pakistan. De cette culture folklorisée est en effet extrait un ensemble de symboles servant à signifier le Sindh dans le Pakistan indépendant. Ces symboles, qui servent à marquer les frontières de groupe, sont constamment employés dans la culture visuelle pour représenter le Sindh, et se sont généralisés dans l'espace public depuis les années 1970.

Chapitre 7

Représenter l'identité : politisation et dépolitisation des symboles du Sindh

Ajrak Topi Zindabad ! Tel est le slogan scandé chaque année à l'occasion du Sindhi Siqafati Diharo, ou journée culturelle sindhie, aussi appelée plus simplement « Sindhi Topi Day ». L'intention du slogan est bien entendu de célébrer la culture sindhie dans son ensemble, mais il n'est pas anodin que celle-ci soit ici réduite à deux symboles, qui font l'objet de toutes sortes de reproductions sur différents supports : l'*ajrak*, châle en coton aux motifs imprimés par tampons de bois, et le *sindhi topi*, petite coiffe ouverte sur un côté. Le Sindhi Topi Day est un excellent exemple de l'invention réussie d'une tradition¹ : bien qu'il soit chaque année célébré avec enthousiasme par les Sindhis du monde entier, ce festival ne remonte en fait qu'à 2009. La première édition de ce festival est organisée le 6 décembre 2009 à l'initiative d'un groupe de journalistes sindhis membres du Karachi Press Club (KPC). Ceux-ci constituent un comité d'organisation, piloté par Ajiz Jamali, qui prévoit une marche allant du KPC à l'assemblée du Sindh, dans laquelle tous les participants porteraient un *sindhi topi*. Pourquoi ce festival a-t-il connu un succès tel qu'il est désormais reproduit chaque année ?

Au-delà de l'intense promotion de l'événement faite par les médias sindhis qui organisent le festival, il faut prendre en compte le contexte dans lequel il est d'abord mis sur pieds pour comprendre son succès. Le 18 novembre 2009, le président du Pakistan Asif Ali Zardari, se rend à Kaboul pour la cérémonie inaugurale du second mandat de Hamid Karzaï. Il est photographié en représentation officielle, coiffé d'un *sindhi topi*. Une polémique éclate lorsque Shahid Masud, un présentateur de la chaîne de télévision ourdouphone *Geo*, reprend

1 Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam/Multitudes, 2012.

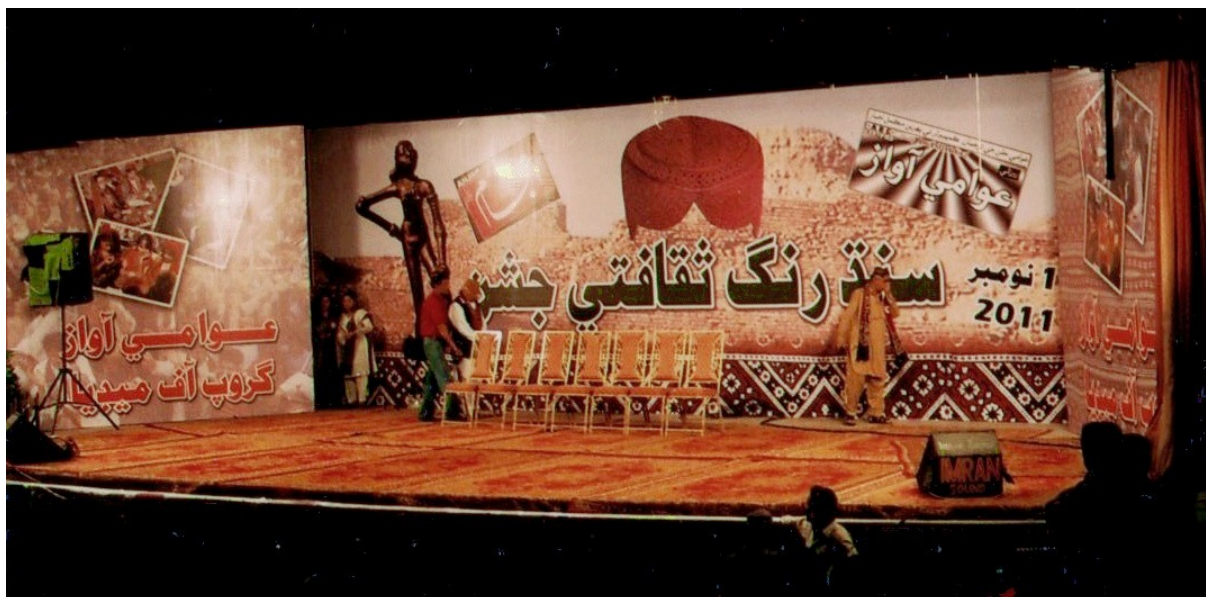


Illustration 13: Sindhi Topi Day

La scène de l'auditorium de l'Arts Council de Karachi, 19 novembre 2011. Photo de l'auteur.

à son compte les mots d'un invité de son émission « Mere Mutabiq » : selon lui, le président du Pakistan ne devrait porter des vêtements associés à une région particulière (*khas ilaqe ke libas*) lors d'une visite officielle. Pour de nombreux Sindhis se sentant offensés, cette déclaration revient une fois de plus à dire que les Sindhis ne seraient pas « complètement pakistanaïs ». L'initiative du Sindhi Topi Day ne fait donc que répondre au sentiment d'indignation et d'exclusion de nombreux Sindhis face à des propos jugés insultants vis-à-vis de leur culture. Très vite, l'annonce de cette célébration est soutenue par le groupe de médias KTN, puis par des partis politiques : le PPP, l'ANP, les partis nationalistes sindhis, mais aussi le MQM. Le leader mohajir Altaf Hussain aurait même déclaré : « Le *sindhi topi* et l'*ajrak* sont les symboles de la culture et de la civilisation du Sindh depuis des millénaires et tous les gens du Sindh ont un attachement émotionnel à ces symboles culturels. »¹ Des demandes politiques sont également faites à cette occasion : l'ANP demande ainsi la libération des leaders nationalistes emprisonnés, comme Akash Mallah.² Et bien que les leaders nationalistes soutiennent l'initiative, ils ne sont pas naïfs quant au fait que cet événement profite à Zardari et au PPP, et non à la cause nationaliste. Le PPP, de son côté, est forcé d'apporter son soutien, mais le parti cherche en même temps à se distancier des revendications identitaires, et nie vouloir jouer la « Sindh card » (jouer sur le ressentiment des Sindhis pour asseoir sa position politique dominante).³

1 « MQM to support Sindhi Topi Day », *Daily Times*, 3 décembre 2009.

2 « Citizens should attend Sindhi Topi rally: ANP », *Daily Times*, 6 décembre 2009.

3 Razzak Abro, « Sindhi Topi Day celebration plans gain momentum », *Daily Times*, 4 décembre 2009.

Depuis 2009, le festival est répété chaque année fin novembre ou début décembre (la date peut changer en fonction des festivités du calendrier musulman), et connaît un grand succès. Les chaînes de médias sindhis (et notamment KTN et le groupe Awami Awaz) organisent les principaux spectacles au Press Club et à l'Arts Council de Karachi, mais la popularité de l'événement se mesure à la multitude de rassemblements organisés à travers le Sindh : chaque association de quartier ou de commerçants installe sa propre tente et diffuse toute la journée de la musique à fort volume. A Karachi, ceci prend une tournure de démonstration de force par laquelle les Sindhis montrent leur présence : outre les stands diffusant à chaque coin de rue de la musique à la gloire du Sindh, les danseurs bloquent les routes, des voitures et des motos sont ornées aux couleurs de l'*ajrak* et de différents partis politiques, et des monuments (comme le rond-point de Teen Talwar) sont aussi recouverts d'*ajrak*. Les hommes portent tous un *ajrak* et un *topi*, les femmes juste un *ajrak* – on voit aussi des vêtements fabriqués pour l'occasion à partir d'*ajrak*. Divers slogans sont répétés à l'envie : « Ajrak Topi Zindabad ! », « Jiye Sindh ! », et les partis politiques sindhis sortent leurs drapeaux. Par endroits, différentes formes d'artisanat « traditionnel » sont mises en valeur. Le même type de démonstration se fait à travers le Sindh, mais aussi au-delà des frontières : les Sindhis de la diaspora – et tout particulièrement ceux qui ont une connexion avec les partis nationalistes ou les organisations de lobbying comme le World Sindhi Congress – sortent leurs *ajrak* et leurs *topi* et se réunissent pour la danse *Ho Jamalo*.

Avec l'*ajrak* et le *topi*, c'est toute une série de symboles issus du récit nationaliste sindhi qui est mobilisée à cette occasion. Ainsi, pour affirmer l'existence millénaire du Sindh, la référence à la civilisation de l'Indus est aussi convoquée : lorsque j'ai assisté à l'événement pour la première fois en novembre 2011, le fond de la scène de l'Arts Council de Karachi était recouvert d'une immense photo du stupa de Mohenjo-Daro. Les représentations qui se déroulaient sur scène incluaient des récitations de Shah Abdul Latif et de Shaikh Ayaz, des contes populaires comme ceux des héroïnes Sassui et Marvi, figures de persévérance et de patriotisme. C'est ainsi la « culture folklorisée » du Sindh, construite au cours de plusieurs décennies sous l'impulsion des institutions culturelles, que l'on retrouve représentée visuellement dans une série de symboles. Pris ensemble, ils donnent à voir une société traditionnelle et rurale, caractérisée par une culture propre héritée à travers les âges depuis la civilisation de l'Indus, riche des savoirs-faire et de son artisanat, de sa musique et de la littérature, et désormais facilement identifiable grâce à un nouveau « costume national » (*national dress*, ou en ourdou et sindhi, *qaumi libas*), l'*ajrak* et le *topi*. Le Sindhi Topi Day

témoigne du fait que cette représentation folklorisée du Sindh est aujourd'hui partagée par tous ou presque : dans les médias anglophones comme sur les réseaux sociaux, dans le discours des sympathisants nationalistes comme dans celui des hommes politiques non-Sindhis, le Sindh apparaît sous les traits d'une terre traditionnelle, rurale, pacifique, soufie. On retrouve également ces symboles dans les productions culturelles, comme les clips vidéos ou le cinéma.

Cette diffusion des symboles du Sindh est-elle une victoire du nationalisme sindhi ? Nous avons souligné dans le chapitre précédent que la réification opérée par le processus de folklorisation n'est pas en soi subversive mais contient un double potentiel politique : demande d'inclusion et rejet. Dans notre cas, la diffusion des symboles du Sindh semble plus participer de leur dépolitisation que d'un renforcement de l'idéologie nationaliste : les symboles du Sindh, bien qu'ils soient issus d'un récit qui s'oppose à celui du nationalisme officiel pakistanais, ne possèdent plus vraiment de valeur subversive. Ils ne sont pas aujourd'hui symboles d'insoumission ni l'expression d'un soutien à une cause politique, comme peut l'être, par exemple, le keffieh palestinien. Ils sont au contraire appropriés par tous. Dans quelle mesure les symboles ont-ils été dépolitisés au fur et à mesure qu'ils se sont diffusés dans la société et ont gagné en acceptation ? Comment les symboles du Sindh ont-ils été vidés de leur portée subversive, même potentielle ? Pourquoi les symboles du Sindh ne sont pas des symboles pour l'indépendance du Sindh ?

Ce chapitre tente de répondre à ces questions en s'intéressant à la culture visuelle. Ceci nous permet de poursuivre notre réflexion sur le nationalisme sindhi : l'idée que les membres d'un groupe se font d'eux-mêmes et l'inscription de cette idée dans l'espace social et politique s'articulent dans les symboles et leur usage. En d'autres termes, c'est dans les symboles et leur usage que se joue la performativité du discours nationaliste. Comme l'écrit Christopher Pinney, « le nationalisme pourrait en effet être défini en tant que culture matérialisée et incarnée au service de l'identité ».¹ De plus, s'intéresser à la culture visuelle nous permet d'aborder la dimension populaire du discours nationaliste : tandis que les ouvrages de G. M. Sayed et des institutions culturelles touchent l'élite et la classe moyenne éduquée, la culture visuelle est diffusée plus largement, qu'il s'agisse de posters politiques collés dans les rues, de clips vidéos diffusés à la télévision, sur des VCD, et sur Internet, ou de films et téléfilms. Rappelons enfin que loin de constituer un reflet des transformations

¹ Christopher Pinney, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, London, Reaktion, 2004, p. 103.

sociales, la culture visuelle (et la culture dans son ensemble) participe de ces transformations : ainsi, les posters politiques, les clips vidéos, les chansons et les films, à travers la représentation qu'ils donnent du Sindh, constituent tout autant le discours nationaliste sindhi que les revendications explicitement formulées par des partis politiques. Nous souscrivons donc au projet de Christopher Pinney :

Peut-on faire une histoire des images qui traite les tableaux comme plus qu'un simple reflet de quelque chose d'autre, quelque chose de plus important qui se passerait ailleurs ? Est-il possible d'envisager l'histoire comme étant en partie déterminée par des luttes qui se passent au niveau du visuel ? [...] Les visuels dans cette étude ne sont pas des 'illustrations' de quelque autre force, et ceci n'est pas une histoire *des* images. C'est plutôt une étude des images en tant que partie intégrante de l'histoire en train de se faire. [...] Je défends l'idée que la culture visuelle est une arène clé pour la réflexion politique et religieuse dans l'Inde moderne. Plutôt que de présenter la culture visuelle comme le miroir de conclusions établies ailleurs, j'essaie d'en faire une zone expérimentale où de nouveaux possibles et de nouvelles identités sont forgées.¹

Une analyse complète de la culture visuelle du Sindh dépasse de loin l'ambition de ce chapitre, qui se contente d'indiquer des pistes, qui devraient être étudiées de manière approfondie. Néanmoins, dans la perspective ouverte par Christopher Pinney, nous montrons ici, en nous intéressant à des clips vidéos et à films choisis, que le « costume national » sindhi implique la transformation de marqueurs sociaux en marqueurs identitaires. Puis nous posons la question de la dépolitisation des symboles qui accompagne leur généralisation, pour distinguer les symboles « séparatistes » des symboles identitaires.

I. La folklorisation à l'écran et la fixation d'un « costume national »

Lors de la création du Pakistan, il existe bien entendu une idée de ce que signifie « être sindhi », mais cette idée ne s'exprime pas par le fait de porter des vêtements spécifiques. Au cours des décennies qui suivent, un moyen très simple d'exprimer sa « sindhité » (*sindhiyyat*) se cristallise dans un nouveau « costume national » : l'*ajrak* et le *sindhi topi*. Ces deux objets sont progressivement investis d'une valeur et d'une fonction nouvelle, celle de « signifier » le Sindh. C'est entre autres dans la culturelle visuelle que ce nouveau sens est construit, modelé, contesté, mais aussi progressivement généralisé, ce que nous verrons en faisant d'abord une comparaison de deux clips vidéos musicaux, avant d'examiner l'apparition du *sindhi topi* et de l'*ajrak* dans les productions cinématographiques.

1 *Ibid.*, p. 8.

a. *Le Sindh idéalisé des clips vidéos musicaux*

Lors du Sindhi Topi Day, les célébrations se font en musique, notamment au son de la chanson *Sindh Amar* (la « mère Sindh ») d'Ahmed Mughal, quasiment devenue l'hymne du festival.¹ On l'entend à chaque coin de rue, dans tous les stands installés sur les trottoirs, dans les magasins et les voitures qui fêtent l'événement. La popularité de cette chanson et sa force symbolique tiennent au fait que ses paroles comme son clip vidéo rassemblent l'intégralité des symboles du Sindh : Indus, Mohenjo-Daro, saints soufis, artisanat, danse, vie quotidienne, langue, vêtements, etc. Elle est une ode à la nation, dont le refrain reprend les simples termes « Jiye Sindh » (vive le Sindh), hérités d'un poème de Hyder Bakhsh Jatoli et devenus le nom générique du mouvement nationaliste. Ces termes sont présentés dans la chanson comme les « slogans de la mère Sindh » (*Sindh amar ja nara*), avec une proximité phonique entre la « mère Sindh » (*Sindh amar*, avec un « r » rétroflexe) et le « Sindh immortel » (*Sindh amar*, avec un « r » roulé ordinaire) qui n'est pas anodine. Ce refrain extrêmement simple possède donc une grande portée symbolique, puisqu'il identifie les Sindhis comme étant « ceux qui portent le *sindhi topi* et l'*ajrak* », objets qui sont ici associés avec non seulement la fierté de l'identité sindhie mais aussi les partis nationalistes, par l'intertextualité du refrain-slogan répété près d'une dizaine de fois :

Vive le Sindh

جيئي سنڌ جيئي

Vive les Sindhis

سنڌ وارا جيئن

Vive ceux qui portent le *sindhi topi* et l'*ajrak*

سنڌي توپي اجرڪ وارا جيئن

Le clip vidéo de cette chanson se termine par les deux vers les plus célèbres de Shah Abdul Latif, qui renvoient aussi à la cosmologie de G. M. Sayed mettant en parallèle paix dans le monde et paix dans le Sindh :

O Dieu, bénis le Sindh pour toujours

سائين سدائين، ڪرين مٽي سنڌ سُڪار

O mon bien aimé, assure la prospérité

دوست منا دلدار، عالم سڀ آباد ڪرين

à tous à travers le monde²

¹ Ce clip vidéo peut être vu en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=nSikqFnkU8c>.

² Ces deux vers sont issus de *Sur Sarang* du *Shah Jo Risalo* et sont abondamment cités par les Sindhis pour montrer à la fois l'attachement de Shah Abdul Latif au Sindh et le caractère pacifique – soufi – du Sindh et des Sindhis.

Les paroles de la chanson, écrites par un certain Zaman Khaskheli, souhaitent aussi bonheur et prospérité à tous, appellent la venue de nuages noirs apportant les pluies, évoquent le bonheur des enfants qui jouent en riant, et vantent la douceur de la langue sindhie, comme cette première strophe qui précède le refrain :

رهي سدا سنڌوءَ جي جهولي
Que le flot de l'Indus perdure à jamais

ماروئڙن جي منڙي ٻولي
Ainsi que la douce langue des Sindhis

گلي گلي ۽ گهر گهر گونجن سنڌ امڙ جا نورا
Que résonnent les slogans de la mère Sindh
dans chaque ruelle et chaque maison

Ces paroles simples qui vantent la grandeur du Sindh sont accompagnées par un clip vidéo qui suit le rythme dansant, entraînant et entêtant de cette chanson d'Ahmed Mughal. Le montage est rapide et saccadé, calé sur les percussions, parfois au point que le spectateur ne puisse réellement saisir le contenu des images – provoquant un effet de clignotement souvent rencontré dans les vidéos des chansons populaires, ainsi que dans le cinéma. Le clip est fait d'une alternance de scènes montrant le chanteur Ahmed Mughal dans différents contextes (sur les rives de l'Indus, avec un groupe de danseurs et de danseuses, avec des enfants, avec une femme dans un village), de scènes de danse (hommes et femmes portant l'*ajrak*, et le topi pour les hommes), et des images représentant les symboles du Sindh (le fleuve, le mausolée de Shah Abdul Latif, la lutte sindhie ou *malakhro*, l'artisanat, Mohenjo-Daro, des instruments de musique). Parmi les images utilisées, on remarque que certaines ont été tournées pour l'occasion, tandis que d'autres semblent avoir été réutilisées, comme le couturier et le potier au travail, ou les images de vitrines de musées montrant toutes sortes d'objets « traditionnels ». Cet ensemble pêle-mêle donne à voir un Sindh plein de vie, exubérant, joyeux et turbulent, divers et prospère, certes fait d'une multitude d'éléments juxtaposés, mais un Sindh idéalisé et réduit à certains aspects de la vie rurale. Ici aussi, comme dans les musées (cf. chapitre précédent), cette diversité du Sindh est identifiée et rassemblée sous le label englobant de « tradition sindhie » : en plus des artisans au travail, on aperçoit de nombreux produits de l'économie rurale, désormais présentés comme « traditionnels » (*ajrak*, *rilli*, une couverture faite de patchwork, ou une *chiki*, petite meule manuelle pour faire de la farine), ainsi que des objets qui relèvent moins du quotidien, comme des armes (sabres) et des instruments de musique. La diversité des images témoigne d'une volonté de faire une description globale de la société sindhie, mais le Sindh encensé

par la chanson reste un Sindh rural, mystique, figé hors du temps dans une tradition éternelle.



Illustration 14: Images du clip de la chanson Sindh Amar d'Ahmed Mughal

En haut à droite : le prêtre-roi de Mohenjo-Daro. En bas à gauche : l'artisanat du Sindh, ici un potier au travail. Les deux autres images montrent Ahmed Mughal, coiffé d'un *sindhi topi* et vêtu d'un *ajrak*, qui chante et danse au milieu de la foule.

Cette atemporalité de la nation est représentée visuellement par un passage reconstituant la vie de l'époque de Mohenjo-Daro. Les images sont certes en couleurs sépia pour indiquer un passé lointain, mais l'absence de souci historique évoque rapidement une temporalité que l'on pourrait qualifier de « messianique ». Alors que Benedict Anderson indique l'adoption d'un « temps vide, homogène » comme l'une des transformations cruciales qui accompagnent le développement de la nation en Europe, ses critiques lui ont reproché d'universaliser cette transformation. Ainsi, les chercheurs du groupe des *subaltern studies* ont insisté sur l'existence en Asie du Sud d'une temporalité « messianique subalterne » qui caractériserait le domaine de la politique des dominés, tandis que les élites indiennes adoptaient le « temps vide, homogène » dans leur nationalisme anti-colonial.¹

¹ La notion de « temps messianique » vient de Walter Benjamin. Elle est reformulée par Benedict Anderson comme une « simultanéité du passé et du futur dans un présent instantané. » Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., London/New York, Verso, 2006,

Christopher Pinney reprend cette idée du « temps messianique » pour analyser un certain nombre de productions visuelles sud-asiatiques, notamment lorsque les personnages représentés appartiennent à des époques différentes, ou lorsque des personnages historiques sont représentés aux côtés de divinités hindoues.¹ Le clip vidéo d'Ahmed Mughal ne va pas jusqu'à mettre sur le même plan le Sindh contemporain et la civilisation de l'Indus, mais les nombreuses inexactitudes témoignent d'une volonté d'approprier la civilisation de l'Indus comme l'ancêtre du Sindh contemporain. Le clip montre ainsi des hommes vêtus de pagnes, qui marchent entre des maisons de terre ou dansent (d'une manière très similaire à la façon dont les hommes sindhis dansent aujourd'hui). On reconnaît le « *priest-king* », ou prêtre-roi, de Mohenjo-Daro : statuette trouvée en 1927 et qui est devenue un symbole de la civilisation de l'Indus. Bien qu'on ne sache rien de la valeur symbolique de cette statuette à l'époque, elle a été nommée prêtre-roi par l'archéologue John Marshall et son équipe. Dans le clip d'Ahmed Mughal, cette figure du prêtre-roi est mise en scène de façon très littérale : un homme à la barbe bien taillée (comme la statuette), portant un tissu à motifs à hélices sur l'épaule gauche et un fil noué autour de la tête, marche le bras tendu vers l'avant, suivi d'autres hommes qui brandissent leur poing (comme s'ils étaient à une manifestation). Ceux-ci tirent la charrette sur laquelle le prêtre-roi se tient debout. Ce dernier point semble en contradiction avec l'hypothèse de société égalitaire avancée par les archéologues, une hypothèse que les intellectuels sindhis savent par ailleurs tout à fait mettre en avant dans d'autres contextes. Le tissu que porte le prêtre-roi est communément considéré par les Sindhis comme un *ajrak* ou un précurseur de l'*ajrak*, bien que les motifs en soient bien différents. Le réalisme historique n'a donc aucune importance pour cette vidéo. Ce qui compte est de convoquer un imaginaire de la nation sindhie et de son illustre histoire : il s'agit ici d'affirmer que le peuple sindhi moderne est un descendant de la civilisation de l'Indus.

Comparons cette image du Sindh avec une vidéo radicalement différente, celle qui accompagne la chanson *Rano* du groupe The Sketches.² La chanson s'inspire de *Sur Momal Rano*, poème faisant partie du *Risalo* de Shah Abdul Latif. Le conte populaire qu'a repris le poète soufi relate l'histoire d'amour liant Momal, une princesse protégée par une forteresse

p. 24.

1 Christopher Pinney, *Photos of the Gods*, op. cit., p. 135-144. Pinney met notamment ici en lumière la (quasi-)déification de Gandhi, comme elle a pu être soulignée ailleurs par Shahid Amin, « Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-2 », dans Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies III*, Delhi, Oxford University Press, 1983, p. 1-61.

2 Ce clip vidéo peut aussi être vu en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=n7OV_1A7v5Y.

et une série de dangereux pièges, à Rano, le seul homme suffisamment valeureux pour braver les pièges et gagner son amour. Groupe de jeunes Sindhis urbains de Hyderabad et de Karachi, The Sketches puise abondamment dans la poésie de Shah Abdul Latif et plus généralement dans la « culture soufie du Sindh » pour écrire des chansons. Le groupe de musique s'inscrit ainsi dans la lignée du « rock soufi » qui naît à la fin des années 1980 au Pakistan avec le groupe Junoon.¹ Ce genre, extrêmement populaire, se poursuit aujourd'hui à travers l'émission Coke Studio, qui mêle sur son plateau chanteurs traditionnels et musiciens de musique moderne.² Le produit final est un genre de musique, souvent assez contemplative, qui met en valeur paroles et instruments de la musique de la culture des mausolées (*shrine culture*), sur fond d'une instrumentation moderne – batterie, basse, guitare et clavier, joués par les musiciens résidents de l'émission. La chanson *Rano* adopte entièrement cette esthétique : elle s'ouvre sur une mélodie d'*alghozo* (double flûte) jouée par le célèbre musicien Akbar Khamiso Khan, puis quelques vers sont répétés accompagnés d'accords de guitare. Le choix de The Sketches est un choix assumé, qui se donne pour but de préserver des traditions menacées : le groupe fait la promotion de cette chanson et de son clip en tant que « *folk project* ». Un commentaire accompagnant le clip vidéo sur Youtube précise clairement que la chanson est faite pour « promouvoir les instruments folkloriques [*folk instruments*] qui sont devenus rares et faire en sorte que la nouvelle génération connaisse la musique sindhie et ses mélodies. » Le leader du groupe, Saif Samejo, pourrait justement être qualifié d'« entrepreneur culturel » : il s'investit pleinement, depuis plusieurs années, dans la promotion de la « culture folklorique » (*folk culture*) du Sindh. En plus du groupe, il a ouvert à Hyderabad un studio d'enregistrement, dans lequel il filme des sessions musicales qui sont ensuite mises en ligne, sous le titre Lahooti Live Sessions (*lahut* faisant référence à un lieu de pèlerinage légendaire, un lieu qui « n'est pas », puisque la signification littérale de *lahut* est « non lieu » ; il faut comprendre cette référence dans le symbolisme soufi, qui met l'accent sur le chemin à parcourir vers l'union divine). Ces Lahooti Live Sessions offrent un résultat musical proche de Coke Studio, mais centré sur le Sindh.³

Le clip vidéo qui accompagne la chanson *Rano* convoque un symbolisme similaire à celui de la chanson *Sindh Amar*, mais d'une manière différente. La scène initiale montre

1 Sur Junoon, lire l'autobiographie de son leader : Salman Ahmad, *Rock & Roll Jihad: A Muslim Rock Star's Revolution*, New York, Free Press, 2010.

2 Najia Mukhtar, « Using love to fathom religious difference – contemporary formats of Sufi poetry in Pakistan », *Contemporary South Asia*, vol. 23, n° 1, 2 janvier 2015, p. 26-44.

3 Les vidéos sont disponible sur le site officiel : <http://livesessions.lahooti.co/>.



Illustration 15: Images du clip vidéo de la chanson *Rano* du groupe The Sketches

Akbar Khamiso Khan, portant un *ajrak* et un turban et assis sur un charpoy. On est tout de suite frappé par la haute définition de l'image, l'effet de profondeur de champ et la saturation des couleurs des décorations attachées à la flûte d'Akbar Khamiso Khan. Ceci indique non seulement un budget de production bien supérieur à celui d'Ahmed Mughal, mais aussi le choix d'une esthétique nette et léchée. La mise au point sur les collines en arrière plan permet de situer la scène : nous sommes dans le désert du Thar (qui n'est pourtant pas où se passe l'histoire de Momal et Rano, située dans le nord du Sindh, à Mirpur Mathelo). Le désert a une charge symbolique importante : il est un lieu d'errance, où l'on se perd ; il est une épreuve à traverser pour rencontrer l'être aimé dans les allégories mystiques (comme Sassui en quête de Punhun) ; il est un lieu de fantasme pour la plupart des Sindhis qui n'y habitent pas, étant supposé d'une immense beauté ; le désert est aussi un lieu de frontière, qui définit géographiquement l'espace du Sindh en en constituant sa limite orientale ; enfin, le désert est un lieu sauvage, peu urbanisé, peu industrialisé, où l'on trouve donc la tradition dans sa forme pure et authentique. Le premier plan montre également des huttes au toit de chaume : nous nous situons donc dans un village, lieu qui incarne par excellence la perpétuation de la tradition. Le rythme est lent, tout comme les déplacements de caméra, qui sont plus fluides que dans le clip d'Ahmed Mughal, le montage est bien moins coupé ou saccadé. La caméra effectue ensuite un survol qui permet de mieux appréhender le cadre : village, sol en terre battue, et enfants assis autour du musicien. On

voit ensuite le guitariste principal, puis des villageoises qui passent en portant des fagots de bois (ce qui rappelle une image souvent représentée : celle des femmes allant chercher de l'eau au puits avec des pots en équilibre sur la tête). Elles sont vêtues de *lahanga choli* du Thar et du Rajasthan, avec de nombreux bracelets sur les avant-bras. Un peu après, on voit deux vieux hommes, à la longue moustache et portant des turbans. L'un d'eux porte également une veste à l'occidentale par dessus sa *shalwar kamiz*. A l'inverse, les musiciens du groupe sont habillés à l'occidentale : jean, sweat-shirt, chemise, chaussures. Saif Samejo, le chanteur, porte aussi un *ajrak* autour du cou. Le clip ne montre rien de plus : la caméra continue de tourner autour des musiciens. Elle est portée au bout d'une grue et les filme tantôt en plongée, tantôt en contre-plongée. Il n'y a pas de succession rapide d'images, ni d'autres symboles intercalés au montage (comme l'Indus, un mausolée, etc.), ni une description de la société dans son ensemble.

De toute évidence, le public ciblé n'est pas le même : les sous-titres dans le clip de The Sketches indiquent une volonté de toucher un public non sindhiphone, au Pakistan mais aussi en dehors. L'esthétique du clip répond aux goûts d'un public jeune, urbain et éduqué, qui n'a pas grandi dans la « culture folklorique » ici dépeinte, d'où la nécessité de traduire les paroles. La démarche de The Sketches, à travers cette chanson qui appelle à la méditation, cherche à mettre en valeur la spiritualité que l'on trouve dans la poésie de Shah Latif, et dans le soufisme dans son ensemble. The Sketches participent ainsi de la diffusion d'une conception syncrétiste du soufisme comme amour transcendant les barrières religieuses, une vision idéaliste du soufisme qui est celle des grands médias pakistanais et des populations urbaines, et que l'historien et économiste S. Akbar Zaidi critique en des termes cinglants comme étant « une approche libérale-molle [*soft-liberal*] de l'histoire du Pakistan, dans laquelle les visions sociales de l'élite et du peuple [*folk*] sont mêlées, formant un point de vue soufi et islamique, dans le but de la rendre plus inclusive, populiste et acceptable. »¹ Alors que The Sketches s'inscrit dans l'esthétique de Coke Studio qui vise avant tout un public urbain et éduqué, le succès d'Ahmed Mughal traverse les différences de classes. Ahmed Mughal s'inscrit dans une tradition de chanteurs de « variété » populaire, qui sortent un à deux albums par an en VCD, contenant des chansons qui sont avant tout une interprétation musicale de poèmes écrits par des auteurs parfois sans aucune réputation.

1 S. Akbar Zaidi, « How Not to Write History », *Economic & Political Weekly*, vol. 51, n° 21, 21 mai 2016, 21/05/2016 p. 26.

Bien que les deux clips témoignent d'un souci d'authenticité, cette recherche ne prend pas la même forme. Dans le clip de The Sketches, le cadre dans lequel le clip est tourné ne sert que de décor : c'est un Sindh traditionnel qui est identifié comme tel par le caractère rustique des maisons à toit de chaume et par l'absence totale de tout signe de la vie « moderne » – magasins, emballages en plastique, motos, dont la présence est pourtant frappante dans tous les villages du Sindh. Ce décor soigné a pour but de donner de l'authenticité à la chanson, et laisse entendre que la vie rurale dans le Sindh aujourd'hui est la même qu'à l'époque de Shah Abdul Latif. De plus, les musiciens sont assis sur des tabourets, surélevés par rapport aux villageois qui sont à même le sol. On comprend à leurs vêtements occidentaux qu'ils n'habitent pas dans ce village. Ce sont eux, les jeunes urbains, qui viennent redécouvrir le Sindh « authentique » dans ce village du Thar. A l'inverse de cette recherche de pureté, le Sindh représenté dans le clip d'Ahmed Mughal n'est pas un simple décor, mais un *mode de vie* à défendre, dont l'authenticité tient plus à sa diversité et à son caractère turbulent qu'à sa pureté et à sa sérénité. Les références à l'artisanat, à la danse et aux symboles du Sindh faites dans le clip d'Ahmed Mughal n'apparaissent pas comme des éléments extérieurs à sa personne. Il est habillé comme les autres et danse au milieu de la foule à plusieurs reprises. Ahmed Mughal est aussi mis en scène dans des actes du quotidien : on le voit recevoir un plat que lui donne une femme. D'autres scènes, comme celle d'hommes qui rient en buvant du thé, font voir des choses du quotidien qui semblent constituer le Sindh ici valorisé. Alors que les jeunes Sindhis de The Sketches semblent éprouver le besoin de justifier de leur appartenance au Sindh, ce n'est pas le cas d'Ahmed Mughal. Les premiers cherchent à sauvegarder un folklore perdu, qu'ils doivent se réapproprier. La vidéo d'Ahmed Mughal propose une vision militante de la défense d'un mode de vie, semblant affirmer : « Voici ce que nous sommes ». Ahmed Mughal reprend un certain nombre de symboles associés à la culture sindhie, dont la défense nécessite une « essentialisation stratégique », pour reprendre l'expression de Gayatri Spivak. Il s'agit donc d'essentialiser une culture vivante pour mieux la faire exister. The Sketches dépeignent un Sindh éternel, millénaire, rural, et spirituel ; un Sindh qui est déjà réifié, et dont ils semblent se contenter. Ces deux chansons convoquent donc un imaginaire commun, mais tandis qu'Ahmed Mughal entend marquer les esprits d'un slogan, The Sketches propose à chacun de (re)découvrir l'héritage folklorique et littéraire du Sindh, à travers le soufisme et la spiritualité.

Mais si nous pouvons pointer du doigt cette différence de classe sociale et de rapport à l'identité ethnique visible dans ces deux clips, il nous faut aussi relever ce qui les unit. Outre un certain nombre de symboles du Sindh, ces deux vidéos partagent le fait de ne pas chercher à représenter véritablement la réalité du Sindh contemporain, mais à rechercher une essence du Sindh – qui passe d'un côté par l'accumulation pêle-mêle de références et de symboles, et d'un autre côté par une épuration quasi totale d'un environnement réduit à son strict minimum. Toutefois, les deux ne sont pas incompatibles : comme nous allons à présent le voir, le cinéma sindhi a su jouer sur plusieurs modes et mêler la représentation de symboles d'une société idéalisée à la critique de problèmes sociaux contemporains.

b. L'ajrak et le topi dans les films sindhis : des marqueurs sociaux devenus marqueurs identitaires

Ni l'*ajrak* ni le *sindhi topi* ne sont initialement propres au Sindh : l'*ajrak* est aussi fabriqué au Baloutchistan, dans le Gujarat, et dans le sud du Pendjab, tandis que le *sindhi topi* est porté au Pendjab et dans les régions pachtounes jusqu'en Afghanistan.¹ Mais ces deux vêtements acquièrent dans la seconde moitié du 20^e siècle une association exclusive avec le Sindh. Ce processus s'effectue certes en parallèle avec une muséification institutionnelle, mais celle-ci s'intéresse peu à l'*ajrak* et pas du tout au *topi*. C'est donc plus généralement par leur représentation dans la culture visuelle et leur usage dans l'espace public que l'*ajrak* et le *sindhi topi* sont progressivement constitués en « costume national » – et avec un tel succès que le mouvement identitaire siraïki a décidé de répliquer l'expérience en s'inventant récemment un « *ajrak* bleu » pour se distinguer des Sindhis. L'*ajrak* est d'abord une sorte de tissu à tout faire porté par les paysans. C'est un objet fonctionnel : selon les circonstances, il sert tantôt de turban, tantôt d'écharpe, tantôt de couverture ou encore de serviette. Notons que ceci n'est pas spécifique à la région de l'Indus : dans bien des endroits en Asie du Sud, les hommes portent une pièce de tissu à usages multiples.

C'est dans ce rôle que l'*ajrak* apparaît brièvement dans le premier long métrage en sindhi réalisé au Pakistan.² Le film *Umar Marvi* (1956) s'inscrit dans le genre que l'historien

1 Pour plus d'informations sur l'*ajrak*, ses origines et ses lieux de production, lire Noorjehan Bilgrami, *Sindh Jo Ajrak: Cloth from the Banks of the River Indus*, Orchid Press, 1998.

2 *Umar Marvi* est le premier long métrage en sindhi produit au Pakistan. Sorti en mars 1956, il est produit par Husain Shah Fazlani, qui joue également le rôle du roi Umar, et réalisé par un réalisateur mohajir, Shaikh Hassan. Le paragraphe suivant s'appuie sur une réflexion développée dans un article co-écrit avec une chercheuse spécialiste des études cinématographiques : Julien Levesque et Camille Bui, « Umar Marvi and the Representation of Sindh: Cinema and Modernity in the Margins », *BioScope: South Asian Screen Studies*, vol. 5, n° 2, 2014, p. 119–128.

de l'art Iftikhar Dadi qualifie de *dastan*, ou histoire légendaire dont l'intrigue s'appuie généralement sur une histoire d'amour et dans laquelle le surnaturel joue un rôle narratif important.¹ Il s'agit d'une adaptation filmique d'un célèbre conte populaire du Sindh, dans lequel l'héroïne Marvi, une belle villageoise du Thar, résiste aux avances du roi Umar Sumro, qui l'a enlevée et enfermée dans son palais en vue de l'épouser (cf. chapitre 5). Les multiples versions de l'histoire lui ont donné au fil du temps plusieurs niveaux de lecture : dès le 17^e siècle, les poètes soufis – Shah Abdul Karim d'abord, puis Shah Abdul Latif – s'emparent du récit pour en faire une allégorie de la quête mystique. Puis au 20^e siècle, quelques années avant la sortie du film, G. M. Sayed en propose une interprétation nationaliste : Marvi devient alors un symbole de dévouement à la patrie, et c'est ainsi qu'elle est largement perçue dans le Sindh aujourd'hui.² Le film *Umar Marvi* s'inscrit donc dans cette tradition et intervient à un moment historique où les Sindhis se mobilisent collectivement pour la défense de leur langue et de leur culture (cf. chapitre 3). Le film dépeint une vision conservatrice de la société, accordant la primauté aux coutumes patriarcales et à la cohésion de la communauté. Il donne également à voir un Sindh idéalisé, hors du temps, dans un paysage à la fois exotique (celui du désert du Thar, représenté par une série de symboles typiques du désert : chameaux, palmiers, oasis) et familier. C'est à ce titre qu'un *ajrak* est visible dans le film, négligemment posé sur l'épaule du père de Marvi (voir illustration 16, première vignette), ou utilisé comme turban : il vient signaler au spectateur un environnement familier, un environnement dans lequel les paysans portent un *ajrak* pour se protéger du soleil, essuyer la sueur de leur front, ou se protéger de la fraîcheur du crépuscule. La même chose peut être dite de la coiffe portée par plusieurs personnages masculins, s'apparentant à un *sindhi topi* mais n'étant toutefois pas le même que le chapeau très standardisé célébré lors du Sindhi Topi Day : cette coiffe sert à décrire un environnement rural, qui en vient à être associé au Sindh. Cette même image du Sindh – rural, mystique, simple et pauvre, exotique et familier à la fois – se retrouve dans d'autres films qui reprennent des contes et légendes populaires, comme *Nuri Jam Tamachi* (1970) : la seule qui ait pour thème un amour comblé et non la séparation, l'histoire de Nuri et du

1 Selon Iftikhar Dadi, « les films relevant principalement du mode *dastan* incluent soit des romances historiques soit des représentations picturales des *Mille et une nuits* ». Iftikhar Dadi, « Registering Crisis: Ethnicity in Pakistani Cinema of the 1960s and 1970s », dans Naveeda Khan (dir.), *Beyond Crisis: Re-evaluating Pakistan*, New Delhi, Routledge, 2010, p. 151.

2 Benazir Bhutto a également repris l'image, s'identifiant à Marvi dans un long poème écrit alors qu'elle se trouvait en exil, un poème republié en trois langues (sindhi, ourdou, anglais) après sa mort. Le poème rassemble explicitement les différents niveaux de lecture de l'histoire de Marvi : tout comme le poème *Sur Marvi* de Shah Abdul Latif, il s'ouvre par exemple sur une référence au « covenant primordial », moment où, selon le Coran, les âmes humaines ont reconnu en Dieu leur créateur. L'analogie fait de ce pacte en accord entre Benazir et le peuple. Benazir Bhutto, *The Story of Benazir from Marvi of Malir and Shah Latif*, Karachi, Naon Niapo Academy, 2008.

sultan (*jam*) Tamachi fait partie des récits repris par de nombreux poètes soufis, y compris Shah Abdul Latif Bhittai. Ce n'est plus le Thar où se déroule l'histoire, mais les rives du lac Keenjhar, où vivent des pêcheurs qui habitent leurs bateaux. De nouveau, c'est un mode de vie exotique – celui des pêcheurs – qui est identifié et approprié comme étant simplement « sindhi ». Dès le générique, le ton est donné : après des vues des mausolées de Nuri (au milieu du lac Keenjhar) et de Jam Tamachi (dans la nécropole de Makli), un travelling montre des pêcheurs sur des dizaines de bateaux mis côte à côte.

D'autres films sindhis choisissent à l'inverse le ressort réaliste. Ainsi, dès *Pardesi* (1958), deuxième film sindhi réalisé au Pakistan, ce sont les injustices sociales qui sont dépeintes de manière criante : les trois premières scènes contrastent deux mondes sociaux opposés et le rapport de domination qui les lie. On voit d'abord une famille pauvre : une veuve et ses trois enfants, sans père de famille à même de gagner de quoi vivre, n'ont plus de quoi se nourrir. Ils vivent dans une seule pièce aux murs nus, sans électricité, sans commune mesure avec le cadre de la scène suivante, introduite par un plan panoramique : une maison luxueuse et moderne avec lampes électriques et cadres accrochés aux murs. C'est la maison du propriétaire terrien Nasir Khan, dont l'avidité est à mille lieux du désespoir de cette famille pauvre. On le voit flirter avec une jeune femme, Farzana (dont l'accent indique qu'elle n'est pas sindhie), et l'acheter avec une liasse de cinq cent roupies. Saoul, il se moque de son serviteur et fait de fausses promesses à Farzana afin de mieux la contrôler. Il éclate finalement d'un rire machiavélique, qui ne laisse doute au spectateur quant aux (piètres) qualités morales du personnage. Malgré les sujets sociaux dont s'empare le film, les protagonistes n'en restent pas moins des personnages types, plutôt que des personnes dotées de profondeur psychologique. La troisième scène du film établit un lien causal entre la pauvreté de la famille et la richesse ostentatoire de Nasir Khan : la mère de famille est en réalité la veuve du frère de Nasir Khan, mais ce dernier la laisse dans le dénuement le plus total et refuse de lui donner de la nourriture sans argent en échange. Ici aussi, l'*ajrak* et le *topi* sont des marqueurs de classe, portés par le serviteur de Nasir Khan (voir illustration 16, deuxième vignette).

Qu'ils relèvent du genre réaliste à thème social ou du genre mythologique ou *dastan*, les films sindhis puisent toutefois de façon similaire dans un répertoire de symboles visuels qui se codifie au fur et à mesure des productions. Alors que dans *Umar Marvi*, l'*ajrak* et le *topi* restent relativement rares et servent principalement à caractériser un environnement rural, leur place change à la fin des années 1960, lorsque de nouveaux films sont produits après un arrêt de dix ans de 1958 à 1968. En 1971, l'expression « *sindhi topi* » se voit chargée



Illustration 16: Le *sindhi topi*, un marqueur social devenu marqueur identitaire

Formes et usages du *sindhi topi* dans les scènes que nous avons évoquées : en haut, *Umar Marvi* (1956) et *Pardesi* (1958) ; au milieu, *Mehboob Mitha* (1971) ; en bas, *Hyder Khan* (1985), avec à gauche le chanteur Jalal Chandio.

d'un affect particulier par la chanson d'ouverture du film *Mehboob Mitha*, interprétée par la chanteuse bengalie Runa Laila : *Muhinja saeen sindhi topi wara* (mes hommes au chapeau sindhi). La chanson est une scène de flirt dans un environnement bucolique, telle que l'on en voit de nombreuses dans les films sud-asiatiques. Elle reprend un ensemble d'éléments déjà visibles dans *Umar Marvi*, comme le pot en terre (*gharo*) avec lequel les femmes se rendent au puits. On voit ces pots portés à bout de bras, posés à même le sol, et, bien sûr, portés sur la tête par une femme, avec cette silhouette distincte que l'on retrouve aussi bien dans les pages des revues des années 1950 que dans les images circulant aujourd'hui sur les réseaux sociaux, et bien sûr, dans le clip de *The Sketches* dont nous avons parlé, à ceci près que le *gharo* est remplacé par un fagot de bois. La séquence suivante rompt radicalement avec ce moment bucolique de la chanson d'ouverture : un homme travaille dans une usine de briques, et se voit refuser une avance par le responsable (*munshi*). D'une temporalité « messianique » qui était aussi celle d'*Umar Marvi*, nous voilà plongés dans le temps calendaire, celui des difficultés très concrètes des travailleurs. Malgré son titre trompeur (*Mehboob Mitha* signifie le « doux amant »), le film tient explicitement un propos sur la société, et s'inscrit, comme *Pardesi* avant lui, dans la lignée du genre « *Muslim social* » qui naît en Inde dans les années 1930, et se poursuit jusqu'à dans les années 1980.¹ Les films pakistanais, et notamment les films en ourdou, adoptent ce genre dès les années 1950, avant d'incorporer dans les années 1970 un « mode documentaire », par l'utilisation de scènes tournées en extérieur dans des lieux publics.² Plus tard, ce genre se prolonge également dans les séries télévisées : pensons par exemple aux séries (en ourdou) de qualité produites par la chaîne officielle du Pakistan, PTV, dans les années 1980 et 1990. La série *Marvi*, écrite par l'écrivaine sindhie Noor ul-Huda Shah, adapte ainsi le conte *Umar Marvi* au Sindh contemporain, en insistant sur les rapports sociaux de domination d'une façon comparable à *Mehboob Mitha* ou *Pardesi*. Ces deux films témoignent du fait que le cinéma sindhi choisit de dépeindre certains problèmes sociaux de son temps, ce que nous pouvons contraster avec l'activité des institutions culturelles s'attachant à préserver une culture jugée en voie de disparition. Notons en passant les multiples passerelles et interconnexions entre le milieu des films et celui des écrivains, qui mériteraient une étude approfondie mettant aussi en valeur le passé militant de ces personnes ou leurs liens avec les milieux militants : la génération des écrivains sindhis critiques du One Unit dans les années 1960 contribuent largement au cinéma sindhi qui connaît son « âge d'or » dans les années 1970. Parmi les

1 Ravi S. Vasudevan, « Film Genres, the Muslim Social, and Discourses of Identity c. 1935–1945 », *BioScope: South Asian Screen Studies*, vol. 6, n° 1, 1 janvier 2015, p. 27-43.

2 Iftikhar Dadi, « Registering Crisis: Ethnicity in Pakistani Cinema of the 1960s and 1970s », *op. cit.*, p. 155.

films que nous avons mentionnés, les dialogues de *Nuri Jam Tamachi* ont été écrits par Amar Jaleel, dont les écrits font par la suite l'objet de nombreuses interdictions ; le scénario de *Mehboob Mitha* a été écrit par Agha Saleem, autre célèbre poète et écrivain de nouvelles et de pièces de théâtre.

Contrairement aux films des années 1950, où le revêtement d'un *ajrak* et d'un *sindhi topi* n'est pas systématique, et où il signale avant tout une appartenance de classe, pratiquement tous les personnages masculins sont affublés du « costume national » à partir des films des années 1970. Dans une scène de *Mehboob Mitha*, ceci est doublé d'un discours explicite : alors qu'une jeune fille se voit rêver porter des vêtements de ville (*shahari libas*), sa mère la rappelle à l'ordre et lui intime d'être fière de ses « vêtements sindhis » (*asan khe pahanje sindhi libas te fakhar huan ghurje*). Cette tendance s'accroît au cours des années 1970, et les films des années 1980 font apparaître ce duo vestimentaire tel que nous le connaissons aujourd'hui. La forme du *sindhi topi* est désormais fixée : l'ouverture de l'un des bords ne décrit plus un arc de cercle, mais une accolade. Le chapeau est également réduit en taille et rigidifié, alors qu'il était souple auparavant. L'un des meilleurs exemples est peut-être le film *Hyder Khan* (1985), qui ne s'inscrit ni dans la lignée des films mythologiques ni dans le genre des films sociaux, mais relève plus du film de bandits, dépeignant une histoire de vengeance en contexte rural. Ce type d'esthétique a été décrite comme l'affirmation du cinéma régional, se distinguant de l'esthétique léchée du cinéma ourdouphone : c'est notamment la série des films pendjabis *Wehshi Jat* et *Maula Jat*, avec comme icône l'acteur Sultan Rahi, symbole de parler brut et de violence sanglante.¹ Dans *Hyder Khan*, le héros Dilawar Khan, inspecteur de police incorruptible, découvre son impuissance face au tyrannique propriétaire terrien Hyder Khan, avant d'apprendre que ce dernier est l'auteur du meurtre de son père et de s'engager dans une quête de vengeance. L'*ajrak* et le *sindhi topi* sont omniprésents dans le film, n'étant absents de pratiquement aucune scène. Le générique de début fait défiler les noms des participants au film sur fond d'*ajrak* que l'on superpose les uns sur les autres. Dans ce film aussi, le *sindhi topi* fait l'objet d'une chanson : *Sajjan sindhi topi te*. Comme le *gharo* dans *Mehboob Mitha*, les images qui accompagnent cette chanson font du *topi* l'objet d'un jeu : l'héroïne Sohni, dont ses deux cousins Dilawar Khan et Doda sont amoureux, apparaît, grâce à des effets de montage saccadé, avec le chapeau tantôt sur la tête, tantôt au bout du bras, puis elle le passe à l'un, puis à l'autre. Vient ensuite, au milieu de la chanson, une vue du fleuve Indus, sur lequel dérive une embarcation conduite par deux

1 Alyssa Ayres, *Speaking Like a State: Language and Nationalism in Pakistan*, Cambridge University Press, 2009, p. 93-99.

bateliers, et les paroles de la chanson fixent l'association d'abord faite visuellement entre le *sindhi topi* et la culture du Sindh : « que la culture du Sindh soit en sécurité, c'est bien notre vêtement sindhi sur cette tête » (*sindhu ji saqafat rahandi salamat, iho sir jo asan ji aahe sindhi libas*). Le film fait également apparaître le chanteur sindhi le plus populaire du 20^e siècle, Jalal Chandio, toujours représenté vêtu d'un *sindhi topi*.



Illustration 17: G. M. Sayed reçoit Mujibur Rahman à Karachi en 1968 en lui présentant un lungi.

Dans *Hyder Khan* et d'autres films de la période (comme *Jalal Chandio*, 1985 ; *Paru Chandio*, 1987 ; ou *Jiye Latif*, 1990), le port de l'*ajrak* et du *sindhi topi* devient une manière de « performer » l'identité sindhie : c'est un moyen de montrer avec fierté son appartenance au Sindh. Dans *Mehboob Mitha*, lorsqu'une jeune femme rêve de porter les vêtements de la ville, sa mère la rappelle à l'ordre : nous devons être fiers de nos vêtements sindhis. Ces films montrent ainsi le changement d'usage de l'*ajrak*, qui devient aussi un cadeau de bienvenue offert aux invités, remplaçant un autre tissu, en soie, qui assurait auparavant la même fonction, le *lungi* (voir l'illustration 17, dans laquelle G. M. Sayed accueille le leader bengali Mujibur Rahman à Karachi en 1968 en lui présentant un *lungi*). Aujourd'hui, comme j'en fait l'expérience répétée à chaque visite dans le Sindh, un visiteur étranger se voit offrir un *ajrak* en signe de respect. Une certaine manière de porter l'*ajrak* se constitue également : il n'est plus un châle à tout faire, pouvant servir, selon les circonstances, de turban, d'écharpe ou de couverture, mais doit pendre très visiblement de chaque côté du cou, comme dans une scène du film *Hyder Khan*. Les films sindhis, en jouant sur ces symboles et en leur accordant un rôle narratif – qu'il s'agisse d'un jeu amoureux ayant pour prétexte un *sindhi topi*, des femmes portant leurs *gharo*, ou de l'injonction à porter fièrement les vêtements sindhis –,

participent de leur transformation de marqueurs sociaux, principalement portés en milieu rural parmi les paysans, en marqueurs identitaires, qu'il faut porter avec prudence en période de conflits ethniques.

II. Politisation ou dépolitisation des symboles du Sindh ?

Le *sindhi topi* et l'*ajrak* font donc partie d'un ensemble de symboles visuels qui viennent appuyer, marquer, délimiter l'identité sindhie lorsqu'ils sont mobilisés. Le processus de folklorisation qui leur a donné naissance a conduit les Sindhis à objectiver leur culture. Par conséquent, ces symboles peuvent aujourd'hui difficilement être employés sans convoquer dans le même temps une série de connotations politiques. Il n'y eut probablement jamais de moment où ils firent partie d'une culture « allant de soi », pratiquée de manière non réflexive. Néanmoins, il semble que la portée politique véhiculée par ces symboles – qui ne peut être ignorée quel que soit l'usage qui en est fait – soit bien le fruit du processus nationaliste.

Quelles sont donc ces connotations politiques ? A minima, ces symboles signifient l'appartenance au Sindh. Dans une démarche plus militante, ils peuvent exprimer l'importance de la culture sindhie et de sa préservation, et donc l'opposition au projet du citoyen pakistanais abstrait. Enfin, ils peuvent aussi indiquer un positionnement séparatiste, en rupture totale avec le projet même du Pakistan. Dans les pages qui suivent, nous nous intéressons tout d'abord aux posters politiques comme lieu de politisation potentielle de ces symboles ; il s'agit de comprendre comment ces symboles sont employés par les acteurs politiques dans leur iconographie et à quelle fin. Puis nous nous interrogeons, à travers l'exemple d'un projet de festival culturel porté par le PPP en 2014, sur la dépolitisation qui peut résulter de la généralisation de ces symboles et des tentatives multiples d'appropriation dont ils font l'objet.

a. *L'iconographie des posters politiques : politisation des symboles ?*

Les posters politiques que nous examinons ici sont utilisés différemment selon les contextes. Il faut rappeler que l'espace public au Pakistan est saturé de symboles politiques : les villes, grandes, petites et moyennes, les autoroutes, et, dans une moindre mesure, les villages, sont recouverts de slogans politiques peints sur les murs, de drapeaux de partis peints et accrochés sur les pylônes électriques, d'espaces publicitaires grand format achetés

par des groupes politiques, etc. La présence visuelle est donc un enjeu important pour les partis politiques, qui sont en compétition entre eux, mais doivent aussi partager l'espace public avec toutes sortes d'autres affiches et annonces, notamment d'ordre commercial et religieux. Iftikhar Dadi décrit l'usage et la distribution des posters politiques au Pakistan dans les années 1990 :

Les images politiques [...] sont diffusées sous forme imprimée en format carte postale et dans des formats plus grands, ainsi qu'en peintures commandées par différents groupes politiques. Ces images sont généralement distribuées aux meetings politiques, mais beaucoup sont aussi vendues sur les trottoirs par des vendeurs de rue, qui proposent aussi des calendriers, des panoramas pittoresques de la Suisse, des images religieuses et des posters de stars de cinéma. [...] les cartes postales ne sont probablement jamais expédiées ; elles servent plutôt de mini posters. Les cartes postales religieuses et les posters sont fréquemment placés entre une plaque de verre et une planche, entourées par de l'adhésif servant de cadre [...]. Les images politiques imprimées peuvent être commandées et subventionnées par des partis politiques, mais peuvent aussi être imprimées par des imprimeurs à simple visée commerciale. Les posters et peintures sont créés par des imprimeurs spécifiques et des 'agences de publicité' artisanales. Dans bien des cas, on trouve la signature de l'artiste et le nom de l'imprimerie sur le poster, bien que les posters touchant à des enjeux politiques sensibles préfèrent parfois omettre ces informations.¹

La description faite par Iftikhar Dadi s'applique encore aujourd'hui à bien des égards, mais il faut prendre en compte un changement essentiel : l'arrivée de l'informatique et de l'internet qui transforment radicalement la production et la diffusion de l'imagerie politique. Les posters politiques sont aujourd'hui conçus sur ordinateur et imprimés en différents formats, souvent sur des toiles en plastique : bannières pour manifestations, toiles de fond pour meetings, publicités grand format de bord de route. La version carte postale et le format moyen de type A3 sont aussi souvent autocollants. De plus, les nouvelles technologies ont permis la création d'une profusion d'images produites par des acteurs variés – surtout, dans notre cas, bien que nous n'en parlions pas ici, par des étudiants – et diffusées notamment sur les réseaux sociaux. Nombre de militants ou de responsables locaux se mettent ainsi en valeur en diffusant des montages d'eux-mêmes aux côtés de leurs leaders avec toute l'iconographie de leur parti. Du point de vue de l'esthétique, remarquons aussi que les outils informatiques permettent, en plus de la réalisation de montages, l'utilisation de nombreux effets (dégradés, ombres portées, effets tri-dimensionnel, motifs kaléidoscopiques, etc.), appliqués aux messages écrits, aux personnages représentés, ou aux motifs de fond. Les réseaux sociaux permettent enfin la diffusion en format électronique des

1 Iftikhar Dadi, « Political Posters in Karachi, 1988–1999 », *South Asian Popular Culture*, vol. 5, n° 1, 26 mars 2007, p. 13-14.



Illustration 18: Deux posters nationalistes.

A gauche : affiche du JSQM annonçant la grande marche du 23 mars 2012. A droite : affiche du JSM annonçant une célébration propre au parti, le « jour du Sindhudesh » (*yom-i Sindhudesh*), qui a lieu le 31 mars. posters qui sont imprimés pour les meetings et les manifestations – c'est ce type d'images que nous étudions ici.

Comment les partis politiques et les militants utilisent-ils l'ensemble des symboles du Sindh dans leur production graphique ? Les partis séparatistes de la nébuleuse *Jiye Sindh* sont ceux qui mobilisent véritablement la panoplie complète des symboles sur presque toutes leurs productions visuelles. L'affiche publiée par les responsables de la communication (*media cell*) de JSQM en amont de la grande marche du 23 mars 2012 est un bon exemple (illustration 18, à gauche). Décryptons l'image et ses différents éléments. Comme sur la plupart des posters politiques, en bas se trouve le nom du groupe politique, du créateur ou du diffuseur de l'affiche : *Jiye Sindh Qaumi Mahaz Media Cell*. Ici, cette information est indiquée sur fond d'un motif d'*ajrak*. Le fond est fait d'un montage de photos : en haut, le stupa de Mohenjo-Daro, symbole des origines du peuple sindhi ; en bas, la photo d'une grande marche précédente à Karachi (probablement en 2009), dont la foule nombreuse apparaît à la fois comme le descendant de la civilisation de l'Indus représentée juste au-dessus, et comme un appel à reproduire cette importante mobilisation collective. Sur ce fond se détachent deux personnages, placés horizontalement et à même échelle, sur un pied d'égalité : à gauche, G. M. Sayed, vêtu de blanc et coiffé d'un bonnet noir ; à droite,

Bashir Khan Qureshi, le leader de JSQM, un *sindhi topi* sur la tête. Entre eux, tout en haut au centre de l'image, se trouvent deux drapeaux rouges de Jiye Sindh. Passons maintenant au texte présent dans l'image : en haut se trouve le slogan qui se situe au même endroit dans toutes les publications des différents groupes de Jiye Sindh (à de très rares exceptions près), « Le Sindhudesh est notre destinée, G. M. Sayed est notre guide » (*sindhudesh muqaddar a, saeen G. M. Sayed rahbar a*). Au centre de l'image, juste en-dessous des deux bustes, apparaît très visiblement le message central de l'affiche, la « Marche de la Liberté » (*azadi march*) qui doit avoir lieu le 23 mars 2012. En dessous figure un message plus précis quant au but de la manifestation : « Pour la liberté de votre terre-mère, venez par millions (*kroriyun*) à Karachi le 23 mars 2012. Ensemble, faisons entendre au monde (*almi duniya*) que les Sindhis sont une nation (*qaum*) et que la liberté (*azadi*) est notre objectif. » Ce poster de JSQM reprend donc un grand nombre des symboles du Sindh : *ajrak*, topi, Mohenjo-Daro, et la figure du fondateur et guide G. M. Sayed. Ce qui manque en revanche, c'est la référence au soufisme. On la retrouve dans un poster de l'organisation étudiante JSSF affiliée au groupe séparatiste le plus radical, JSMM (illustration 18, image de droite). Cette affiche, qui annonce un rassemblement à l'occasion du « jour du Sindhudesh » (*yom-i sindhudesh*) le 31 mars, suit une structure tout à fait similaire au poster de JSQM. Ici, une photo de la *dargah* de Shah Abdul Latif, dédoublée de manière symétrique, occupe la plus grande place. Au centre de l'image se trouve une silhouette du Sindh, remplie d'une série d'éléments « typiques » : femmes portant des pots à eaux, bateliers sur le fleuve Indus, maisons du Thar, tissus, etc. A la place de Bashir Khan Qureshi se trouve le leader du JSMM, Shafi Burfat. On retrouve aussi, à gauche, G. M. Sayed, et une référence à la civilisation de l'Indus, avec une photo du prêtre-roi de Mohenjo-Daro. Le fond de l'image est composé d'un dégradé allant du bleu violacé au rouge, en reprenant les couleurs de l'*ajrak*. Enfin, le texte explique les raisons du choix de ce jour : bien que ce ne soit pas historiquement exact (cf. chapitre 3), la date du 31 mars est retenue par les étudiants de JSSF-JSMM comme le jour où G. M. Sayed aurait fait part de sa vision pour un Sindh indépendant (le jour où il « donna aux étudiants de l'Université du Sindh l'idée de la liberté du Sindhudesh », *sindhudesh ji azadi jo fikr*). Toutefois, on observe dans ces affiches, qui toutes deux rassemblent pratiquement tous les symboles principaux servant à signifier le Sindh et sa culture, que les symboles ne suffisent pas à exprimer la totalité du message : c'est le texte qui vient non seulement expliquer l'événement précis auquel les gens sont conviés mais aussi rappeler l'objectif politique qu'est



Illustration 19: Deux posters électoraux

A gauche: un poster de l'Awami Tehrik pour l'élection locale du 26 avril 2012 à Tando Muhammad Khan. A droite: une affiche de la PMLF lors des élections nationales et provinciales de 2013.

l'indépendance du Sindh. Dans les mots de Roland Barthes, le texte vient « ancrer » le sens de l'image.¹

Tandis que les partis séparatistes boycottent les élections, d'autres partis publient des affiches, non seulement pour annoncer des manifestations ou des célébrations, mais aussi pour inviter les gens à voter pour eux. Alors que les posters des partis séparatistes n'utilisent pratiquement aucun symbole qui ne serait pas issu de ce que j'ai appelé les « symboles du Sindh », ce n'est pas le cas pour les autres partis politiques. Les deux affiches ci-dessous (illustration 19) sont des posters électoraux de deux partis sindhis : à gauche, une affiche du candidat Altaf Khaskheli, de l'Awami Tehrik, à l'occasion de l'élection partielle du 26 avril 2012 à l'assemblée du Sindh, dans la circonscription de Tando Muhammad Khan ; à droite, un poster de la Pakistan Muslim League-Functional (PML-F), le parti de Pir Pagaro, pour les élections provinciales et nationales de mai 2013. Les deux affiches ont une structure commune assez similaire aux deux posters de Jiye Sindh. En bas, le créateur de l'image : pour l'Awami Tehrik, il y a également des numéros de téléphones qui sont indiqués ; pour la PML-F, c'est le nom d'une personne, Dr Ali Raza Mangi, qui est écrit, et il s'est même inclut

1 « Le texte dirige le lecteur entre les signifiés de l'image, lui en fait éviter certains et en recevoir d'autres ». Roland Barthes, « Rhétorique de l'image », *Communications*, vol. 4, n° 1, 1964, p. 44.

dans l'affiche, comme c'est fréquemment le cas. Les deux affiches sont bordées d'une frise faite à partir du symbole électoral de chaque parti : le sifflet pour l'AT (avec un slogan rimé jouant le mot *siti*, sifflet), la rose pour la PML-F. Comme dans les affiches de Jiye Sindh, des slogans sont placés tout en haut de l'affiche, comme s'ils définissaient le cadre idéologique du parti. Dans le cas de l'AT, qui revendique un héritage maoïste mêlé à la question identitaire, ces slogans juxtaposent les références nationalistes (*jiye sindh, jiye latif* : vive le Sindh, vive Latif) à une rhétorique révolutionnaire et partisane (*jiye awam, jiye palijo* : vive le peuple, vive Palijo, le fondateur du parti). Dans l'affiche de la PML-F, le slogan est à la gloire du leader politique et spirituel Pir Pagaro : *haq sach ja nara, bhej pagara* (le seul slogan de vérité : Pagara, bénis-nous).¹ Un autre point commun entre les deux posters est l'indication de la filiation partisane par une hiérarchie visuelle : l'autorité politique dont les candidats se revendique est placée au-dessus, en plus petit. Dans les deux cas, on remarque une filiation sur plusieurs générations : pour l'Awami Tehrik, le fondateur Rasul Bakhsh Palijo domine, suivi de son fils et actuel dirigeant du parti Ayaz Latif Palijo, puis du candidat Altaf Khaskheli ; pour la PML-F, on trouve Pir Pagaro père, décédé en 2011, son fils, l'actuel Pir Pagaro, et en-dessous les candidats Faqir Inayatullah Buriro (pour l'assemblée nationale) et Sardar Sayed Zahir Hussain Shah (pour l'assemblée provinciale). Chaque parti s'appuie par ailleurs sur une palette de couleurs renvoyant à ses idées : l'Awami Tehrik emploie d'ordinaire bien plus de rouge et de noir, les couleurs de son drapeau, que sur cette affiche, pour indiquer sa filiation marxiste et maoïste, parfois aussi représentée par des portraits de Marx, Engels, Lenine, Staline ou Mao ; le poster de la PML-F a un fond vert orné d'un croissant blanc, rappelant son ancrage dans la Ligue musulmane historique, et rappelant surtout que ce parti est en réalité celui d'une confrérie soufie. La rose, symbole électoral de la PML-F, est aussi le symbole de l'ordre de la *qadiriyya*, dont fait partie la *qadiriyya rashdiyya* de Pir Pagaro, et plus généralement une référence au prophète Muhammad. Maintenant que nous avons précisé les similitudes structurelles et les différences de symboles partisans entre ces deux affiches, que dire de l'emploi des symboles du Sindh ? Bien que presque toutes les personnes représentées soient coiffées d'un *sindhi topi*, ces deux affiches n'incluent que peu de symboles du Sindh. Dans le poster de la PML-F, Pir Pagaro père n'est pas représenté en tant que maître spirituel, mais en tant que politicien *sindhi*, coiffé d'un *sindhi topi* et affublé d'un *ajrak*. Ayaz Latif Palijo, sur l'affiche de l'AT, porte fièrement un *ajrak* et un *topi*, alors que son père est en costume occidental, montrant ainsi

1 Ce slogan est le plus populaire parmi les partisans de Pir Pagaro. Il appelle le *pir* à transmettre sa *barakat* aux fidèles.

son niveau d'éducation, son statut d'avocat, et lui conférant une stature d'homme politique égale aux chefs d'État : l'*ajrak* et le topi viennent comme compenser cette trop grande distance entre le leader et le peuple. Le port du *sindhi topi* apparaît donc comme une démarche populiste, témoignant d'une volonté de paraître « proche du peuple », de s'inscrire dans le champ culturel sindhi, et montrant aussi une conscience d'être en représentation. Les messages textuels font aussi appel à des électeurs sindhis : pour la PML-F, un message très simple invite l'électeur à donner son « vote précieux » (*qimati vote*) au parti, « pour assurer la prospérité, le progrès et le développement du Sindh » (*sindh ji khushhali, taraqqi ain tamir ji zamanat*). Sur le poster de l'AT, c'est une longue liste des accomplissements du parti, très similaire à la manière dont les leaders du partis sont souvent présentés en des termes hyperboliques, qui annonce le nom du candidat : « Le parti qui mène une lutte historique pour le Sindh et l'Indus, qui a empêché la construction du Kalabagh Dam et les complots des ennemis du Sindh, qui se bat à chaque instant pour la paix, la justice et les droits nationaux [*qaumi haqan*], qui diffuse une prise de conscience dans chaque ville et chaque quartier, le parti révolutionnaire du Sindh, l'Awami Tehrik, présente le candidat [...], l'honorable [*mohtaram*] Altaf Khaskheli ». Ici aussi, le texte vient ancrer l'image. Mais alors que dans les affiches de Jiye Sindh, les symboles du Sindh constituaient presque en eux-même le programme politique, car peu d'autres éléments visuels venaient les compléter, l'Awami Tehrik et la PML-F font appel à de nombreux autres éléments pour indiquer leur positionnement politique, qu'il soit à gauche ou plutôt religio-conservateur. Les symboles du Sindh viennent ici ponctuer leur imagerie d'un élément culturel local.

Nous avons déjà souligné l'importance de la représentation de la filiation dans ces affiches politiques, un élément qui n'est jamais aussi présent que dans les posters du Pakistan Peoples Party. Le PPP est souvent accusé par ses adversaires de trop jouer la « Sindh card », c'est-à-dire de chercher à stimuler le sentiment identitaire des Sindhis lorsque le parti traverse une passe difficile. Pourtant, le parti semble plus soucieux de se présenter comme un parti pan-pakistanaï que comme un parti Sindhi. Ceci est également remarqué par Iftikhar Dadi, qui note à propos des premiers posters de campagne de Benazir Bhutto, dans les années 1980, qu'« aux yeux de l'establishment militaire et bureaucratique dominé par les Pendjabis, elle étaient suspectée, à cause de ses affiliations sindhis, de n'être pas suffisamment nationaliste [il s'agit bien sûr ici du nationalisme pakistanaï et non

sindhi]. »¹ Aujourd'hui, les affiches du parti mettent principalement en valeur le culte familial : Zulfiqar Ali Bhutto et Benazir Bhutto sont généralement représentés avec comme toile de fond le mausolée familial de Garhi Khuda Bakhsh, près de Larkana, puis apparaissent en dessous le Asif Zardari et Bilawal Bhutto, qui partagent la direction du parti depuis 2008. Cette structure est par exemple celle d'une affiche commentée par Michel Boivin et Rémy Delage :

Sur une autre affiche, cette fois aux couleurs du PPP (rouge, noir et vert), on retrouve la continuité dynastique allant de Zulfiqar au fils de Benazir, Bilawal, et une représentation du mausolée familial des Bhutto avec la procession du cercueil de Benazir, déposé aux côtés de son père par une foule de partisans du PPP. Un autre élément, ayant trait au rôle et au sens politique du martyr de Benazir, apparaît dans la formule *inqilab laega mera lahu* (« mon sang apportera la révolution »).²

Le PPP publie de nombreux posters pour des événements politiques spécifiques et dans le cadre de campagnes électorales, mais aussi simplement pour célébrer la lignée des Bhutto. C'est d'ailleurs une pratique assez courante dans les campagnes, où les familles de propriétaires terriens achètent d'immenses panneaux publicitaires pour y faire figurer leur famille sur plusieurs générations, parfois sans aucun autre symbole : j'ai pu voir dans le district de Ghotki des panneaux à l'effigie de la famille Mehr, ou « Mehr Group ». Malgré la présence ici ou là d'*ajrak* et de *sindhi topi*, les affiches du PPP ne mettent donc pas particulièrement en valeur le Sindh, ni dans les symboles visuels, ni dans le texte. Dans l'ensemble, les posters du PPP tendent donc à se distinguer des autres affiches politiques. Ceci est peut-être dû au lieu de production : tandis que la plupart des posters sont conçus et imprimés à Hyderabad, en particulier dans le quartier de Ghadi Khata, ce qui n'est pas forcément le cas des posters du PPP. Cette hypothèse reste toutefois à vérifier. De plus, les affiches du PPP à l'effigie de la famille Bhutto sont utilisés de manière quasi-religieuse par de nombreuses personnes : ce sont en particulier ces posters qui sont vendus aux coins des rues (voir l'illustration 20) et qui sont ensuite encadrés, ou simplement accrochés, toujours dans leur film plastique de protection. A l'occasion d'un repas dans un *otaq* (salle de réception pour hommes) dans les campagnes proches de Karachi, mon intérêt pour un portrait de Benazir Bhutto les mains jointes en prière, dans un cadre en plastique doré et toujours dans son emballage d'origine, a conduit mes hôtes à me l'offrir. Il faut donc noter qu'aussi bien dans leur forme que dans leur usage, les posters du PPP tendent à se rapprocher des images religieuses, à propos desquelles Iftikhar Dadi indique qu'elles sont encadrées et accrochés

1 Iftikhar Dadi, « Political Posters in Karachi, 1988–1999 », *op. cit.*, p. 22.

2 Michel Boivin et Rémy Delage, « Benazir en odeur de sainteté Naissance d'un lieu de culte au Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 201.



Illustration 20: Affiches du PPP en vente dans un parc

Il s'agit ici d'un stand dans le Liaquat Parc de Rawalpindi, où Benazir Bhutto fut assassinée le 27 décembre 2007.

Photo prise le 15 février 2008 (Copyright Joshua Kraemer, <http://joshuakraemer.photoshelter.com/>).

dans les maisons, tout comme les portraits de divinités qu'étudie Christopher Pinney en Inde. Cette observation est bien sûr en cohérence avec le culte qui se développe autour de la figure de Benazir Bhutto depuis son assassinat.¹

Tout en permettant aux partis de montrer leur affiliation politique (de gauche, conservatrice, nationaliste), leur histoire et leur héritage, les posters politiques font aussi apparaître l'idée du Sindh qu'ils se font. Parmi les affiches que nous avons examinées, on relève plusieurs points : l'importance centrale de la filiation, exacerbée dans le cas des posters du PPP : elle est représentée par une hiérarchie entre différents leaders du passé et du présent ; la présence de symboles partisans clairs ; et l'écriture de slogans souvent sous forme poétique ou rimée. Ces affiches divergent en fonction des buts différents pour lesquels elles sont conçues et diffusées : l'annonce d'un rassemblement ou d'une manifestation, une campagne électorale, ou la célébration d'une dynastie politique. Dans tous les cas, les posters politiques cherchent à imposer la présence de leur groupe dans l'espace public. Ils participent de la création de marqueurs identitaires dans la culture visuelle. Dans le cas des

¹ Ce culte est principalement l'œuvre de villageois peu éduqués dont les pratiques sont méprisées par les personnes plus éduquées. Il se développe principalement dans le mausolée familial de Garhi Kudha Bakhsh, mais on parle aussi d'un temple dédié à Benazir Bhutto dans le district du Thar Parkar. Michel Boivin et Rémy Delage, « Benazir en odeur de sainteté Naissance d'un lieu de culte au Pakistan », *op. cit.*

affiches que nous avons étudiées, ces marqueurs identitaires sont en fait déjà fixés depuis les années 1980, comme nous avons pu le voir dans le cinéma sindhi. Ce qui ressort donc de cette analyse, c'est la proportion avec laquelle les symboles du Sindh, qui sont piochés dans un ensemble d'éléments facilement reconnaissables, sont mobilisés – cette proportion est souvent cohérente avec la relation du parti au nationalisme officiel du Pakistan. Les partis nationalistes de Jiye Sindh ne font appel à aucun symbole sortant de cet ensemble, si ce n'est leur drapeau, qui devient donc ici le véritable symbole séparatiste. Puisant dans le récit nationaliste du Sindh, ils n'emploient aucun élément ou aucune couleur rappelant l'iconographie officielle du Pakistan : blanc et vert, croissant et étoile, témoignant ainsi de la primauté qu'ils accordent à la question identitaire et de leur refus de négocier sur ce point. L'Awami Tehrik mêle les symboles du Sindh à des références à l'histoire du parti et plus généralement du communisme. La PML-F mêle l'iconographie officielle du Pakistan à des symboles du Sindh. Dans ces deux cas, être Sindhi ne semble pas incompatible avec d'autres affiliations, qu'il s'agisse de l'idéologie marxiste, de l'islam ou du nationalisme pakistanais. Enfin, le cas du PPP semble quelque peu contradictoire avec l'ancrage principalement sindhi du parti, qui s'est confirmé lors des élections de 2013. La section suivante explore cette « anomalie ».

b. Dépolitiser les symboles du Sindh : l'exemple du Sindh Festival

Mi-décembre 2013, le coprésident du PPP, Bilawal Bhutto-Zardari, convie plusieurs dizaines de personnes et de journalistes pour un spectacle au Mohatta Palace de Karachi, un palais qui fut construit dans les années 1920 par un homme d'affaires *marwari* et sert aujourd'hui de lieu d'exposition de l'art contemporain pakistanais. Dans ce show conçu avec sa sœur Bakhtawar, bien éloigné des meetings politiques habituels du Pakistan, Bilawal annonce son nouveau projet : l'organisation prochaine d'un « Sindh Festival ».¹ Pour compléter ce numéro de communication et pour bien marquer les esprits ce soir-là, il ouvre soudainement sa chemise pour révéler le t-shirt qu'il porte en dessous, sur lequel est imprimé un logo de superman aux couleurs de l'*ajrak*, rebaptisé pour l'occasion « Super Saeen » (voir illustration 21). Le terme « saeen », qui signifie simplement « monsieur » en sindhi, est ici employé pour décrire une sorte d'archétype du sindhi moyen : une sorte de Jalal Chandio aux longues moustaches et coiffé d'un *sindhi topi*. Le terme indique aussi le

1 Peut-être sans le savoir, Bilawal Bhutto reprend le nom d'un festival organisé en 2001 à Karachi par le Département de la culture, des sports, du tourisme et du bien-être social du gouvernement du Sindh. A cette occasion, un timbre est d'ailleurs édité : il est intéressant de noter qu'il n'inclut aucun des symboles politisés du Sindh. Le dessin central est un ibex du Sindh, une chèvre sauvage protégée et pourtant prisée des chasseurs.



Illustration 21: Bilawal Bhutto révèle le logo du Sindh Festival, « Super Saeen ».

Cette image, issue de la cérémonie d'annonce de l'organisation du festival en décembre 2013 à Karachi, est ensuite reprise sur différents supports, comme sur cette bannière du site officiel du festival.

respect, voire même la soumission, lorsqu'il est employé par une personne s'adressant à quelqu'un de supérieur socialement. Bilawal Bhutto n'est pas le premier à jouer sur ce terme. L'association du terme « saeen » au Sindh est déjà faite quelques années plus tôt, dans une chanson satyrique du rappeur Ali Gul Pir, appelée *Waderai ka beta* (fils de *wadero*).¹ Lancée sur internet en juin 2012, cette chanson en ourdou décrit la vie d'aisance, de domination et de débauche d'un fils de propriétaire terrien, avec un célèbre refrain repris et détourné des dizaines de fois, notamment par la publicité télévisuelle : « *Saeen to saeen, saeen ka beta bhi saeen* » (puisque *saeen* est *saeen*, le fils de *saeen* est aussi *saeen*, ce qui sous-entend qu'il a droit au même respect et à la même obéissance que son père ; la réplique est ensuite appliquée aux biens du propriétaire : sa voiture, son chien, etc.). En faisant référence à cette chanson de rap, Bilawal Bhutto s'inscrit dans l'univers culturel des classes moyennes supérieures anglophones et ourdouphones, qui se moquent des nouveaux riches, enfants de propriétaires terriens dont les manières sont jugées trop rurales à leurs yeux. En reprenant la figure du « saeen », Bilawal Bhutto retourne un stigmate pour le transformer en un sympathique objet d'humour. Dans le même temps, il reprend à son compte, indirectement, la dénonciation générale de la domination des « féodaux », de la bureaucratie, et de la corruption, sujet de prédilection de son concurrent politique Imran Khan, président du Pakistan Tehrik-i Insaf (PTI) qui gagne en popularité parmi les classes moyennes urbaines depuis fin 2011.

Après cette annonce tonitruante de décembre 2013, l'équipe de Bilawal Bhutto, qui comprend notamment Sharmila Faruqi, multiplie les interventions dans la presse. Un site

¹ Il s'agit ici d'une chanson récente à laquelle Bilawal Bhutto se réfère indirectement. On pourrait, bien sûr, penser à d'autres emplois du terme, comme dans la chanson de Runa Laila évoquée précédemment : « *Munhinja saeen, sindhi topi wara* », de 1971.

internet est mis en place, et des invitations sont envoyées à différentes personnalités. Un programme est publié, comprenant une multitude d'événements en différents lieux du Sindh, prévus entre le 1^{er} et le 15 février 2014 : des courses d'ânes et de bétail, un festival international de cinéma, un tournoi de cricket, un tournoi de pêche en mer, un festival de littérature, une soirée de *ghazal* (prévue pour la saint Valentin), des fêtes musicales (*music mela*), un festival pour les enfants avec un concours de cerfs-volants (« *basant on the beach* »), des soirées soufies, des expositions, des stands de cuisine et d'artisanat, etc. L'ambition est vaste et tout événement qui peut être ajouté au programme est le bienvenu : c'est ainsi qu'un colloque scientifique rassemblant des chercheurs français et pakistanais se retrouve soudainement inclus dans le programme du Sindh Festival.¹ Il est annoncé que le Gouvernement du Sindh financera une part importante du budget du festival (qui totalise environ 500 millions de roupies pakistanaises), mais les critiques qui commencent à poindre forcent les organisateurs à indiquer que cet argent public sera remboursé.

L'aisance avec laquelle Bilawal Bhutto peut utiliser des fonds publics et les critiques qui s'ensuivent révèlent ambiguïté de cet événement : est-ce un festival public, gouvernemental, le PPP étant au pouvoir dans le Sindh ? Est-ce une opération de communication venant d'un parti politique ? Est-ce un événement culturel d'initiative privée ? En principe, le festival se veut apolitique : tandis que la figure de Bilawal Bhutto est mise en avant (et même projetée dans la stature d'un potentiel futur chef d'État, comme sur le poster du festival, illustration 22), ce n'est pas le cas de son parti politique. Le PPP ne figure pas sur les documents du festival. Dans la manière dont les symboles du Sindh sont employés par Bilawal Bhutto, il semble feindre d'ignorer leur potentielle portée subversive, et les réduit avec ironie à des objets d'amusement. Comme pour faire oublier sa propre position politique à la tête d'un parti, Bilawal Bhutto cherche donc à dépolitiser au maximum le festival et les symboles du Sindh qu'il emploie. La déclaration de Sharmila Faruqi résume cette ambition de dépolitisation : « Pendant ces deux semaines, nous souhaitons que les gens oublient tout et ne fassent que s'amuser. »² Par ailleurs, au cas où certains Sindhis seraient trop emballés par le festival, l'affiche officielle rappelle un slogan également répété dans les vidéos promotionnelles :

1 Il s'agit du colloque « French contributions to Pakistan studies », organisé du 3 au 6 février par l'ambassade de France au Pakistan, l'université Quaid-i Azam d'Islamabad et l'Alliance française de Karachi. Bilawal Bhutto est l'invité surprise du colloque lors du dîner de conclusion : après un discours général, il sollicite les chercheurs français par petits groupes pour qu'ils participent à la fondation culturelle et apolitique qu'il entend mettre sur pieds.

2 Saher Baloch, « Rs250m budget for Sindh Festival », *Dawn*, 18/12/2013 p.

Soyez fiers de votre culture

پنهجي ثقافت تي ناز ڪريو

Aimez le Pakistan

پاکستان سان پيار ڪريو

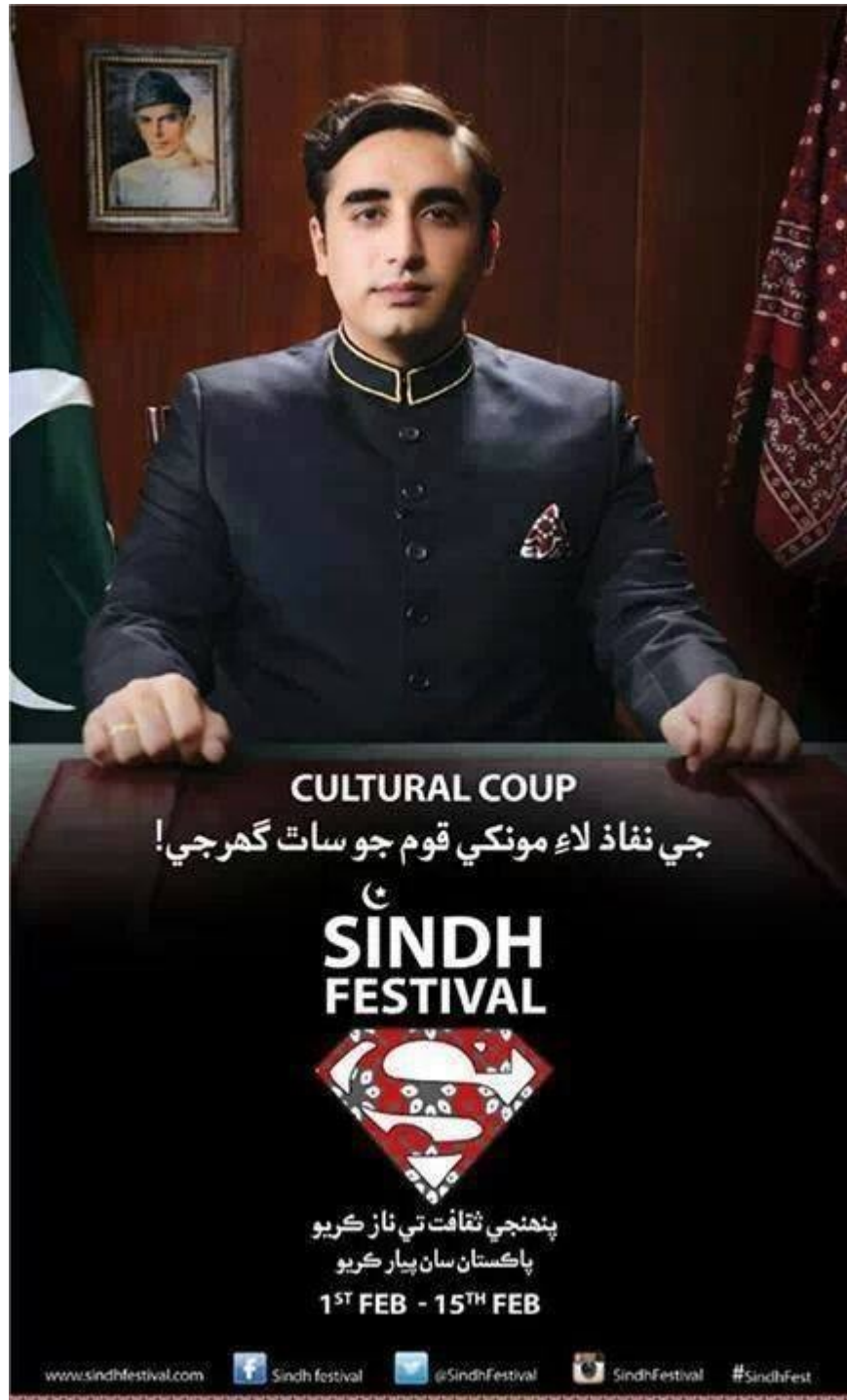


Illustration 22: Affiche officielle du Sindh Festival

Bilawal Bhutto est ici représenté en chef d'État : le portrait de Jinnah, le drapeau du Pakistan, les mains sur le bureau, le regard droit vers la caméra, évoquent la mise en scène des discours officiels. C'est très clairement un pastiche : tout en construisant sa propre figure de potentiel chef d'État, Bilawal Bhutto tourne en dérision le format rigide de ce type de représentation, en incluant par exemple un *ajrak* comme drapeau et comme mouchoir de poche.

Malgré l'affichage apolitique et les précautions prises pour ne pas être accusé d'organiser un festival favorisant directement ou indirectement l'idée d'un Sindh indépendant, Bilawal Bhutto teinte tout son discours d'éléments politiques, qui visent à faire de lui une figure présidentielle, un leader pour le Pakistan. Dans une vidéo de présentation du festival, on le voit en *shalwar kamiz*, avec un blazer et un mouchoir de poche en *ajrak*, montant les marches du Quaid-i Mazar, le mausolée de Muhammad Ali Jinnah, à Karachi.¹ Dans un ourdou teinté de son accent anglais, il explique sa vision de la culture du Pakistan en reprenant nombre de clichés associés au Sindh : « La culture de mon Pakistan est paix, couleur, amour, attention pour les autres [*khyal*], c'est l'excitation du printemps des cerfs-volants, c'est la pudeur des foulards. Notre culture n'est pas une histoire, c'est la réalité ». Il annonce ensuite la cause du festival : « Mais aujourd'hui, cette culture, qui est celle de mon Pakistan, notre civilisation de l'Indus vieille de cinq mille ans, est en danger ». Cette dernière réplique est ponctuée d'un marqueur sonore (une note grave et une note aiguë jouées simultanément) provoquant l'inquiétude, technique de suspense très clairement copiée sur les bandes annonces de cinéma hollywoodien ou les séries policières. Bilawal Bhutto présente enfin la solution à ce problème : « Venez avec moi au Sindh Festival, où, réunis, nous célébrerons la culture du Pakistan, nous la protégerons et promouvrons. Ensemble, nous serons fiers de notre culture ».² Dans ce message, la culture du Sindh célébrée par le festival devient la culture du Pakistan. Tandis que certains commentateurs ont salué l'initiative et invité à la reproduire dans chaque province, d'autres ont au contraire souligné la contradiction. Mais cette contradiction est rejetée sans précaution par les organisateurs. Ainsi, Sharmila Faruqi répond à un journaliste qui la questionne sur ce point : « Le patrimoine du Sindh n'est-il pas le patrimoine du Pakistan ? »³

C'est bien en leader du Pakistan que Bilawal Bhutto se met d'ailleurs en scène dans les publicités pour le festival, visibles dans les villes du Sindh sur d'immenses panneaux, ainsi que dans les journaux. Dans un pastiche de discours officiel à la nation (voir l'illustration 22), on le voit en *sherwani* grise, bien peigné, les mains posées sur un bureau,

1 Cette vidéo de promotion est alors diffusée sur les chaînes de télévision. Bien qu'elle soit aujourd'hui difficile à trouver, elle peut être vue en ligne, à l'adresse suivante : <http://dai.ly/x1aetch>.

2 Texte original : « *Mere pakistan ki saqafat aman hai, rang hai, pyar hai, khyal hai, basant ka josh hai, dupatton ki haya hai. Hamari saqafat koi kahani nahin, haqiqat hai. Lekin aj, mere pakistan ki yahi saqafat, hamari panch hazaar sal purani sindhu civilization, khatre mein hai. [...] Yeh hamare amanat hai. Aen, milkar, is amanat ki hifazat karen, hamari charity muhim main hamara sath den. Aj pehechan lo, jan lo, apni saqafat ko manao jashn, charity ke sangh. Ao mere sath Sindh festival par, jahan milke ham pakistan ki saqafat ko senchege, hifazat karenge, firogh denge. Ham milke apni saqafat pe naz karenge.* »

3 Zulfiqar Kunbhar, « Exclusive interview: Sharmila Faruqi. Credit for Sindh festival purely goes to Bilawal Bhutto », *Daily Times*, 22/01/2014 p.

regardant droit dans la camera, pour s'adresser directement au peuple. Derrière lui, un portrait de Jinnah est accroché au mur, à côté d'un drapeau du Pakistan. Mais ce décor austère d'adresse officielle est subverti par la moitié droite du cadre, où trône le pastiche et la dérision : un drapeau fait en *ajrak* est placé en symétrie du drapeau pakistanais. Ces affiches reprennent aussi un nouveau slogan ajouté au festival, toujours teinté d'ironie : « *Cultural Coup* ». On comprend alors mieux le décor de discours officiel : Bilawal Bhutto se met en scène au lendemain de son « coup d'État culturel », annonçant au peuple les raisons de sa prise de pouvoir par la force. Cette expression brouille habilement les pistes entre politique et culturel mais masque difficilement le fait qu'aider ou participer au Sindh Festival au nom de la préservation du patrimoine sert au final les intérêts de Bilawal Bhutto, que sa destinée appelle vers le sommet du pouvoir. Faire référence avec humour au coup d'État n'est pas non plus anodin dans la culture politique du Pakistan (et encore moins par un Bhutto), où nombre de personnes n'hésitent pas à affirmer régulièrement et publiquement le souhait d'une prise de pouvoir par l'armée, qui viendrait, selon leurs dires, mettre un peu d'ordre dans le chaos et la corruption qui marquent les périodes où les civils sont aux affaires. Enfin, Bilawal Bhutto précise cette idée du *cultural coup* à diverses reprises, comme dans ce message sur son compte Twitter : « Il est l'heure d'un contre-récit » (*it's time for a counter-narrative*).

Ce contre-récit que Bilawal Bhutto appelle de ses vœux ne fait au final que reprendre l'idée, formulée avant-même la partition, que le bassin de l'Indus formerait un ensemble culturel qui doit constituer le ciment de la culture nationale du Pakistan. Cette vision était celle de G. M. Sayed et d'autres Sindhis dans les années 1940 et se retrouve dans les initiatives gouvernementales après la création du Lok Virsa en 1974. C'est aussi l'idée avancée par Aitzaz Ahsan dans son livre *The Indus Saga*. Cet ensemble culturel est dépeint comme la continuation de la civilisation de l'Indus (*Sindhu civilization*), présentée par Bilawal Bhutto comme la « culture du Pakistan ». Ainsi, à travers de nombreux glissements de sens qui brouillent politique et culturel dans un esprit de pastiche et de dérision, Bilawal Bhutto semble opposer la « culture du Pakistan » – culture populaire, pacifique, spirituelle – à la bureaucratie, la corruption, le récit officiel. Ces glissements lui permettent de dépasser, ou au moins d'ignorer, les contradictions au cœur de son projet, au premier lieu desquelles le fait que le Sindh Festival célèbre la culture du Sindh sous l'appellation « culture du Pakistan ». Il tente ainsi de jouer sur deux tableaux, la fibre identitaire sindhie et le nationalisme pakistanais. Par ailleurs, cette vision de la culture s'inscrit dans la lignée de

l'idéalisation d'une culture populaire, pacifique et spirituelle que les jeunes urbains découvrent avec fascination, et dans laquelle ils trouvent de quoi nourrir un récit dont ils peuvent être fiers, alors qu'ils voient leur pays et leur religion vilipendés dans les médias internationaux. Tout comme Coke Studio ou Saif Samejo du groupe The Sketches, Bilawal Bhutto, en célébrant comme il le fait la « culture du Pakistan », révèle la distance qui le sépare de celle-ci, ou plutôt du quotidien de la plupart des Pakistanais.

Le projet du Sindh Festival fait donc preuve d'ambiguïté, affichant à la fois une volonté claire de politiser le festival (« cultural coup », « it's time for a counter narrative », Bilawal Bhutto en chef d'État) tout feignant l'ignorance quant à la portée politique des symboles du Sindh. En souhaitant que tous célèbrent ces symboles dans un consensus dépolitisé, Bilawal Bhutto semble avoir oublié la gêne des responsables du PPP lors du premier Sindhi Topi Day : alors qu'ils ne pouvaient condamner un événement venant soutenir Asif Ali Zardari, ils craignaient dans le même temps que la fête prenne une



Illustration 23: Thar Famine Festival, parodie de l'affiche du Sindh Festival

Détournement du logo du Sindh Festival et de la photo de Bilawal Bhutto présentant le « Super Saeen », remplacé ici par un enfant mourant. L'auteur de cette image qui circule sur les réseaux sociaux en janvier et février 2014, Bilal Ahmed, fait preuve d'un humour noir cinglant pour dénoncer l'utilisation de sommes importantes pour le Sindh Festival qui auraient selon lui mieux été utilisées pour aider les pauvres paysans du Thar victimes de la sécheresse. Le texte est le suivant : « De la part des dirigeants sindhis et leur « Baby Twitter » qui a gâché des millions pour le Sindh Festival, un cadeau de plus : le Thar Famine Festival 2014. » La phrase du bas détourne aussi le slogan de Hoshu Shidi que Bilawal Bhutto a aussi repris : « Je mourrai mais je ne donnerai pas le Sindh », devient ici « Je mourrai mais je ne donnerai pas de pain » !

tournure trop nationaliste à leur goût. De plus, l'esprit d'ironie et de dérision avec lequel Bilawal Bhutto aborde les symboles du Sindh prend le revers de la démarche de sacralisation qui animait quelques décennies plus tôt la politique de préservation du patrimoine culturel : ici, la culture du Sindh apparaît comme une marchandise.

L'accusation d'un manque de respect pour la culture du Sindh ressort des multiples critiques qui pleuvent sur Bilawal Bhutto après son annonce du Sindh Festival en décembre 2013. En tant que leader du PPP, on lui reproche de jouer la « Sindh card » pour se rallier les Sindhis après la défaite électorale du PPP en mai 2013. Le manque de connaissance de la langue et de la culture sindhie provoque aussi une réticence chez certains Sindhis, qui estiment ne pas avoir besoin qu'un jeune urbain éduqué à Oxford vienne leur apprendre ce qu'est leur culture. La domination de classe est aussi critiquée : pourquoi un jeune riche pourrait-il disposer de fonds partisans et publics pour faire la fête ? Cette même critique rejoint celle de la dépolitisation : pour certains, le Sindh Festival détourne des véritables enjeux politiques, comme la famine dans le désert du Thar, mal gérée par le PPP au pouvoir dans la province (le logo du festival est par exemple transformé pour en faire un « Thar Famine Festival », voir illustration 23). Toutes ces critiques se cristallisent notamment autour de la cérémonie d'inauguration, prévue pour le 1^{er} février à Mohenjo-Daro, site classé à l'UNESCO. Les organisateurs du festival invitent plusieurs centaines de personnes triées sur le volet à cette cérémonie : un son et lumières au pied du stupa de Mohenjo-Daro. Le but affiché est de médiatiser le site de Mohenjo-Daro pour engendrer une prise de conscience au Pakistan et à l'étranger quant à la nécessité de préserver le site. Le choix du lieu, et plus encore, de l'emplacement précis, très proche des ruines, suscite un tollé dans le milieu des archéologues sindhis et pakistanais. Pour eux, la construction de la scène, l'installation des projecteurs, le passage de dizaines de techniciens pendant plusieurs jours, et l'arrivée finale des centaines d'invités, ne peuvent qu'endommager ce site. Certains font valoir que l'organisation de ce genre d'événement sur un site protégé est prohibé par l'Antiquity Act, mais le département d'archéologie de la province du Sindh (Sindh Archaeology Department), qui travaille sous la direction du gouvernement PPP du Sindh, n'y voit pas d'inconvénient.¹ Les critiques pointent aussi du doigt le fait que Mohenjo-Daro se situe dans le district de Larkana, fief des Bhutto, et que le PPP, qui domine la province depuis les années 1970, est le principal responsable de l'état de déréliction du site que dénonce Bilawal Bhutto.

1 « Pakistan's Mohenjo Daro ruins "threatened by festival" », *BBC News*, 30/01/2014 p.

Ce débat, qui fait rage sur les réseaux sociaux et se poursuit jusqu'à la Haute Cour du Sindh, est révélateur du fait que les symboles du Sindh, et en l'occurrence le site de Mohenjo-Daro et l'image qu'il convoque, ne sont pas entièrement dépolitisés. La notion de dépolitisation est employée au moins depuis Edward Shils pour désigner différentes manières de traiter un enjeu collectif en insistant non sur l'opposition entre des intérêts divergents, mais sur la dimension consensuelle, laissant croire qu'une mesure politique peut indistinctement être bénéfique à tous.¹ De nombreux chercheurs, notamment de gauche, ont ainsi accusé les « mobilisations identitaires » ou les « nouveaux mouvements sociaux » de dépolitiser le débat en défendant les droits d'une communauté spécifique (femmes, homosexuels, immigrés, etc.). Cette forme de mobilisation détourne selon eux de l'opposition fondamentale entre classes sociales. Plus récemment, la gestion technicienne ou technocratique de la chose publique, en quête de « bonne gouvernance », a également été dénoncée comme un moyen pour un certain nombre d'institutions internationales (Banque mondiale, FMI, Union européenne) d'imposer un programme politique néo-libéral sous couvert de réformes ne visant qu'à améliorer la gestion de problèmes collectifs en vue d'une meilleure efficacité.² Il ne s'agit pas ici pour nous de définir précisément la dépolitisation mais plutôt de caractériser ce qui se joue autour des symboles du Sindh. Chantal Mouffe et Ernesto Laclau soulignent que le processus politique est le conflit qui mène à la fixation consensuelle du sens des symboles, des « signifiants vides » qui servent à une société à créer une identité commune.³ La dépolitisation intervient donc, paradoxalement, lorsque le débat et le conflit cessent et qu'un consensus naît. Dans le cas du Sindh Festival, alors que Bilawal Bhutto et les organisateurs pensent pouvoir aisément s'approprier des symboles qu'ils jugent comme dépolitisés, alors qu'ils cherchent à dissimuler les divergences politiques derrière le vernis consensuel de la célébration culturelle, les réactions et critiques témoignent du fait qu'il existe bien un conflit politique, que tous ne voient pas les symboles du Sindh comme un enjeu du passé, qui pourraient aujourd'hui facilement être tournés en dérision à des fins de mercantilisme politique.

1 Edward Shils, « The end of ideology? », *Encounter*, vol. 5, n° 5, 1955, p. 52–58.

2 Patrick Le Galès, « Gouvernance », dans *Dictionnaire des politiques publiques*, 3^e éd., Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2010, p. 299-308.

3 Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, London, Verso, 1985.

III. Conclusion

Les symboles du Sindh sont-ils devenus politiquement neutres ? Peut-on innocemment revêtir un *ajrak* et un *sindhi topi*, invoquer la civilisation de l'Indus, évoquer le flot berçant de l'Indus, vanter les mérites des saints soufis, sublimes expressions de l'essence du Sindh ? L'exemple du Sindh Festival vient montrer que non : la naïveté de Bilawal Bhutto à l'égard de ces symboles a d'ailleurs conduit à l'échec du festival. J'ai pu constater que les foules étaient maigres lors des célébrations dans le parc Bin Qasim de Karachi en février 2014. Surtout, l'événement n'a pas été reproduit, et le site internet du festival a été fermé. À l'inverse, le Sindhi Topi Day, une célébration certes initiée par des groupes de médias, mais à l'organisation totalement décentralisée (sans aucun programme officiel ou site internet), a réussi à perdurer. Malgré une maîtrise habile de la communication, Bilawal Bhutto n'a su tromper personne : le succès de son festival aurait au final profité à sa personne, sa famille et son parti. Au contraire, le Sindhi Topi Day a su transformer la fibre identitaire des Sindhis en un événement populaire et spontané, où tout un chacun participe avec ses propres moyens.

Les symboles qui *signifient* aujourd'hui le Sindh sont généralisés : ils sont connus et reconnus par tous, Sindhis ou non, dans l'espace public, la scène médiatique, et l'arène politique. Ce sont des clichés qui peuvent être utilisés facilement pour dépeindre visuellement un environnement sindhi, et il n'est pas rare que les hommes politiques non sindhis, y compris les leaders de premier plan comme Nawaz Sharif et Imran Khan, se fassent photographier avec un *ajrak* sur les épaules lors de leurs meetings dans le Sindh. Mais malgré leur banalisation, ces symboles véhiculent aussi une charge politique – au point qu'un président ne puisse porter de *sindhi topi* sans être accusé de mal représenter le Pakistan – acquise au cours d'un processus de folklorisation. L'*ajrak* et le *topi*, comme nous avons pu le comprendre en examinant plusieurs films, ont progressivement été fixés dans leur forme et transformés dans leur usage. L'*ajrak*, à l'origine un tissu aux fonctions multiples porté par les paysans, devient au fil du temps une parure cérémonielle offerte en signe d'honneur aux invités. Il perd progressivement son caractère de marqueur de classe pour acquérir une fonction de marqueur identitaire. Porter un *ajrak* ou en offrir un à un invité, c'est aujourd'hui affirmer son appartenance au Sindh et à la culture sindhie. Et c'est bien aussi pour indiquer leur appartenance au Sindh et à la culture sindhie, pour paraître proches du peuple, que les hommes politiques se font représenter avec *ajrak* et *topi* sur les posters politiques. Mais bien qu'il soit chargé d'un sens ethnique et d'un sens politique, cet

ensemble de symboles n'est pas synonyme de séparatisme. Il ne véhicule pas de connotation de résistance insurrectionnelle, comme peut le faire le keffieh palestinien. D'autres symboles doivent ici être utilisés : par exemple, le drapeau du mouvement Jiye Sindh, la photo de G. M. Sayed, ou des slogans invoquant la liberté (*sindh ghure thi azadi*, le Sindh exige la liberté).

Un examen plus approfondi des multiples facettes de la culture du Sindh – littérature et poésie, culture visuelle, musique – permettrait d'affiner cette réflexion et de mieux comprendre les questionnements qui animent les Sindhis quant à leur appartenance identitaire. En considérant avec Christopher Pinney que « le nationalisme pourrait [...] être défini en tant que culture matérialisée et incarnée au service de l'identité », nous avons vu ici à quel point le nationalisme sindhi a pu produire tout un ensemble de marqueurs identitaires qui répondent à un récit et un discours nationalistes. Ce récit et ce discours nationalistes permettent aux Sindhis de se distinguer, de marquer leur différence par rapport à l'identité pakistanaise abstraite promue par l'État central, notamment dans les années 1960 et les années 1980. Ainsi, malgré l'échec du mouvement séparatiste à rompre avec le système politique du Pakistan, le nationalisme sindhi a bien permis aux Sindhis de se maintenir en tant que communauté culturelle et politique dans le Pakistan indépendant.

Conclusion

Lorsque je me suis rendu pour la première fois dans le Sindh, en juillet 2007, j'ai voulu visiter le mausolée de Shah Abdul Latif, à Bhit Shah, dont j'avais entendu parler par un ami sindhi. Parti de Karachi, je suis arrivé en bus à la gare routière de Hyderabad en début de soirée. Alors que le ciel s'assombrissait, je parcourus la ville en rickshaw pour tenter de trouver une chambre d'hôtel, mais tous semblaient refuser d'héberger des étrangers. C'est alors que je demandai à mon chauffeur s'il était trop tard pour aller à Bhit Shah : son regard monotone s'illumina soudain. « *Ap Bhit Shah ja rahe hain ?* » D'un air joyeux, il m'expliqua que ce n'était pas un problème et qu'il s'occupait de tout. Quelques minutes plus tard, nous étions de retour à la gare routière, et mon chauffeur me trouva immédiatement une place dans une jeep collective en partance pour Bhit Shah. Ce type de situations, où les gestes d'hospitalité paraissent toujours surprenants pour un Occidental en voyage, se rencontre bien sûr dans bien d'autres endroits. Mais ce service rendu par un chauffeur de rickshaw m'a donné, quelques années avant de débiter cette recherche doctorale, une bonne idée de l'importance que revêt Shah Abdul Latif dans la culture sindhie : je fus en effet frappé par l'impression de fierté qui transforma mon chauffeur lorsque je mentionnai le poète. Lors du même voyage, je pus aussi observer les réactions des gens à l'offensive de l'armée contre la Mosquée rouge d'Islamabad : je prenais ainsi conscience de la relation souvent tendue qu'entretiennent de nombreux Sindhis avec le Pakistan et avec ce qu'il représente pour eux – la domination des Pendjabis, l'arrivée des Mohajirs, et la généralisation du discours religieux des mollahs. J'ai aussi rencontré au cours de ce voyage un ancien militant du Mouvement pour la restauration de la démocratie qui avait passé du temps en prison dans les années 1980. L'impression que je retirai de mes discussions avec cet homme, et plus globalement du voyage dans son ensemble, fut celle d'un fort ressentiment des Sindhis vis-à-vis du Pakistan et des non-Sindhis, couplé à un fort attachement identitaire à travers des figures comme celle de Shah Abdul Latif. Mais il me

sembla alors que le nationalisme sindhi avait connu son moment de gloire lors du MRD, et que le mouvement avait disparu.

C'est avec ces idées en tête que je m'engageais dans le travail de thèse, avec pour ambition de traiter d'un sujet ayant peu de visibilité dans les médias comme dans la recherche, mais possédant néanmoins un intérêt politique et géopolitique. L'apriori selon lequel le mouvement s'était essoufflé venait renforcer le projet de documenter un phénomène du passé, ne constituant plus une menace pour l'État pakistanais, d'où son manque de valorisation. Je souhaitais toutefois savoir s'il perdurait des groupes nationalistes organisés et quelles étaient leurs actions politiques ; je souhaitais aussi examiner les liens entre la construction du discours nationaliste et le soufisme. À l'exception du MRD et du nom de G. M. Sayed, je ne savais pas véritablement qui était derrière le nationalisme sindhi.

Mais arrivant avec ces interrogations à l'esprit pour mon premier voyage de terrain à Karachi, un constat s'est imposé à moi : le nationalisme sindhi n'est pas un phénomène du passé, mais existe bel et bien aujourd'hui. Ceci transparaissait à travers nombre d'événements et situations auxquels ma naïveté devait faire face, comme lorsqu'un groupe d'étudiants nationalistes m'a utilisé comme faire-valoir pour se mettre en avant à l'Université de Karachi, où les Sindhis sont en minorité. De mes entretiens, rencontres et discussions ressortait progressivement l'ampleur de la diffusion du discours nationaliste au sein de la classe moyenne passée par l'Université du Sindh, mais aussi les regards critiques de personnages aux profils sociaux différents. Tout en commençant à cartographier les différents acteurs, je me mettais aussi à prendre la mesure de la répression qui vise les groupes nationalistes. Au fil de ma recherche se consolidait l'idée que le nationalisme sindhi avait changé sensiblement la société du Sindh.

C'est donc marqué par ces premières observations et pour répondre à mes interrogations initiales que j'ai retracé dans ce travail l'histoire de la construction du discours nationaliste sindhi pour en identifier les acteurs centraux et les événements fondateurs. Cette démarche m'a conduit à la construction du plan : proposer d'abord une socio-histoire du nationalisme sindhi, notamment à travers la mobilisation politique, de ses fondements à l'époque coloniale jusqu'à ses manifestations actuelles ; puis étudier le contenu du discours nationaliste sindhi sous trois de ses aspects : la place du soufisme, la construction d'un récit historique, et les productions visuelles. J'ai cherché à mettre en

correspondance les groupes qui portent ce discours avec leur place dans la société sindhie : j'ai en effet souligné à la fois la localisation du discours nationaliste au sein d'une certaine classe moyenne, et la diffusion, sous forme de symboles, de nombreux éléments de ce discours à travers la société sindhie. J'ai enfin montré que les débats intellectuels et politiques et les conflits ethniques font appel à la conception de la culture réifiée et folklorisée de la culture sindhie par laquelle les Sindhis marquent leur différence et affirment leur identité.

Nous revenons ici sur les trois apports principaux de ce travail. Le premier apport principal est de montrer la construction progressive du discours nationaliste sindhi simultanément au nationalisme pakistanais, dont il doit systématiquement être rapproché pour être compris. Le second apport correspond à la première partie de cette thèse qui met en lumière le fait que le discours nationaliste est porté par trois générations d'acteurs aux profils sociaux particuliers, aux objectifs et donc aux répertoires d'action différents. Enfin, le troisième apport principal réside dans l'amorce de biographie de G. M. Sayed que je tisse au cours de ce travail, à partir notamment de sa correspondance et de ses papiers personnels que nous avons pu recueillir.

L'idée du Sindh comme nation est avancée de manière argumentée en 1930, l'année même où Muhammad Iqbal délivre son fameux discours d'Allahabad, qui préfigure l'idée du Pakistan. Cette idée est neuve : jamais les Sindhis n'ont jusqu'ici été décrits comme une communauté culturelle dont la longue histoire justifierait qu'elle possède aujourd'hui une entité politique. Si l'idée du Sindh existait auparavant, rien ne demandait que les frontières politiques soient ajustées aux frontières culturelles. Dès cette époque, la conception du Sindh comme nation repose sur une conception ethnique de l'appartenance collective. La langue, la poésie, l'habillement, la manière de cultiver : tels sont les critères se voulant objectifs mis en avant par Muhammad Ayub Khuhro. A l'inverse, l'idée du Pakistan qui prend forme au cours des années 1930 entend suivre un idéal universel – l'islam – et se débarrasser des biais de son époque ou de son contexte social. Le projet du Pakistan se veut pour tous les musulmans d'Asie du Sud, bien qu'il soit défendu principalement dans les régions à minorité musulmane de la plaine du Gange. Cette opposition se poursuit dans le Pakistan indépendant : le discours nationaliste sindhi continue de s'ancrer dans des marqueurs concrets – langue, culture, histoire – tandis que le nationalisme pakistanais cherche à produire un « homme nouveau », défini par des critères abstraits, l'islam et

l'ourdou – en niant le fait que ceci favorise l'accaparement du pouvoir par les élites mohajires et pendjabies. Ces deux nationalismes visent à faire advenir la nation dont ils affirment l'existence : pour le nationalisme sindhi, l'enjeu est de préserver une culture menacée, quitte à la réinventer par un processus créatif de folklorisation ; le nationalisme pakistanais entend créer du neuf, quitte à imposer un modèle par la force et à susciter des résistances.

Les idéaux de vivre-ensemble que sont le nationalisme sindhi et le nationalisme pakistanais se traduisent par des projets politiques distincts : pour les nationalistes sindhis, le Pakistan est constitué des entités politiques qui se sont réunies pour lui donner naissance, dans l'esprit de la déclaration de Lahore du 23 mars 1940. Celles-ci gardent le droit de se retirer de l'union si elles n'y trouvent plus leur compte. À l'opposé, la conception unitaire et abstraite du nationalisme pakistanais partagées par les élites centrales font que celles-ci voient le Pakistan comme un tout unique à gérer, et non comme une union. Le nationalisme pakistanais justifie la construction d'un système politique centralisé, dans lequel les élites centrales réduisent progressivement la marge de manœuvre des élites politiques provinciales, avant que le Pakistan occidental soit fusionné en une unique province par le One Unit en 1955. Face à cette volonté centralisatrice, l'idée que les Sindhis constituent une entité ethnique, culturelle et politique a nourri, directement ou indirectement, une série de mesures dans l'arène politique institutionnelle visant au contraire à maintenir autant de pouvoir que possible au niveau de la province du Sindh (et plus généralement au niveau des provinces) : mouvement pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay ; tentatives de constitution de partis d'opposition rassemblant les leaders des « petites provinces » ; résistance au projet du One Unit, même après sa mise en place ; victoire du PPP en 1970 et rédaction subséquente de la constitution de 1973 rétablissant un fonctionnement fédéral.

La mobilisation politique des Sindhis se fait aussi souvent dans l'opposition à la trop grande incursion du pouvoir central : c'est le cas dès les manifestations étudiantes qui protestent en 1948 contre la séparation de Karachi de la province du Sindh ; c'est le cas dans le mouvement étudiant d'opposition au One Unit ; c'est aussi le cas du MRD, lorsque les Sindhis se soulèvent contre la « dictature pendjabie » de Zia ul-Haq ; c'est enfin toujours le cas dans les années 2000 lorsqu'une plate-forme commune rassemble pratiquement tous les partis sindhis, du PPP aux différents groupes du mouvement Jiye Sindh, pour refuser que le barrage de Kalabagh soit construit. Pour les partis sindhis, chaque province doit pouvoir

disposer de ses ressources librement et choisir la part à distribuer dans le reste du Pakistan ; l'absence d'un tel fonctionnement nourrit l'argument du « colonialisme intérieur », déjà employé par les nationalistes bengalis avant l'indépendance du Bangladesh.

L'opposition entre le nationalisme sindhi et le nationalisme pakistanais se décline aussi sur le plan religieux. La théorie des deux nations sur laquelle repose le nationalisme pakistanais fait de l'islam le principe unificateur de la nation pakistanaise. Ici encore, le discours nationaliste sindhi dénonce le biais qui se cache derrière une prétention universelle. Les débats constitutionnels qui suivent l'indépendance mènent à une impasse, notamment en raison d'opinions divergentes quant à la nature « islamique » ou non de l'État. La perception des nationalistes sindhis est celle d'une collusion progressive entre le nationalisme officiel promu par l'État et la conception réformiste de l'islam : ils rappellent avec fierté l'avertissement donné par G. M. Sayed lors d'un discours de 1952, conseillant aux pays occidentaux de ne pas soutenir les élites pakistanaises, car celles-ci encouragent une conception fanatique de l'islam. Pour les nationalistes sindhis, le Pakistan – et plus précisément les Pendjabis et les Pachtounes – promeut la conception fanatique de l'islam qui est celle des religieux, et qui est en totale discordance avec l'« essence soufie » du Sindh. Le Sindh, au contraire, est vu comme un havre de paix pour toutes les communautés religieuses, qui possède même un « message de paix » pour le monde. L'« essence soufie » met l'accent non sur les différences exotériques entre religions mais sur les similitudes de la quête mystique quelle qu'en soit l'approche. Les nationalistes se voient comme les défenseurs de cette « essence soufie », garante d'harmonie, contre le fanatisme promu par l'État pakistanais, qui prend notamment la forme d'une multiplication de *madaris* à travers la province. Les nationalistes sindhis dénoncent aussi l'impunité accordée aux religieux qui sont soupçonnés d'attiser les tensions entre communautés religieuses, comme dans les cas célèbres que nous avons évoqués, celui de la conversion de Rinkle Kumari et celui de l'exhumation de Bhuro Bhil. Nous avons toutefois souligné que ces religieux revendiquent aussi paradoxalement leur autorité en s'appuyant sur le soufisme.

L'idée du Sindh comme nation est donc gênante pour le Pakistan car elle s'oppose au projet d'unification culturelle, à la centralisation politique, et au fondement idéologique religieux du nationalisme pakistanais. C'est pour cette raison que ces trois volets comportent une dimension subversive qui attire différentes formes de répression étatique. Les institutions culturelles comme le Sindhi Adabi Board sont par exemple privées de leurs

fonds avec l'imposition du One Unit, et de nombreuses publications sont aussi censurées. Sous le régime militaire de Zia ul-Haq, on leur intime de concentrer leurs efforts sur les aspects islamiques de la culture du Sindh. A d'autres moments, notamment au moment où Zulfikar Ali Bhutto est au pouvoir, la conception folklorisée de la culture du Sindh est cooptée par le gouvernement pour l'inclure dans une vision plurielle de la nation pakistanaise – elle est ainsi vidée de son potentiel politiquement subversif. L'idée d'« essence soufie » du Sindh connaît le même destin : parfois considérée comme un désaveu de la théorie des deux nations, elle jouit plus tard du patronage public, sous la forme d'un signifiant vide consensuel. Les promoteurs de la décentralisation sont aussi visés : dès le début des années 1950, les partis d'oppositions se voient mettre des bâtons dans les roues. En 1950, Hyder Bakhsh Jatoy ne peut se présenter à une élection car il en est physiquement empêché. Les opposants au One Unit qui se mobilisent à la fin des années 1960 connaissent déjà les arrestations, l'emprisonnement et la torture. Cette répression s'intensifie après la naissance du mouvement séparatiste en 1973 : elle vise notamment les militants nationalistes, qui sont la cible d'arrestations extra-judiciaires et d'« *encounters* », qui maquillent des bavures policières (ou des meurtres délibérés) en légitime défense. Au moment du MRD, la répression est massive et parfois indiscriminée : des milliers de personnes sont arrêtées ; des manifestants pacifiques se font tirer dessus ; des villages sont bombardés et investis par l'armée. L'opposition entre le nationalisme officiel pakistanais et le nationalisme sindhi conduit donc à l'emploi d'une violence étatique non légitime.

Second point, l'approche générationnelle que nous avons adoptée permet d'appréhender l'évolution du rapport entre ces deux nationalismes antagonistes au cours du temps. Si le nationalisme sindhi de la première génération que nous étudions la conduit à envisager la création du Pakistan comme levier émancipateur, les deux générations ultérieures se placent en opposition totale. La première génération est constituée d'hommes musulmans ayant accès à l'éducation supérieure, notamment grâce à la Sind Madrassatul Islam, et prétendant à des postes non manuels et principalement urbains. Cette nouvelle élite musulmane s'engage d'abord pour la séparation du Sindh de la présidence de Bombay, puis projette le même espoir émancipateur dans l'idée du Pakistan. Dans les années 1930 et 1940, le Pakistan est imaginé par certains Sindhis comme une sorte de « grand Sindh », une restauration de l'unité de la région de l'Indus qui a existé à certains moments de l'histoire. Mais, passé ce moment de formation, la possible harmonie entre le nationalisme sindhi et l'idée du Pakistan s'évapore une fois que le Pakistan devient une réalité concrète. Le

Pakistan ne résout pas les problèmes des Sindhis musulmans éduqués : en particulier, les emplois administratifs des hindous (notamment *amil*) qu'ils convoitaient sont désormais occupés par les Mohajirs.

Cette première génération ne parvient pas à résister à la volonté centralisatrice des élites fédérales, et leurs tentatives de construction de partis d'opposition n'aboutissent pas. Si bien qu'une deuxième génération de nationalistes sindhis s'engage contre le projet du One Unit, qui avait mis fin à la politique provinciale au niveau du Sindh. Les étudiants sindhis, en plus grand nombre grâce aux mesures éducatives du gouvernement provincial, se joignent aux écrivains pour exiger l'abolition du One Unit et de la dictature militaire. Au sein des syndicats étudiants, les Sindhis s'affirment puis créent leurs propres organisations sur une base ethnique (comme la Sindh National Students Federation en 1968). Ils forgent ainsi des slogans (« Jiye Sindh ! ») et constituent des marqueurs identitaires (*ajrak* et *topi*). Alors que le nationalisme sindhi et le nationalisme pakistanais reposaient avant la partition sur un même espoir émancipateur, ce n'est plus le cas : la déception vis-à-vis du projet du Pakistan conduit un certain nombre de Sindhis de la classe moyenne à promouvoir l'idée d'un Sindh indépendant, ou Sindhudesh.

La troisième génération de nationalistes sindhis n'est pas fondamentalement différente de la précédente, mais elle fait l'expérience de la violence à travers la répression, les conflits armés entre étudiants, et les conflits ethniques. Avec la dégradation de l'atmosphère des campus en raison de la violence, les jeunes venus des campagnes sortent de l'université avec un diplôme ayant peu de valeur ; ils risquent de rejoindre le prolétariat urbain. Les militants nationalistes participent aussi à ce contexte violent : ils utilisent la violence comme répertoire d'action aussi bien dans des actions ciblées, comme le kidnapping d'un ministre provincial en 1975, que dans des violences collectives, notamment lors des intenses explosions de violence entre 1988 et 1990 à Hyderabad et Karachi. Le discours de cette génération se radicalise : à partir de 1973, le parti Jiye Sindh Mahaz de G. M. Sayed et la Jiye Sindh Students Federation militent pour un Sindh indépendant. Au fil des années, les divisions au sein des partis nationalistes conduisent à une dynamique factionnaliste, si bien qu'ils forment une nébuleuse en recomposition permanente.

Ces trois générations s'inscrivent dans la continuité les unes des autres : chaque génération apporte sa contribution au discours nationaliste et lui donne de nouvelles

incarnations au cours de la mobilisation collective. L'autre élément de continuité à travers ces trois générations est la figure de G. M. Sayed, qui est le personnage central du nationalisme sindhi, tant pour sa contribution par ses écrits au discours nationaliste que pour son rôle dans la création d'organisations.

Parce que G. M. Sayed est le personnage incontournable du nationalisme sindhi, les informations rassemblées pour ce travail nous ont conduit à produire une amorce de biographie. Aucune des biographies existantes de G. M. Sayed ne répond aux critères d'une recherche scientifique, car elles ont été écrites par des personnes qui le connaissaient personnellement et souhaitaient honorer sa mémoire.¹ Notre démarche s'est notamment appuyée sur l'accès à des archives privées, jamais mobilisées par le passé : d'abord, la bibliothèque familiale à Jamshoro, et certains papiers personnels conservés à l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam. Ceci nous a permis d'avoir accès, par exemple, à des brouillons de discours, de correspondances, des télégrammes, des statuts de partis politiques, et de nombreux autres documents de différents types : comptes rendus de réunions, tracts, publications étudiantes, articles de journaux, etc. A partir de ce matériau, nous avons pu offrir une lecture plus complexe du parcours politique de G. M. Sayed, qui est trop souvent dépeint de façon manichéenne comme un traître ou bien comme un héros. Nous avons cherché, au contraire, à mettre en valeur ses hésitations en replaçant ses choix politiques dans leur contexte historique. Le plus important de ces choix est le « virage séparatiste » de G. M. Sayed, lorsqu'au cours de l'année 1973 il décide d'appeler de ses vœux la mobilisation des Sindhis en faveur d'un Sindhudesh indépendant. Nous émettons l'hypothèse que ce choix est autant une décision personnelle qu'un positionnement que son entourage – composé majoritairement d'étudiants – l'invite à adopter. Ce sont justement les incohérences et les hésitations dans les positions publiques prises par G. M. Sayed et dans les thèmes de ses ouvrages qui nous font avancer cette idée. Cette hypothèse est aussi nourrie par notre réflexion sur les sources de son autorité charismatique : ce n'est pas un hasard si G. M. Sayed se fait l'architecte de l'idée de l'« essence soufie » du Sindh, puisque lui-même se sent engagé dans une démarche de quête mystique qu'il ne distingue pas de son engagement politique. Surtout, sa position sociale est due à son statut de *sayed*, qui fait de lui un leader que l'on vient chercher autant qu'un dirigeant qui mobilise les foules grâce à son réseau. Ces réflexions ouvrent aussi des questionnements plus larges sur le rôle social et

1 Muhammad Soaleh Korejo, *G.M. Syed: An Analysis of His Political Perspectives*, Oxford University Press, 2000 ; Khadim Hussain Soomro, *The Path Not Taken: G.M. Sayed: Vision and Valour in Politics*, Sehwan Sharif, Sain Publishers, 2004.

politique des *sayed* au Pakistan et en Asie du Sud, questionnements que nous souhaiterions approfondir à l'avenir.

Notre travail sur le nationalisme sindhi s'inscrit dans une démarche constructiviste, qui a largement pris le dessus dans les études sur le nationalisme depuis les années 1980. C'est pour ne pas se contenter du constat selon lequel le discours nationaliste est construit que nous avons choisi de mobiliser la notion de « performativité », forgée par le linguiste John Austin et appliquée au social et à l'identité par Judith Butler et Pierre Bourdieu. Comme l'écrit Rogers Brubaker, « au lieu de simplement affirmer que l'ethnicité, la race et l'appartenance nationale [*nationhood*] sont construites, [d'autres approches] peuvent nous aider à être plus spécifiques en montrant *comment* elles sont construites. »¹ Le but était donc de chercher à comprendre comment le nationalisme devient un cadre de pensée pertinent, par lequel les acteurs se mettent à penser le monde. Pour étudier le nationalisme sindhi en tant que discours performatif, nous nous sommes concentrés sur ce que Bourdieu a nommé la « lutte des représentations », c'est-à-dire la compétition entre groupes cherchant chacun à imposer leur « di-vision du monde social ». A l'issue de ce travail, nous pouvons dire que le nationalisme sindhi est parvenu à imposer sa « di-vision » ethnique du monde social dans la société sindhie, puisque nombre de Sindhis semblent plus sensibles à celle-ci qu'à la « di-vision » religieuse promue par les groupes religieux ou la « di-vision » que nous appellerons « citoyenne », celle du nationalisme officiel pakistanais. Mais d'autres approches pourraient venir compléter utilement ce travail : une approche ethnographique à très fine échelle permettrait notamment d'observer le déplacement des frontières de groupe, en s'intéressant par exemple à la dimension cognitive de ces transformations, c'est-à-dire à la manière dont un individu se pense ou non membre d'un groupe change ses rapports au quotidien. Mais étant donné qu'une même personne ne se comporte pas de manière similaire selon les contextes, il serait nécessaire de s'interroger sur ce qui fait que l'ethnicité est activée ou non comme marqueur de distinction.² En étudiant comment le nationalisme sindhi a eu un « effet de réel », nous abordons une question générale : comment les catégories politiques créent-elles leur propre réalité ? La notion de « performativité » reste peu employée en science politique, mais elle renvoie néanmoins à tout un champ de recherche portant sur les prophéties auto-réalisatrices, qui existe en économie³ et en science politique. Elle pourrait

1 Rogers Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, p. 17-18.

2 Des études quantitatives portent notamment sur cette question, comme le travail d'Ivan Serrano présenté dans le panel *The State of Nationalism* au 24^e Congrès mondial de science politique : Ivan Serrano, « Boundary Shifts and Voter Alignment in Catalonia », Poznan, 2016.

être employée, au-delà du nationalisme, pour examiner plus largement l'impact des discours politiques et des systèmes de pouvoir sur la vie sociale.

Le propre des récits historiques est qu'ils passent sous silence des contre-récits ou sous-récits. Bien que la deuxième partie de cette thèse vise à limiter ce travers, notre travail n'échappe pas totalement à cette critique. J'aurais notamment aimé accorder une plus grande place aux Hurs, qui menèrent une rébellion contre l'État colonial dans les années 1940, et aux Shidis, qui construisent depuis peu le récit historique de leur communauté, sous-récit au sein de l'histoire du Sindh et du Baloutchistan. Il reste enfin une dimension importante qui pourrait être développée : les rapports entre les groupes séparatistes et les partis de gouvernement prétendant représenter la même section de la population. Nous nous sommes concentrés sur les groupes séparatistes car ils sont sous-étudiés, et avons porté moins d'attention au PPP et à l'Awami Tehrik. Notre travail permet certes d'expliquer, en négatif, bien des choses quant au positionnement du PPP. Mais s'il est clair que le PPP se nourrit à bien des égards du travail des nationalistes, les transferts de militants, et surtout les transferts d'idées, restent à explorer en détails, car le parti des Bhutto, par son assise politique et médiatique, possède une capacité certaine de favoriser ou d'étouffer les débats politiques touchant au Sindh. C'est aussi ce parti qui profite bien souvent de la mobilisation initiée par les nationalistes sindhis. Étudier les liens entre les partis séparatistes et les partis sindhis acceptant le jeu parlementaire permettrait donc aussi de mieux saisir le rôle clé du PPP dans la diffusion des marqueurs identitaires sindhis, et ainsi de comprendre le paradoxe que nous avons souligné : tandis que le nationalisme sindhi a jusqu'à présent échoué en tant que mouvement séparatiste, le projet nationaliste – faire et défaire les groupes sociaux – a bel et bien diffusé à travers toute la population sindhie l'idée que les Sindhis possèdent un droit collectif à faire entendre leur voix en tant que communauté politique ayant des intérêts propres. C'est la « di-vision » ethnique du monde social, celle des nationalistes, qui s'est imposée aux Sindhis comme le prisme le plus pertinent pour penser le vivre-ensemble.

3 Fabian Muniesa et Michel Callon, « La performativité des sciences économiques », *Papiers de recherche du CSI*, n° 10, 2008.

Documents annexes

Annexe 1 – Discours de G. M. Sayed à l'assemblée du Sindh, non daté (années 1930)

« Speech of G. M. Sayed, regarding the Sindhi and non-Sindhi Question. »

At this time when India, instead of a Unitary Government, has been made into a Federal Government ; and instead of Joint Electorates, Separate Electorates have been put into force, so much so that with the aid of the latter, chaos and split has been created.

Instead of plural seat constituencies, single seat constituencies have been created and thus the whole country has been divided into parts.

So at this time, it behoves not to raise up Sindhi and non-Sindhi question, which to some extent is harmful to the country, when judged from the view point of welfare and advancement of the country.

But the conditions and facts are such that I am compelled to place this question on the floor of the Assembly Hall, although I now that the Indian Congress would appose this question; and not only that but many non-Sindhi brothers some of whom are my friends, who reside in Sind and have faithfully served it, would perhaps become angry.

More over non-Sindhi have powerful effect in the field of politics; and I understand that to raise up such a question would be a political mistake and to some extent a personal loss too. But I understand that it could be treacherous to my voters, if I remain silent and present the above excuses forgetting the well being and advancement of the province.

Therefore I consider it befitting to speak over this subject and present before you all my arguments which have compelled me to take such a step.

In Sind as in other parts of India, agriculture is the Vocation of people. But the insufficiency of water (Before Barrage) for irrigation has made the people of Sind very lazy. More over Sind's provincial connections with Bombay did ver little for Sind's advancement, as a result poverty has increased to a great extent.

Before the Barrage was constructed people were generally inclined towards services.

As English education was yet in its infancy among Sindhi Muslims, non-Sindhi Muslims were given more share in services.

At last when Sindhi- Muslims cried for their share, the number of muslims was increased by recruiting non-Sindhi Muslims.

But as the number of sindhi educated muslims went on increasing, they began to cry for dur share, and they were answered « Now your number in services is more ».

But when one looks into the facts, the number of non-Sindh's in services appears a bar to their due share. Thus the same cry continues.

On the other side, we hear the same vail from Sindhi Hindus. Though their number in services is greater than Sindhi-muslims, yet non-Sindhi Hindus do not allow them to enjoy the same alone.

I do not object to the recruitment of non-Sindhis in services in Sind which is a part and parcel of India that they have no right over it, but the chief cause which compels me to discuss this question is that sindhi Muslims should have their due share which must not be denied to them. I say this, after considering the question of Communalism which has been drawn by press.

Formerly in this same province of Sind Hindus and Muslims lived together as brother and there was no such question of Communalism.

Therefore it is this question of services which is responsible for the Communalism. Thousands of qualified hands are seen unemployed leading a miserable life. And it is they who are responsible for creating Hindu-Muslim struggle. If no heed is paid to this question and no solution is planed out, the roots of this tree of Communalism will grow deep and deep and difficult to uproot, consequently being injurious to this province.

Now there are two questions before us:

- (1) Hindu-Muslim Communalism tension.
- (2) Separation of Province from province. Both are injurious to the province But we have to see which of the two is more injurious.

After weighing the evils of the two deeases (decades? Deseases?) in the balance of Justice, I have come to the conclusion that the latter is less harmful.

Therefore in order to wipe off the germ of Communalism from the "Future Sind" I consider it wise enough to suppor this question.

Besides that, perviewing the present conditions prevailing in this province, the difference of Amil and non- Amil being full in vogue in cities can not be denied.

Though many educated and well read Amils contested for the Assembly elections, yet non-Amils (Baibands) considered it fit to elect a candidate of their ownclass.

Like wise the difference of Hyderabadadi and non-Hyderabadadi is so rampant, so much so that marriages between these so called classes never take place.

In the same way there are the differences of citizens and villagers.

Memon and Khoja difference need no mention, for it was seen in great length in elections.

It is a usual custom in services, that if there is Hyderabadadi Amil in power, he recruits Hyderabadadi, if a Sahatiwala, he recruits Sahati Candidates.

The same is true of Hindu-Muslim recruitment question.

No one looks to the merits of a candidate and justice.

The works of our non-Sindhi brothers who got appointments due to certain reasons, remain not hidden from our eyes. They have recruited non-Sindhis in services putting a side efficient sindhis and domiciled Sindhis-.

“Perhaps they act according to the well know Sindhi saying “Witch is he, who loves other man more than self”. The same we have in persian, “First self, then Darvish”.

What? Have we brought non-Sindhis here that they may drive us out. I do not say that expert and experienced non-Sindhis should not be allowed to serve in Sind, but that in subordinate services, efficient Sindhis thousands of whom, roaming about in hunt after services should be recruited in preference to non-Sindhis. But generally non-Sindhi officers recruit nonSindhis in preference to Sindhis.

Is this an act of justice? I would rather call it partiality and by poeracy (hypocrisy?). I would wel-come non-Sindhis in trade, Commerce or in any other business and allow them to participate with us, but will never allow them the same in the recruitment of services, as long as we do not come up to their level.

It is said that English people earn money from India but spend it in England, which fact can not be tolerated-.

Let English people residing here in India, enjoy the rights as we Indians but must not spend the money earned in India in other countries.

How disguising it is when they do in the otherway.

Why should not the same rule be applied in this case.

To allow the same rights to all Indians is like the Free Trade System.

But it has been seen and experimented that this Free Trade System is useful only forequally advanced countries and those that are of the same financial status.

But if the protection policy is not put into force in the case of an advanced country and a back-ward Country, the former will devourer away the altter. Nextly take the example of Karachi city which is the head quarter of the province. Here we find that our Sindhi nationality is day by day bidding adieu. People are ashamed of speaking sindhi language. Non-Sindhis actualy attack severely upon our Sindhi manners and patroitie love.

In whole India there would be a rare example of a province having one language, and same style letter writing. This can only be formed in Sind.

We have been many a time criticised by non-Sindhis that sindhi language and sindhi style is bad and that other people have taught us. Every thing. Perhaps they are unaware of the mysteries of Shah-Latif, Sami Sachal that they criticise us.

What? Are we infants and unmatured that others desire to hold the reins of our house?

With these words I request you to pass this resolution, and get bread for thousands of unemployed men of this province.

Persons who oppose this this resolution, usually place this lame arguments, “What about Sindhis serving in provinces other than Sind.

To them I say “Sindh is in other provinces as little in quantity as salt in flour”.
But yet we are prepared to exchange theirs with ours.

Annexe 2 – Lettre de G. M. Sayed à Najmuddin, octobre 1946

Hyder Manzil, Muslim Colony,
Karachi, 14(?) October 1946.

My dear Najmuddin,

Wa-alecum-us-salam.

Believe me your letter of September 20, has greatly touched me. I have been getting such communications from so many other sincere Muslims also. But you know that opinions on vital problems cannot be made and unmade under the duress of oaths or abuses or threats of assassination [sic] which are being commonly employed by the League zealots to suppress honest differences of ideas.

What is really necessary is sound logic and reasoning. And even reasoning should be sweet and dignified after the model handed down to us by our Holy Prophet (Peace be on him). I am afraid, from this stand-point, the activities of our League friends are more worthy of the German Nazis than of the followers of Islam. Even in religious matters, under Islam, there is no room for coercion, much less in matters purely political or of parliamentary character. These however are general observations, and, except in respect of the administration of oaths, they do not apply to your letter.

I think you know that in the building up of modern Muslim League I did make my humble contribution. But my loyalty was rather to the ideals and not to any combination of individuals however illustrious or eminent. Those ideals are being deviated from, one after another, by the present League leadership. The conception of Hukumat-Illahia was repudiated in the Legislators' convention held at Delhi in April last. By its resolution of June 6, the League accepted the Cabinet Mission Plan wherein Pakistan has been rejected, two nation theory has been turned down, a joint centre with 3/4th Hindu majority is set up and one constituent [sic] Assembly with 3/4th Hindu majority is created. The only thing they have given is grouping which means no more than mere joint Administration of a few unimportant departments like Agriculture or P. W. D. Besides, Grouping threatens the very existence of Sind and we are determined never to place ourselves under domination of any body, be he the Punjabi Pakistani or the Akhandi Hindu. As was disclosed by Mr. Jinnah in the course of his correspondence and his speech before the Council, he had tolerated destruction of all these muslim Ideals only because he had been verbally promised 5 seats out of 14 in the Interim Government, by the Viceroy. Now, any body who has eyes to see will observe that this position constituted complete negation of the original League ideology. The subsequent Bombay performance was nearly a face-saving device and was not likely to impress the world, once the League had departed from its original creed by its resolution of June 6. This type of political acrobating could not possible rectify the intial [sic] blunder. And then how have the titled gentry in the League, to oblige whom sincere workers like ourselves were thrown out, have followed the League's Bombay decision? Hardly 5 percent have renounced their titles. About the direct action, there are as many

interpretations as there are mouths to speak. Everything ranging from opening of a battle field against the Non-League Moslems to soliciting of Russian help for consolidation of Islam in India, is covered by the all-pervasive [sic] direct action. The Bengal affair has been a costly deal for Muslims themselves. This betrays nothing but hopeless mental confusion. That any good can come out of such a leadership seems to me to be improbable. It is unfortunate, but that is the logic of the events. Mere downpour of sentiments cannot cloud or wash off stark realities of the situation. What can I possibly do by rejoining the League except to sit over the wreckage of its earst-while ideals and resort to lamentations.

However I am not interfering with League in its All India pursuits. I cannot but do that since the Mussalmans overwhelmed by emotion have shut their eyes to reason and facts. I am now concentrating only on my own Province which has been already grievously hurt by a corrupt irresponsible and unfeeling Ministry – the League High Command's only gift to this Province. If the League wants some purity of character or good Government in a Province, where the population of sufferers is overwhelmingly Muslim, it must not oppose us. I have been unable to conceive how the blatantly corrupt Provincial Ministries can help in the achievement of Pakistan or how my efforts to replace on such Ministry can militate against the latter. You have referred to the Bombay riots. My heart goes out to you. It makes our blood boil. But the remedy for Bombay Muslims hardly lies in keeping up the present corrupt order of things in Sind.

I personally think that we should allow the League full freedom to pursue its policies to their logical conclusion, in the All India field. Whatever the result the responsibility should be its own. Only in internal provincial affairs it should concede to the local masses themselves the right to determine what kind of administration, and what type of administrators, they would like to have.

I think I have amply explained my position to you. This I have done at a great length in view of the fact that your letter is inspired by absolute sincerity of purpose and I could not dismiss it summarily.

Yours sincerely,

G. M. Sayed

Annexe 3 – Extrait du discours de G. M. Sayed lors du Congrès des peuples pour la paix, Vienne, 12-19 décembre 1952

Mr. Chairman and fellow delegates, I have great pleasure in speaking to you as a delegate from Pakistan. It is a country which is a little more than five years old and I would like to let you know something about it.

Pakistan before the 14th of August 1947 constituted a part of the Indian Sub-Continent and it is possible many of you here might not be acquainted with the reason of the birth and the history of its growth. And due to this possibility I feel it imperative to present some facts and figures about our new country. The Indian Sub-Continent was populated numerically by two very strong religious communities and they were the Hindu and the Muslim. Before the establishment of British rule in India it was the Muslims who ruled over most of its territory. The British under the imperialistic policies began to suppress the Muslims and resurrect the Hindus and Hindu community thus began to grow powerful and formidable educationally, economically and politically. Naturally with the acquisition of power they aspired to control the reins of national affairs. The British very conveniently changed their policy and began patronizing the Muslims and remember that numerically the Muslims constituted only one-fourth the strength of the Hindus. This policy of the British necessarily engendered religious prejudices and political difference between two parts, in one part Pakistan, power was transferred to biggest party of the Muslims i.e. the Muslim League and in the other part India, the power was transferred to the Indian National Congress.

At the time of this decision of August 1947, hopes were entertained that with the division of the Sub-Continent all communal differences will disappear and the people of the both countries will peacefully advance to the path of progress and honoured national existence. But alas, this very partition ignited a conflagration of communal disturbances and set a chain of tragedies for two countries. Ladies and Gentleman you will gauge the magnitude of those tragedies from this that about a million people were slaughtered in cold blood during the most stupid migration of history. About 15 million people had to leave their native land and migrate to different places. About a quarter million women were forcibly kidnapped. Properties worth a hundred of million were either destroyed, plundered or were abandoned. It was hoped by many that after such a tremendous catastrophe the people will have learnt a lesson and will work for peace and mutual progress. It is a painful acknowledgement for me to say that instead of making any progress in national life we the people of both the countries are still engaged in internecine squabbles. The peace for which many of us had thrust has not yet come. Many problems, which are incidentally the source of all differences and resentments, have not yet been amicably settled. Problems like resettlement and rehabilitation of refugees, water dispute, disposal of evacuee property and settlement, peaceful and normal establishment of communication and of commerce and trade are still awaiting solution. And above all is the ticklish and knotty problem of Kashmir, which threaten to plunge the two sister nations in mutual destructive war. The existence of these problems has created a certain kind of animosity among two governments and they are wildly and frantically squandering away national resources on unproductive

expenditure of defence. These conflicts have, it is disconcerting to confess that it exposed two nations to the machinations of the imperialistic powers who are selfish and are getting advantage from the troubles of others. Well after saying this much, Mr. Chairman, I would like to explain a few facts about my country to the audience.

Pakistan is a country, which is divided into two parts. There is a difference of nearly 1500 miles separating the two parts and this entire distance is nothing but the Republic of India. The Eastern Pakistan consists of a part of the pre-partition province of Bengal and a district of Assam. It has an area of 53920 square miles and has a population of 41,930,000 souls. The part of pre-partition Punjab, the province of Sindh, the North West Frontier province, Balochistan and some old Indian state constitute what is now called Western Pakistan. This part of our country has an area of 310298 square mile and a population of 33,710,000 souls. The 52 percent of the population depends on the agriculture and they live in muddy and thatched huts. The 88 percent of the population is illiterate. There are 3461870 students in primary schools, 1014348 in secondary school and 41027 students are studying in colleges and universities of Pakistan. We have one doctor for fifty thousand people and one nurse for the population of eighty thousand people. For our total area of 364218 square miles we have only ten thousand miles of roads and four thousand miles of railway. The per capita income of our people is four rupees per month only. In our country about 10 million people are living without any permanent shelter.

Mr. Chairman, at the time of partition the British transferred power to the biggest political party of the Muslims i.e. the Muslim League and till today same party is in power. More than five years have passed since and our country has had neither a constitution nor any elections for our national legislature. The persons in power believe that the Muslims of the world are a nation on the basis of their beliefs and that God has entrusted the Muslims the mission of the leading the world. In this world there are not only the two ideologies of Capitalism and Communism, but there is also a third ideology of international importance and significance, that is the Islamic Ideology. With a view to this the "Objective Resolution" was passed by the Constituent Assembly of Pakistan and it reads thus: In the name of Allah, The Beneficent and The Merciful;

WHEREAS sovereignty over the entire universe belongs to God Almighty alone and the authority which He has delegated to the State of Pakistan through its people for being exercised within the limits prescribed by Him is a sacred trust;

The Constituent Assembly representing the people of Pakistan resolves to frame a constitution for the sovereign, Independent State of Pakistan;

WHEREIN the State shall exercise its powers and authority through the chosen representative of the people;

WHEREIN the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice as enunciated by Islam shall be fully observed;

WHEREIN the Muslims shall be enable to order their lives in the individual and collective spheres in accordance with the teachings and requirements of the Islam as set in the Holy Quran and the Sunnah;

WHEREIN adequate provision shall be made for the minorities freely and such other territories as may hereafter be included in or accede to Pakistan shall form a Federation wherein the units will be autonomous with such boundaries and limitations on their powers and authority as may be prescribed; social, economic and political justice and freedom of thought expression, belief, faith, worship and association, subject to law and public morality;

WHEREIN adequate provision shall be made to safeguard the legitimate interests of minorities and backward and depressed classes;

WHEREIN the independence of the judiciary shall be fully secured;

WHEREIN the integrity of the territories of the Federation, its independence of all its rights including its sovereign rights on land, sea and air shall be safeguarded;

So that the people of Pakistan may prosper and attain their rightful and honoured place among the nations of the world and make their full contribution towards international peace and progress and happiness of humanity.

At present the leadership in Pakistan consists of those who believe in secular democracy as Britain typifies it. But the ideology of Pakistan and the principles of Muslims being a separate nation along with all words and spirit of "Objective Resolution" has necessarily created groups of people inside and outside of Muslim League, who are forcing the present regime in power to adopt policies aiming at creation of a theocratic state which would always be at war with India.

It must not be denied that till now these reactionary and ultra-conservative elements have not succeeded in their efforts and the persons in authority have not succumbed to their demands. Also, there is no doubt about this that due to poverty and ignorance of the masses, due to increase in unemployment, due to the increase in doubts and differences between two countries, the people are not happy about the state of things. There are many very disaffected at the series of unwise decisions, which the Government has been taking. There is every possibility that this situation will be successfully exploited by the reactionaries and by quasi-religious groups and they may come in power. This will certainly mean retrogression and not progress. Many of people who are mustering strength in the name of religion believe that we should do away with Anglo-Roman judicial system and replace it with obsolete mediaeval jurisprudence. According to which the thief will have his hands amputated. The fornicator will be stoned to death and people with different views on religion will be put to the sword. The reigns of the Government will be in the hands of the so-called religious leaders and clerics (Mullahs) and they will run it on the theological interpretations of the religious books. Democracy, freedom of opinion will have no place in this theocratic setup. They have already declared it legal according to their interpretations of religious landlordism and unequal distribution of wealth and class distinction. They want to see all present courts of law abolished and justice meted out by ecclesiastical courts. Banks will be abolished. In order to secure the leadership of the world and domination of Islam they will propagate the "Jihad" and the Muslims will be converted into a jingoistic and chauvinistic society. All these international moves and policies which are inspiring and backing Pan-Islamism and unification of Middle East are actually advancing the hopes and

aspirations of these religious groups who are, trying to play havoc with our national life. We all know that there are many international forces which are merely trying to employ Muslims and Muslim countries as tool in the coming war which they think to be inevitable and perhaps even necessary for the advancement of their imperialistic aims.

I am pained to say that our country too is being delivered by the glittering promises of Muslim world's leadership and being made a tool by some foreign powers that enjoy a great advantage of political and economic domination in the Muslim countries. As, I have said that leaders of our Government have not yet yielded to the demands of these religious groups, but we are afraid that with the demands for Pan-Islamism, the unification of the Middle Eastern countries and by the passing of Objective Resolution, the reactionary propaganda may have its effects. These so-called religious groups may be successful in intimidating and cowing down the regime in power with these demands and make them fall prey to their doctrines.

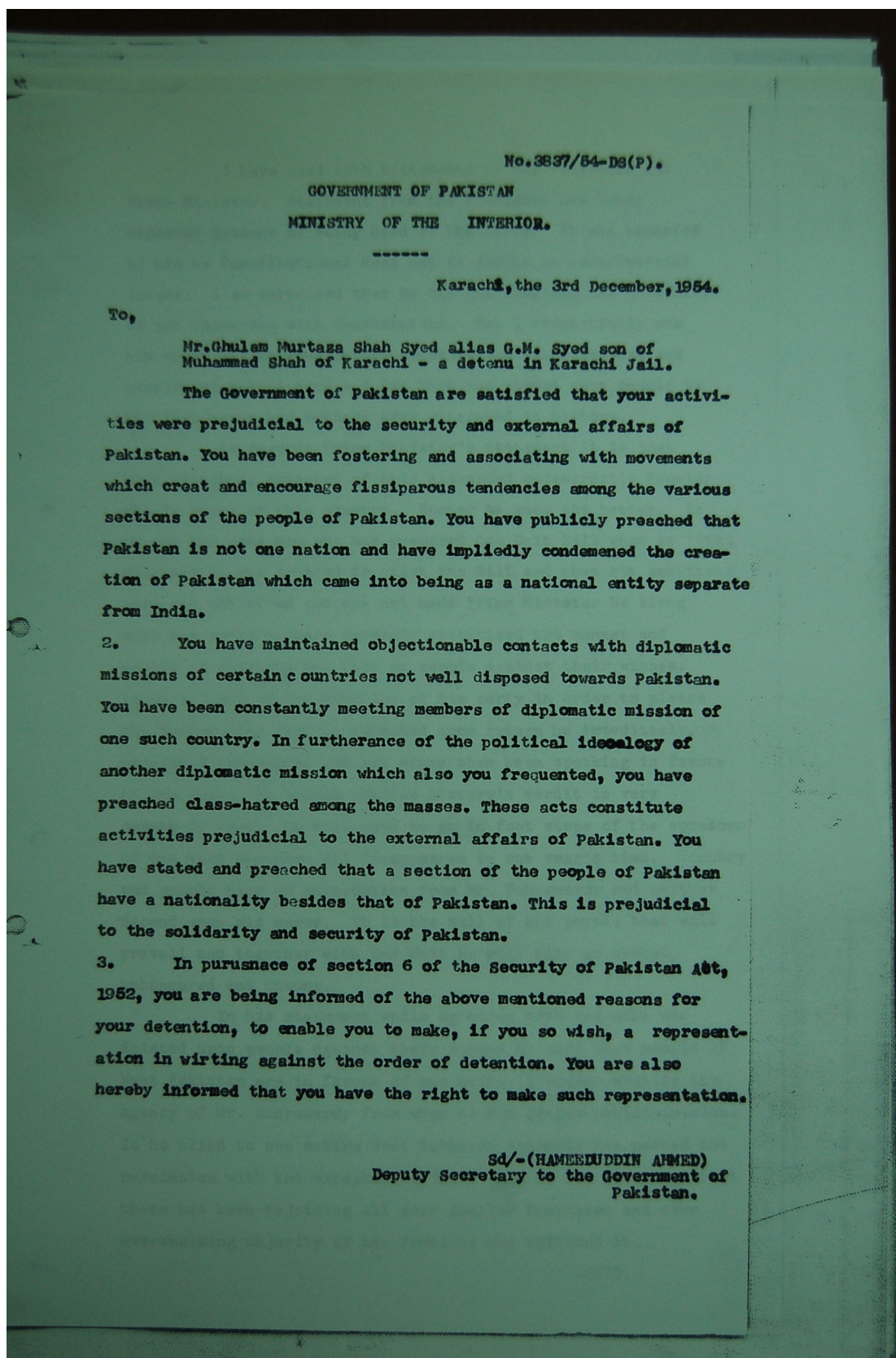
Mr. Chairman, this conference is endeavouring to advance the cause of the people. I would like to emphasize to the delegates of this conference in general and from the UK and America in particular that the efforts of the American and British Governments who want to unite the Muslims on the basis of their so-called religious beliefs are fraught with dangerous possibilities. Let them know that it is due to patronage of these powers that religious bigotry, fanaticism and fascist tendencies are being advanced and strengthened and it is due to this patronage the Middle East countries are getting away from democracy and civil society. It is painful for me also that many of our Muslim countries are being made to sell bases for the armies of imperialistic power. What consequences will result from these commitments made by our national governments are nor difficult to foresee. Our countries will lie helpless with the armies of foreign power on their soil and their national sovereignty will vanish. It is most mortifying for many of us to find the governments of our countries selling away our national honour and prestige.

Well ladies and gentlemen! the result of all these trends has been that present regime in power do not even allow opposition within the limits of constitution in our country. People, who oppose the present regime, are put behind the bars for voicing sentiments and views, which are likely to disturb the so-called religious groups. There are pertinent examples of famous Khan Abdul Ghaffar Khan from N.W.F.P. and Abdul Samad Khan Achakzai from Balochistan. Both have been rotting behind jail bars for five years without any trial. Let me remind you Mr. Chairman and fellow Delegates that these are the people who fought against British Imperialism for years and were foremost in the ranks in our fight for freedom and what hardships they had to undergo at alien rulers' hands. Our country is passing through most critical stage in its life and we need the sympathy and help of the peace-loving people of the world. I would Request All the Delegates to this conference to help us in standing against the dark force, gathering in the name of religion.

Ladies and Gentlemen, victories of peace are no less than victories of war. This peace conference is a great landmark in the history of the peoples of the world. I pledge the co-operation of the peace-loving people of our country.

Long live peace!

Annexe 4 – Detention Order No. 3837/54-DS(P) émis par le ministère de l'Intérieur en date du 3 décembre 1954



Annexe 5 – Discours de G. M. Sayed sur l'union du Pakistan, 11 novembre 1967

A PLEA FOR SANITY IN NATIONAL POLICY

[English translation of the address in Sindhi by Mr. G.M. Sayed at the eighth Conference of Bazm-e-Soofia-e-Sind held on 11-6-1967 at village Abhan Shah, District Khairpur, Sind]

Dear Brothers,

This is the eighth conference of “Bazm-e-Soofia-e-Sind”. By now, those of our friends who have been associated with this movement must have learnt and understood the aims and objects with which this Bazm has been established. When a person falls ill and no medicine or drug avails and he gets beyond the ken of doctors and physicians, he is to be put under “the sustaining care of Him who is the Friend of all”. This is the advice of our divine poet Shah Abdul Latif Bhittai. To him 'the Friend' is also the spiritual guide, who cherishes and sustains the failing spirit of man. In the case of peoples too, the same advice is relevant and exactly applies.

When peoples, by accidents of time, go under, having suffered defeat politically, and are overwhelmed by moral stupor and psychological torpidity, they do run into the necessity then of standing aside from the vortex of on-going politics and of living and acting instead in cultural and spiritual spheres of their national existence. The Sindhi People, in the present times, happen to have fallen into deep distress as a people. Their political entity is non-existent, their language in its progress stands heavily checked by impediments, and their unity and being as a people lie deeply shaken. Political means usually at hand to reverse the downward trail have been tried but to no avail. Under these circumstances, the only path left open for us to take is the one shown to us by our past guides and spiritual masters. And that path is, that we must look within rather than accuse others for our difficulties, and having found our own defects and weaknesses must struggle to remove them and correct them.

“You went to sleep betimes, having wrapped
yourself up like the dead,

“You didn't keep awake and you didn't keep
watch,

“That is how the caravan left you where you
are – sleeping”.

(– Shah)

Heeding the advice of our great poet, when I diagnosed our national malady, I noticed the following of its symptoms:

1. Individual selfishness.
2. Lack of national consciousness.

3. Mutual hatred and disunity, and
4. Timidity and lack of courage.

At the previous sessions of this Bazm, I have been discussing, according to my own lights, the causes of these symptoms of our national malady, and also suggesting remedies for them. At the initial two sessions, I stated the aims and objects of the Bazm. Following that, at the sessions at Mirpur Bathoro, Bhitshah and Duthro, I discussed the causes of hatred and disunity among our ranks and suggested ways and means for their removal from our midst. At Sann, if you remember, I spoke about the particular message Sind had to give to the world, which is in travail today. At the next session of the Bazm held at Nabisar Road (Tharparkar), I gave my reasons for the current timidity and lack of courage among our people and suggested some of the remedies for it. Today at this Conference of the Bazm, I would like to speak on the problem of 'lack of national consciousness' in the country.

In this connection, first we will have to decide as to what concept of nation-hood we believed in, so that on that basis, sense of addinity, cohesion and unity could aroused and promoted among the people – and this is necessary because amongst us there are more than one concept of nation-hood which are current today.

[...] We have to look at this problem only from the point of view of the objects of Bazm-e-Soofia-e-Sind – namely, correct education of the people of Sind, their moral regeneration and psychological up-lift. [...]

We have at present the following three concepts of nation-hood current among us:

1. The concept of Muslims being a separate nation.
2. The concept of Pakistanis being a united nation.
3. The concept of regional nationalities, each based on its own homeland, language and affinity of cultural, political and economic interest.

I would discuss here each of these three concepts in their different aspects.

1. The concept of Muslims being a separate nation.

This concept of nation-hood finds its basis on similarity of religious belief. According to it all persons subscribing to the religion of Islam constitute one nation. Further, they are chosen and ideal people who have to give a lead to mankind as a whole. A claim of similar nature has always been put forth by followers of almost every religion. Nations thus conceived, strictly speaking, have no concern with affinity or affinities of territorial, linguistic, cultural, political, or economic interest. They are communities, or rather parties of international or supranational character, such as the Communist Party in the modern context, are today. Difference between the Communist Party and religious communities lies only in the fact that the former relies on rational and the latter on supra-rational basis for their beliefs – the claim of both of the two being the same, namely that salvation of mankind is possible solely through them. Accordingly, these communities do not, and cannot, remain confined to any limited area or area of earth.

[...]

The founder of Pakistan was Quaid-e-Azam Mohammad Ali Jinnah. Although he was basically a believer in the modern concept of nation-hood, he for the purpose of ensuring freedom for Muslim class interests from the domination of Hindu class interests, considered it expedient and necessary, as a response to conditions and as a pressing demand of the time, to struggle for securing an independent state for Muslims in the sub-continent. It, however, seems that he had no belief in the all-time validity and usefulness of that concept. He had utilized the concept of separate Muslim nation-hood only from the point of view of practical politics and as a means for attaining an immediate and set objective. Consequently, after the establishment of Pakistan, he, through his inaugural address at the first Constituent Assembly of Pakistan on 11th August 1947, boldly discarding that concept of nation-hood, gave a call for a United Nation of Pakistanis, including all citizens, irrespective of cast, colour or creed (religion included), on the basis of the modern concept of a nation. [...]

- b) A number of persons in the ruling circles of Muslims were there who had come to believe that, because of regional difference of peoples of different Provinces, if the principle of organizing the Muslims on the ground of religion was given up, it would lead to the loosening of national cohesion, would result in general disorderliness and would bring about weakening of the Center – all to the great detriment of the country as a whole.

[...]

After a long experience and a good deal of deliberation, I have reached the conclusion that belief in this theory has weakened and not established or strengthened the national fabric. [...]

2. *The concept of Pakistanis being a united nation.*

This concept is in accord with the principles accepted the world over of the modern concept of a nation. Its basis lies on territory, language, culture, traditions and political and economic interests of a people. This is the very concept for the adoption of which the Quaid-e-Azam so earnestly pleaded in his inaugural speech on the establishment of Pakistan; and in the acceptance and adoption of this concept of nation-hood the old and established (Provincial) nationalities of the country have no objection. There is no possibility of religion earning vicariously a bad name or being in any way compromised under this concept. [...]

For consolidation of the concept of Pakistani nation-hood, it is essential that there should be a mutual understanding and agreement among local nationalities of various Provinces on the following matters:

- (a) Each one of the old linguistic Provinces of the country has a right to provincial autonomy.
- (b) Recognition of all provincial languages as medium of instruction from Primary to Higher education and as official languages locally.

(c) Preference to local people in the matter of appropriation of Provincial lands, services, trade, industry and the in other economic fields of life.

(d) Preservation and promotion of local cultures and traditions and ways of life of the people.

[...]

At present, atheism is greatly spreading among the youth of the country. This is a reaction to the political exploitation in the name of religion by certain classes and sections of peoples in the country. I have asked several young men as to the cause of atheistic tendencies growing among them, and often the reply that I have got is that the suppression of the rights of the Sindhi people that has been carried on in the name of Islam and Muslim nation has induced feelings of revolt amongst the sensitive youth against both. This is the reaction against undue and unseemly use of the name of religion for political ends.

3. *The concept of regional nationalities on the basis of linguistic homelands.*

This concept too is in accord with the modern concept of nation-hood basid on territory, langage, culture, traditions, history and political and economic interests. According to this concept, the Baluch, the Bengali, the Pathan and the Sindhi peoples are the component nationalities who have resolved, on the basis of certain well-defined and agreed conditions and safe-guards, to become one united nation. This unity can assume the constitutional shape just as that of the Soviet Union for instance.

I know that an extremist trend of nationalism is growing among the Sindhi people, for the following reasons :

1. Formation of One Unit by force.
2. Lack of full protection of the rights of the Sindhi people in the matter of their langage, services, lands, trade, etc.
3. Suppression of their voice with harsh measures, when they ask for recognition of their rights and for the safeguard of their legitimate interests, dubbing them callously as 'Provincialists' and disruptionists, in the name of Islam and Muslim nation.

It is indeed a good thing that Sindhis are becoming conscious in terms of the modern nationalist concept. But we must realize that smaller countries in the world are getting together and forming unions for the sake of mutual advantage and collective interest. [...] We have not to set the house on fire in order to kill the rats in it, as the saying goes in Sindhi, because of disillusionment or frustration with the sins of selfish and shortsighted class of politicians. Alongside our effort to secure the right of the people of Sind, we have not to neglect the collective good of the Pakistani nation as a whole.

Besides, we have also to realize that by merely repeating the name of Sindhi nationality we are to gain nothing. [...]

Under these circumstances, and without ensuring a more correct atmosphere for it, the assumption and claim on our part of the name and title of Sindhi nationality may to an extent be the same as calling a mob an organization.

Our youth, before they propose arousing national consciousness among the people of Sind, should have their mind fully clear as to which concept of nation they desire their people to be conscious of, and what after all do they propose doing about the impediments that defer and delay the attainment of the desired national homogeneity. They ought to work for creating affinity of thought and sense of oneness on the basis of common interest among the entire people including our well-meaning Muhajir brethren living in Sind – through mutual exchange of ideas at all levels, with the sole object of securing change of heart. The problem of language in this regard would, however, pose a difficulty for some time – until tendency to dominance that is found in certain circles has abated. In this connection we have to convince our friends that accepting Sindhi language as the official language for the Province for purposes of local affairs is definitely in their interest too. As the Sindhi speaking people should have no objection to learn Urdu for inter-provincial needs, in exactly the same way our esteemed new Sindhis should also not hesitate to learn Sindhi for local requirements. Failing this, confronting reactions are likely to arise. As a result of reaction, people go to extremes, and sometimes even defy and deny the highest.

With these thoughts in my mind on the problem, which is so important and urgent for us, I would like to suggest for your consideration and practice the following:

- i. We must accept the concept of our nation as given to us by the Quaid-e-Azam in his inaugural speech on 11th August, 1947 and must work for creating national consciousness among our people accordingly.
- ii. We must understand and realize that the concept of Sindhi people's nationality is a step towards reaching the full fledged Pakistani nation-hood.
- iii. We cannot have faith in the concept of Pakistani nation-hood and that of separate nation-hood of Muslims at one and the same time – for, the two concepts are contradictory to one another.

[...]

Our conscious, educated, national workers should adopt the following ways and means for arousing national consciousness among the people of Sind:

[...]

4. Before demanding recognition or respect for the rights of the people of Sind, we should inculcate among them spirit of self-reliance and unity and will to sacrifice, and develop among them sense of individual and collective competence and national weal – because without due awakening and solidarity of ranks any demand for rights provokes power conscious and power-backed vested interests and renders failure in the resulting clash rather inevitable. [...]

It should always be borne in mind that nations are not made and peoples are not saved in a day. For it, a great patience, ceaseless work, exemplary sacrifices, correct education, great courage, bold imagination and unfailing initiative are necessary.

“Treading the path of the beloved, those who
waver, and hesitate, lose breath and fail;

“Soft as silk are the cutting stones for the feet
of one, who for the beloved has taken to
traversing the road;

“Oh Sasui! Let thou (on the way) be cut into
pieces, so that the dogs of the land
of the beloved may feast on them.”

– *Shah Abdul Latif Bhitai.*

Annexe 6 – Fêtes nationales du Sindhudesh

17 janvier	Martyre de Shah Inayat Anniversaire de G. M. Sayed
21 janvier	Martyre de Hemu Kalani
4 mars	Jour historique des étudiants Sindhis nationalistes (4 mars 1967)
20 mars	Martyre de Sibhगतullah Shah Rashdi II (leader de la rébellion des Hurs dans les années 1940)
23 mars	Martyre de Hosh Muhammad Shidi
25 avril	Anniversaire de la mort de G. M. Sayed
28 avril	Jour de manifestation des étudiants nationalistes contre la constitution pakistanaise
6 mai	Martyre de Makhdum Bilawal
14 mai	Martyre d'Allah Bakhsh Soomro
21 mai	Anniversaire de la mort de Hyder Bakhsh Jatoi
24 mai	Anniversaire de la mort de Shaikh Abdul Majid Sindhi
20 juin	Martyre de son excellence le roi Raja Dahar
1 juillet	Jour de révocation du One Unit
22 août	Martyre de Ruplo Kolhi
12 septembre	Martyre de Dullah Darya Khan
17 octobre	Jour des martyrs de Thori Phatak
14 Safar	Urs de Shah Abdul Latif

Source : <http://www.lchr.org/a/31/23/dayse.html>

Annexe 7 – Tract à la mémoire de Hosh Muhammad Shidi et appelant à manifester le 23 mars 2012, Sorath Saqafati Sangat, Karachi

23 مارچ جرنيل هوشو شيدى جي شهادت ۽ اڄ جو آزادي مارچ



اڄ کان 169 سال اڳ 1843ع ۾ جڏهن انگريزن ست سمنڊ پار ڪري سنڌ کي غلام بنائڻ لاءِ حملو ڪيو هو ته سنڌ جي شيدى نسل سان واسطو رکندڙ هڪ جوڌي جرنيل هوش محمد شيدى عرف هوشو شيدى سنڌ جي آزادي برقرار رکڻ لاءِ انگريز سامراج سان مهاڏو اٽڪائيندي اهو نعرو بلند ڪيو هو ته ”مرسون مرسون سنڌ نه ڏيسون“ ان امر نعتي جي خالق هوشو شيدى جي شهادت جو ڏينهن 23 مارچ آهي

ان ئي هوشو شيدى واري تسلسل کي برقرار رکندي جيئي سنڌ قومي محاذ پاران 23 مارچ هوشو جي شهادت واري ڏينهن تي سنڌ جي راجڌاني ڪراچي ۾ سنڌ جي آزادي لاءِ لکين سنڌين مارچ ڪري وري اهو نعرو بلند ڪيو آهي ته ”مرسون مرسون سنڌ نه ڏيسون“ سنڌين مورچي جي ماڳ ۾ گڏ ٿي سنڌ ڏانهن ميريون اڪيون ڪڍندڙن توڙي دنيا کي اهو پيغام ڏنو آهي ته، نه اسان 1843ع ۾ انگريزن جي غلامي قبول ڪئي ۽ نه 2012ع واري پنجاب سامراج جي غلامي قبول آهي.

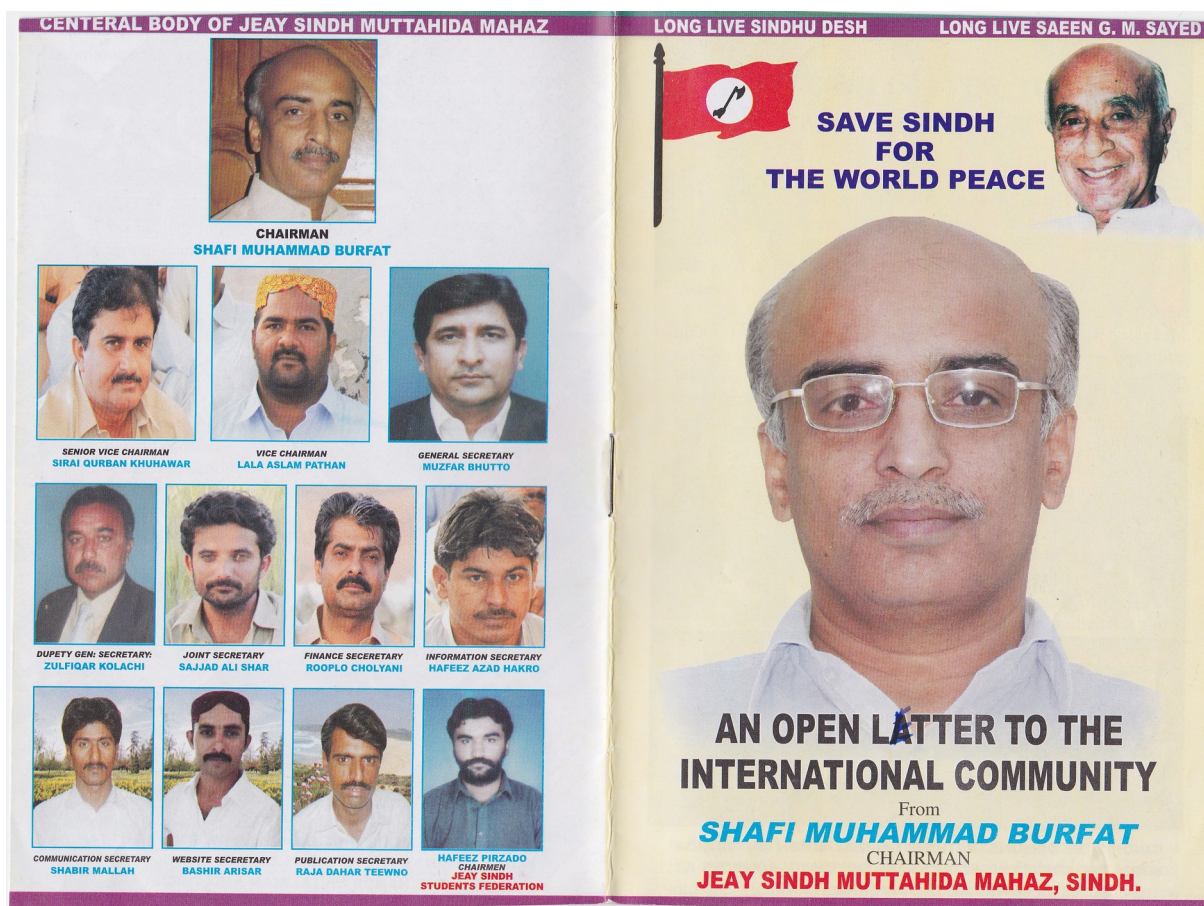
آزادي مارچ جي ڪاميابي تي واڌاين سان گڏ جسقم قيادت کي اهو عرض آهي ته پيپلز پارٽي وارن مان هاڻي سنڌ جا ماڻهو بيزار ٿيا آهن هينئر هو سائين جي ايم سيد جي پيروڪارن ڏي واهائي رهيا آهن سنڌ واسي صرف هن وقت اها گهر ڪري رهيا آهن ته خدا را!! هڪ ٿيو ٻولي پارٽيون به اوهان جون الڳ الڳ هجن پر آزادي جي نقطي تي فلسطينين وانگر ڪو گڏيل پليٽ فارم ٺاهيو ان لاءِ اميد آهي ته جسقم قيادت ان سلسلي ۾ پهل ڪندي، ڇو ته سائين جي ايم سيد جو فرمان آهي ته،

”اوهان سڀ سنڌي گڏجي آزادي گهرو ته يقينن آزادي اوهان جو مقدر بڻبي.“

سورث ثقافتي سنگت ڪراچي نون

پاران : چيف آرگنائيزر: معظم ايڙو. آرگنائيزرس: نصيم سوھو، نديم چانڊيو، سينئر ميمبرس: هوشو شاهائي، زوھيب قريشي، شاهد لانگهه ڪنوينر: جميل گاد، ڊپٽي ڪنوينرس: ايم بي ڪاڪا ۽ نور ايم شيخ

Annexe 8 – Lettre ouverte de Shafi Muhammad Burfat à la communauté internationale, 10 octobre 2010



SAVE SINDH FOR THE WORLD PEACE

AN OPEN LETTER TO THE INTERNATIONAL COMMUNITY

Respected international community,

I have been writing to you when ever I have felt the ultimate necessity to express my good will to the world peace and to communicate with you for your positive response regarding our concerns at the multiplying terrorist activities of the ISI and its Islamist networks wreaking havoc against humanity in Sindh.

The theocratic and downright fascist state of Pakistan, based upon the maniac ideological foundation of the stagnant mullacratic two-nation theory, had begun to work in accomplice with ISI against the united states of America and NATO at the very time when the later had been busy making their mind to war against the Taliban regime of mullah Omar and its lasting ally, the al-Qaeda. The western spirit had been at great unease as the draconian mullah had refused to' comply with United States of America to hand over the spiritual and ideological mastermind of the heinous events of 9/11, Osama bin laden to Washington.

As a matter of fact, the Taliban were planned, designed, nurtured, matured, trained, and brought into existence and sponsored as a regime of terror and global fascism by ISI.

ISI is that ghost institution of Pakistani state of terror and fascism which is downright drenched with the mullahcracy and fascist two nation theory and there is no denying the fact that ISI, the mother of terror, has borne from its demoniac womb the Godzilla of al-Qaeda which has been wreaking havoc everywhere in the world and poses an immanent nuclear threat to the entire world. Today, the western world is in the vice grip of a constant fear and horror and has been breathing under the heinous possibilities of a devastating nuclear attack.

Based upon the notorious, unnatural and utopian ideology of Muslims-as-a-separation, the ISI has been that unnatural, malignant and covert channel of the fascist state through which it has put fetters on the nations (Sindh and Baluchistan) falling into the vicious circle of its barbarically artificial boundaries.

[2] History bears us witness that this fascist state crossed all the limits of crime and torture in Bengal and carried on in Bengal a brutal mass bloodshed and mass rape.

In the recent history, it has subjected Sindh and Baluchistan to heart rending genocide, economic exploitation, and social injustice which has resulted in the shooting rise in poverty and has disturbed the normal social psychology .

However, as far as the situation in the region is concerned, it has been trying to frustrate the neighboring countries such as, India and Afghanistan, and, as far as peace and normalization in the neighboring countries is concerned, it has been inflicting upon them continuous complexities of pangs.

It has been terrorizing the democratic states of the world through its fascist instrument of suicide attacks and has been training and sponsoring all sorts of fundamentalist organizations which have been wreaking havoc everywhere under different names but with the same evil agenda of global terror. It has been such an internationally immoral state which has been selling nuclear technology to the rogue states like hot cakes. It has been a state quite irresponsible to the international community since its very birth. It has been a state which has proven itself a matchless evil and malice to its neighboring countries. It has been a state which has dumped the world into an abysmal and unending nuclear race and strife which has brought the world at the verge of a possible world war iii [III]. It has been a state which has never been normal to its neighboring countries. Rather, it has been adding fuel to the fire everywhere in the world. It has been a state which has felt no shame on draconian economic exploitation, Yazidian use of blind force, torture, terror, and injustice to Sindh and Baluchistan falling into the vicious circle of its notorious boundaries. It has thrown Sindh and Baluchistan in the jaws of grinding poverty and helplessness.

The sole reason behind all such whitish of the white crimes against humanity has been its long cherished dream of establishing a pan Islamic imperialism in the world in accomplice with the Arab monarchies and so-called socialist states in the world.

One wonders how such a dualist and terrorist state can be a [3] natural ally of the world in its war against terrorism! It can never, indeed. That is why, on the one hand, the fascist ISI and the bloody army of Punjab have been blackmailing the western world through the instrument of terror alarm, only meant at extorting huge chunks of monetary aid and assistance from the bleeding world, on the other hand, the state pursues its most cherished agenda of training and instigating the extremist Taliban and other extremist organizations to wreak havoc against united states of America, NATO, the democratic states of Europe, India, and Afghanistan.

That is why, the ISI in accomplice with its retired officers, and Pakistani army, sponsored terrorist attacks in Mumbai, where the Islamist extremists had begun a horrible blood bath. The vampire state machinery has designed such a bloody force of evil which has been blood thirsty and just can not live without bloodshed. They have been taught that in the paradise they would be granted in reward the bounty of hoors (70 young beautiful girls), the gilmaan (young boys), grapes, cold drinks, honey, milk and many other things of lust and luxury in return of such heinous crimes against humanity!

ISI, the trainer and sustainer of such forces of evil, has been exercising war crimes in the rest of the world through such demoniac extremists. The theocratic state today has emerged as the most criminal state of the world ensnaring the entire world into a complex web of bloodletting and horrible terror. And all that has been its most cherished agenda to emerge as a horrible polar in the world at the cost of chaos and mayhem in the world. The grimace of the world does not appeal it. However, the wounds of the world are now growing into multiple gangrenes yet it does not stop its maniac pursuit of pan Islamism and seems to leave no extreme uncrossed for its draconian interests.

It is strange that the worst enemies of yesterday have entered into a staunch alliance to stand against the western world. The mullah, the socialist, and the communist speak the same language against the western world- the west, especially united states of America, that strive for a healthier democratic order in the world, comprising freedom of the chained nations, restoration and preservation of human rights, mutual understanding among [4] human beings, and fraternity in this uneasy world-an idea which happens to be the last hope to the humiliated, oppressed, and the chained third world nations.

Recently, ISI has sponsored terrorist attacks on NATO's supply convoy in Shikarpur, Sindh, with the help of its most beloved and spiritual progeny, the Taliban.

It is now crystal clear that ISI now treads upon the path of an open clash with NATO, and American interests. It should be noted that it has made selection of Sindh for such attacks for apparently two basic reasons.

The first reason for that is that the nationalist organizations of Sindh have begun to resist against the fascist state for the freedom of Sindh and have been working in a highly organized way against the state. However, the organizations have also excelled in submitting the Sindh case with the international community. This has attracted a staunch support to the struggling organizations here in Sindh. The Sindhi nation has given a considerably better response, support, and sympathies to the resistive nationalist organizations who have been working with Great Spirit and seriousness. The organizations

have been preaching Sufism, secularism, humanism, and anti-extremist social thought in Sindh. The Sindh nation has been the finest and an exemplary nation who have an unshakable belief in secularism, and universal brotherhood. They have never given their ears to the hosts of extremist Tableeg Jamat [Tablighi Jamaat] supported and sent by Punjab to preach religious extremism here in Sindh. For 63 years they have been coming here in Sindh to distort the sufist social fiber of Sindh but have never been successful.

Apparently, the ISI has embarked upon countering the resistant nationalist organizations in Sindh and, for such reasons; it has sponsored Taliban extremism here in Sindh, to counter the resisting nationalist organizations and the NATO's supply convoys. It is now trying to forcibly talibanize our secular nation who have been toiling against extremism, mullahcracy, and Pakistan, the mother of flies and global pestilence. The second reason behind all this bloody terrorism is that Sindhi nation maintains an in-depth historic secular social order and highly cultivated sense of universal brotherhood quite opposed to the [5] religious extremism. ISI has done all that with a purpose to paint a wrong picture of Sindh in order to make the western world believe that Sindhis are an extremist nation. It is a vicious intention of the fascist, imperialist, and vampire theocratic state of Pakistan to make the world believe that Sindh also happens to be a heartland of taliba[n]ized people. The notorious and tahreek Taliban [Tehrik-i Taliban Pakistan, ou TTP] has also attacked on the shrine of Abdullah Shah G[h]azi here in Karachi, Sindh, killing innocent women and children. The intentions of forcible talibanization on the part of ISI must be noted.

Jeay Sindh Muttahida Mahaz has taken a serious notice of such fascism and terror dropped upon NATO convoys, killing of the innocent people, and projection of religious fascism. Jeay Sindh Muttahida Mahaz staged Sindh-wide demonstrations against all that. The vice chairman of Jeay Sindh Muttahida Mahaz, Mr. Sirai Qurban Khawar, and general secretary of Jeay Sindh Muttahida Mahaz, Mr. Muzaffar Bhutto, made a joint press conference here in Hyderabad against the attacks on NATO convoy in Shikarpur and condemned Tahreekay Taliban's inhuman and blood thirsty ways towards the international community and the secular Sindhi nation.

They said in their joint conference that the Sindhi nation will continue to support and stand with the international community in the war on terror. 'We will stand with America, NATO, European union, Afghanistan, and India in the war on terror, while' They added, 'Punjab, ISI, and Pakistan army are the blackmailer, fraudulent, and they bolster and sponsor extremists against the international community.'

However, the international community knows full well that the 9/11 attacks had also been accomplished by the same forces of evil in accomplice with ISI in which some 5000 innocent people lost their lives and a fierce wave of fear and horror swept through out the western world brought about unprecedented security concerns and the western society is still suffering from morbid psychological disturbance emanating from the heinous attacks.

Pakistan is such an immoral and shameless theocratic state of the world which had killed 3000000 people in Bengal. The [6] shameless and inhuman Punjabi army which never tires from hateful criticism upon Hindus, Jews, and Christians, has forgotten the fact that they are the same vampires who had begun a mass rape in Bengal which had left 500000

young girls regnant and all the girls victimized were Muslim. This all has been an inerasable [*sic*] scar on the face of humanity quite matchless in the degree of torture, mass murder, and humiliation of a Muslim nation. Shame on such an army who still consider themselves to be humans!

This rogue state has vicious intentions of exterminating the Sindhi and the Balouch nations so as to swallow up their natural resources and to stretch its Punjabi population to the Arabic ocean. That is why it has dumped in Sindh and Baluchistan the extremist forces of darkness that have begun to kill people like insects. If such a downright fundamentalist and islamist state also possesses the nuclear bomb which it lovingly calls the Islamic bomb (it proved to be so when it proliferated the technology and the material to Iran) will south Asia, central Asia, Europe, USA, and Israel be safe from the nuclear terror! Not really... they will never.

Let us, for instance, have a close look at the extremist state and its institutions. The chief Justice of the theocratic supreme court of Pakistan keeps on saying that Islam (Bin Ladenist two-nation theory) is the state religion and his court will repeal any bill passed by the parliament demanding abolition of the state religion (theocracy). The constitution of the state is of theocratic origin and the parliament, too, is theocratic in one or other way and treads upon the guidelines of a fascist judiciary, a fascist Pakistani national security, and a fascist intelligence agency, the ISI, and an extremist Punjabi army. All the rest institutions of Pakistan carry the venom of Ladenist two-nation theory and it is such a vampire state which has been the mother of religious extremism, haunting every nook and corner of the world.

It could well be concluded now that what kind of state this has been and still is. The state openly says that it will never give up the theocratic rule. Naturally this means that the WMDS which state possesses are much likely to slip into the hands of extremists. Indeed, this state along with its missiles and nuclear [7] and chemical weapons is hanging over the humanity like Damocles' sword.

I have been appealing the international community again and again that the nuclear weapons of the fundamentalist state pose a simultaneous threat to the existence of Sindhi nation, Baluchistan, and the western world as well. I have been appealing to the world to disarm and dismantle this godzillian state as it has been trampling humanity under its feet.

According to the reports of the intelligence agency of Jeay Sindh Muttahida Mahaz, the fascist state has buried a huge nuclear arsenal in the mountain ranges of Qambar-Shahdadkot district of Sindh, on the Baluchistan side by Mazarani Gas field and also in the mountain ranges of Thano Boola Khan Territory of district Jamshoro, Sindh. We have been highly concerned at all this and have already appealed to the international community in the context of the matter so as to take a serious notice of such a heinous transportation of nuclear weapons in our national geography.

We also express our deep concerns at the vulnerability of the world to the WMDS of the state.

We are afraid that if the arsenal is not ceased from the theocratic state there is no denying the fact, the weapons may fall into the evil hands of the extremists at any time in near future.

Today if we look at Latin America, Middle East, central Asia, and south Asia, we come to know that the entire world seems to be at great political unrest. Europe strives for the political harmony in the above mentioned territories of the world required for the investment and markets, while, united states of America has abandoned its old policies to the third world pursued during the cold war era and has been reconsidering and reviving its policies to the third world very quickly. It has embarked upon the ever great democratization of the world through its liberal new world order which believes in creation of the nation states in the third world. This all seems to be a kind of great compensation on the part of United States of America to the chained and bereaved nations of the third world still being ground under the brutal stone of theocratic fascism and militaristic Bonapartism.

[8] It is really an appreciable effort on the part of United States of America that in the near past it has toppled military dictatorship of Charles Taylor in Liberia, maniac Saddam Husain in Iraq, and ignorant mullah Omar in Afghanistan so as to free the nations of the said countries from the clutches of rogue regimes of terror and fascism. On the one hand, the nations of the Middle East are looking for the possibilities of getting rid from the absolutist and maniac monarchs, on the other, the Palestine and Israel have begun to prefer table to the trotting guns for resolving their contradictions- this appears to be a change in the global political process which has begun to believe in talks rather than in chaos. However, the mineral rich central Asia has drawn immense political attention of the world, while, at the same time, situation in Afghanistan has been of distinct nature as the country encounters the chaotic and ignorant Taliban soon after getting rid from the godzillian Al-Qaeda. Feeling the challenges of the age to true proportions, china and India have begun to compete on the road of economy. Though the situation in Africa is pretty disappointing as the civil wars still rule there, yet there is a hope that normalization would soon come. There is a hope and expectation that the world will at last come out from the void of extremism, and begin to live as a world of harmonized internationalism, fraternity, democracy, mutual understanding, mutual respect, universal justice, equality, and freedom from fascism – united states of America, and European union have made great shifts in their policies towards the world affairs which has proven to be a compensation to the chained and humiliated third world nations.

As for as Pakistan is concerned, hitherto, it has been the representative of the islamist extremism and has been the state of demons like lackaday teabag, Al-Qaeda, Tahreekay lashkar e Tayaba, Jaish Muhammad, Jamat Ul Dawa, Jamaitay Islami, Jamiat Ulema, Haqani net work and the like, and it has been dampening and frustrating the campaign against terror and fascism through its arch evil ISI which has been working behind them as a strong think tank and trainer of them. It has been working in collaboration with a huge network of its retired officers such as notorious Hameed Gul and the like have been [9] given such an assignment to preach the Ladenist two-nation theory of the theocratic state and keep on creating commotion and chaos in media against the good will of the western world.

It is quite noteworthy that ex-president of Pakistan, Parwaiz Musharaf has said that ISI has been running training camps of the Islamist extremists in the Indian Kashmir. Except from that, the notorious ISI has been closely working behind such extremist factors in the world as, the Sikh in India, Chechnya, the Muslim population in China, Afghanistan, the extremist Tamil tigers, the Sudan, Yaman, and right within Europe and America; there is not a place in the world where this rogue and fascist state has not made its malicious involvement to aggravate the state of affairs in the world.

Pakistan is such a theocratic state whose army training centers ring with the slogans of (Jihad Fee sabeel-ullah) and (Pakistan stands for laai llah Ila Allah). All that is taught as the fundamental motive and morale of the army and the intelligence agencies. It is an army which recognizes the NATO forces as *kafir*. It has been such a state which has a record of all 63 years of rearing a fundamentalist army and now it has grown a kind of cancer to the evolution of man and civilization in the world. We are of the strong opinion based upon the scientific analysis that the world can not get rid from the Islamist extremism and nuclear proliferation without disarming and dismemberment of the theocratic Ladenist state of Pakistan. Truly speaking, the idea of war on terror without finishing the theocratic state is like pouring out a few buckets of water from a well for the purpose of cleaning it at whose bottom lays a dead rotten pig.

We are the true and strict followers of the message of Sain GM Sayad, who preached Sufism, secularism, world peace, unity of humanity, belief in the evolution of man as supreme being, condemnation of religiosity. The philosopher Sayad had prophesied that for the accomplishment of peace in the world creation of Sindhu Desh would be unavoidable. In 1960, the in his message of Sindh, the great Sayyad waged an ideological war against the fascist networks of mullahcracy, fundamentalism, and the pro-modoodian and pro-Ladenist Jihadist ideology of Pakistan. The unbending Sayyad fought against religious fascism to the last moment of his life. He died in chains at the age of 91 [10] years in Jinnah hospital Karachi. The great Sayyad remained in chains and house arrest for 32 years for the reason that he had stood against the religious extremism of fascist Pakistan and had established the nationalist movement in Sindh demanding freedom of Sindhu Desh and dismemberment of the mullahcratic Ladenist Pakistan. The Sayyad went successful in his great ideological pursuit. That is why, as for as secularism is concerned, today's Sindh shines like a crystal diamond among the nations of the world.

However, when the NATO convoy came under the Taliban ambush in Shikarpur, the Jeay Sindh Muttahida Mahaz rose in great Sindh-wide demonstrations including Karachi, Hyderabad, Khairpur, Dadu, Nawabshah, Sukkar, Meerpur khas, Ghotky, Larkana, Naseerabad, Jacobabad, Badin, Thata, Jamshoro, Tando Muhammad Man, Sehwan, Dokri, Kandhkot, and many other cities, towns, and villages against the ruffians of Punjab, the Taliban. The demonstrations supported the international community's war on terror and supported United States of America and the NATO in their campaign against the Ladenist networks. It is quite lamentable, that the electronic and print media of this fundamentalist state has been under the thumb of ISI owing to which the dumb media could not give coverage to our demonstrations. Even, the English daily *DAWN* did not give us any coverage at all, as the ISI keeps it under its strong grip to remain tongueless.

Let us bring it forth to the democratic nations of the world, and the representatives of the humanist institutions of the world that it Sain GM Sayad had made a great speech in the Vienna international peace conference in 1952 in which, addressing to the world, he had said, 'If the west does not stop supporting the religious extremists and theocratic states in the world, the fundamentalist factors in the world will multiply into a hell against the world peace and humanity'

What the great Sayad said there has proved to be an unnegatable truth today and he was accurately right in what he had prophesied as we know that the Ladenist state has proved to be a kind of epilepsy to the world peace and terror and destruction to the healthier evolution of humanity in the world. That is why we are openly struggling against the theocratic state, its theocratic imperialism, its draconian and fundamentalist army, [11] and its vampire and internationally notorious bloody ISI. On the one hand, it is the Sindhu Desh liberation army which is fighting against extremist Pakistan and for the creation of Sindhu Desh, on the other; it is Jeay Sindh Muttahida Mahaz which is struggling on the political platform as a resistive organization. It is a pity that, hitherto, they international community has even not given us moral and political support for our strong commitment to the world peace and resistance against fascism, extremism and pan Islamism.

Today, the fascist Punjabis and Pakhtoons have made an extremist alliance under the name of Tahreekay Taliban and have tried to inflict their fascist philosophy on our nation through extreme use of terror. They are trying to change the secular social psyche of our nation through use of brutal suicide attacks. At this critical juncture of history, it is moral duty of the international community to help us in our legitimate struggle against Punjabi fascism and give due respect to our democratic right to freedom from the fascist Pakistani state.

It may well be noted that Sindh has remained a separate and independent country for hundreds of thousands of years. We are the nation which holds great contribution in the evolution of man as a supreme being on the earth. Even today, Mohen-Jo-Daro stands witness to the fact that we had emerged into a highly advanced civil society some 5000 years ago and our ancestors had established the first city state in the world and we include among the nations who laid down the foundation of civilization and culture and culture in the world. The *pini loak* were those people of Sindh who had been trading with the entire world in the ancient age. Lord Shiva and Shakhty Devi had given the concept and philosophy of mankind to the world some 30000 years ago. Our ancestors at that time composed the ever great hymns of Vedas (*rug vad*) and gave the world a great lyrical literature which happens to be the very foundation of the entire philosophy and theology of the world.

Today, the extremist, fascist, and the international terrorist Punjabi state based upon theocratic two-nation Theory is trying all possible ways to exterminate our rich cultural heritage and national existence.

Being the chairman of Jeay Sindh Muttahida Mahaz, and representative of my chained nation, I appeal to the international [12] community and democratic nations and institutions of the world such as united states of America, Britain, European union, India,

Israel, Germany, Russia, Australia, Canada, Denmark, Sweden, France, Spain, united nations, international court of Justice, human rights organizations, poets of the world, lawyers, and intellectuals of the world to take a serious notice of the heinous crimes against sindhi nation on the part of fascist state of Pakistan.

I would like to once again bring it to the kind notice of the international community that my nation lends stronger support to the international community's campaign against fundamentalism, and we will stand magnanimously with the world for the restoration of world peace and for the evolution of humanity.

We are of the opinion that it is theocratic Pakistan who has dumped the entire world into the hell of religious extremism and truly it is responsible for the inferno in which the entire humanity is being tormented. If the world must not suffer any more then the fascist state must be dismembered and the nations chained in its malignant, artificial, and barbaric boundaries must at once be freed. The restoration of world peace, the restoration of the security of the world, and freedom of Sindh and Baluchistan are conditionally essential to each other.

I also appeal to the international criminal court to take immediate notice of the forced disappearance and extra judicial murder of Mr. Sami Ullah Kalhor, the vice chairman of Jeay Sindh Muttahida Mahaz at the hands of the hands of fascist ISI. I appeal to the honorable court to bring the killers to Justice.

Sincerely

SHAFI MUHAMMAD BURFAT

CHAIRMAN

JEAY SINDH MUTTAHIDA MAHAZ,

SINDH.

jsmmsindh@gmail.com

www.jeaysindhudesh.org

DATED: 10/10/10

Annexe 9 – Tract de la Sindhudesh Liberation Army, 25 mai 2012

Pamphlet of Sindhudesh Liberation Army 25-05-2012**Sindhudesh Liberation Army (SLA)****سنڌوديش لبريشن آرمي (ايس ايل اي)**

هاڻي قومي اڳواڻن جا لاش ننڍڻ ڪن جيان وصول نه ڪيا، اڄوڪي ڪاروائي جي ذميواري قبول ڪيان ٿو، سنڌ ۾ موجود سمورن ڌارين خاص ڪري پنجابين کي چوان ٿو ته هو پنهنجي مال ۽ جان جي خيري گهرن ٿا ته منهنجي سنڌ خالي ڪري هليا وڃن.

سنڌي قوم ۽ سنڌ وطن جي آزاديءَ لاءِ قومي مزاحمت کي ايمان جو حصو ٿا سمجهون. ڌرتيءَ جي سمورن نوجوانن، قومي ۽ سياسي ڪارڪنن کي سنڌوديش لبريشن آرمي وطن جي سگهه ۽ طاقت سمجهي ٿي. سنڌي قوم ننڍڙي، لاچار، بيوس، چوري چيني ناهي جو پنجابي سامراج اسان جي مادر وطن سنڌوديش کي غلام بنائي، اسان جي قومي وسيلن، وطن جي سرحدن تي قبضو ڪري ڦرلٽ ۽ استحصال کي دائمي طرح جاري رکي، سنڌ جي قومي ڪارڪنن خلاف آپريشن ڪري انهن جا چچريل لاش ڏئي. ڌرتيءَ جا حلالِي پٽ، غيرتمند نوجوان، باشعور فرزند ۽ سرفروش قومي ڪارڪن پنهنجي چيلهن سان سنڌرا ٻڌي ميدان عمل ۾ نڪتل آهن. اسان پنهنجا ڪفن سر سان ٻڌي پنجاب سامراج سان سنڌ امڙ جي آزاديءَ لاءِ قومي ويڙهه جي رستي جي چونڊ ڪئي آهي. شهيد سرائي قربان ڪهاڙو، شهيد روپلو چوليائي، شهيد نور الله تنيو، شهيد ذوالفقار ڪولاچي، شهيد سميع الله ڪلهوڙو، شهيد بشير خان قريشي، شهيد مرتضيٰ پٽو، شهيد نظير عباسي، شهيد بختاور، شهيد فاضل راهو، توڙهي ڦاٽڪ جي شهيدن، اير آر ڊي جي شهيدن کان ويندي سنڌ جي ڪونڌر ۽ ارڏي پٽ شهيد مظفر پٽو جي شهادت سنڌي قوم ۽ خاص ڪري سنڌ جي نوجوانن مٿان اها قومي ذميواري ۽ فرض عائد ڪري ٿي ته قومي غلامي، ڏلت، استحصال، ڦرلٽ خلاف جهرجهنگ، شهرن، ڳوٺن، پاڙن، وستين ۽ وانھڻن ۾ سنڌ جي قومي مزاحمت جي پڙلاون کي پکيڙي دشمن خلاف للڪار ڪجي. سنڌ جي قومي دولت تيل ۽ گيس جي حفاظت ڪجي، سنڌ جي ڪوئلي ۽ قيمتي پٿرن جي حفاظت ڪجي، سنڌ جي درياھ ۽ سمنڊ جي وارثي ڪجي، سنڌ جي زرعي زمينن، جبلن ۽ پهاڙن تان دشمن جا پير اڪيڙي کين شڪست ڏجي. سنڌ جي اول شهيد مهاراجا ڏاهر، شهيد سورھي بادشاھ، شهيد دودي سومري، شهيد درياھ خان، شهيد مخلوم بلاول، شهيد شاھ عنايت، شهيد هيومن ڪالاڻي، شهيد روپلو اڪولهي، سميت سنڌ جي سمورن تاريخي شهيدن جي رستي تي هلندي وطن جي مٽيءَ جو مان مٿاهون ڪرڻ لاءِ ”اڳيان اڏين وٽه پوين سر سنڀاھيا“ وري پٽائي جي وصيعت سان پاڙي ڏيکارجي. آئون سنڌي قوم کي اپيل ڪندس ته هو ڌارين جي بيمن ۾ سفر نه ڪن، ڌارين جي هوٽلن ۾ نه وڃن ڇو ته قومي مزاحمت جي دوران اهي اسان جي نشاني تي هوندا. اسان سموري سنڌي قوم سان اهو واعدو ۽ وچن ٿا ڪيون ته آزادي يا موت، وطن يا ڪفن اسان جي جدوجهد جو بنيادي نعرو آهي ان ڪري جيستائين سنڌوديش آزاد نه ڪرائينداسين ان وقت تائين اسان جي هيءَ قومي ويڙهه ۽ قومي مزاحمت جاري رھڻي آهي ۽ جاري رھندي. اي سنڌ امڙ جا غيرتمند فرزندو اڄو ته سنڌ جي قومي مزاحمت ۾ توهان به پنهنجو حصو ڳنڍيو ۽ پنهنجو نالو لکرايو.

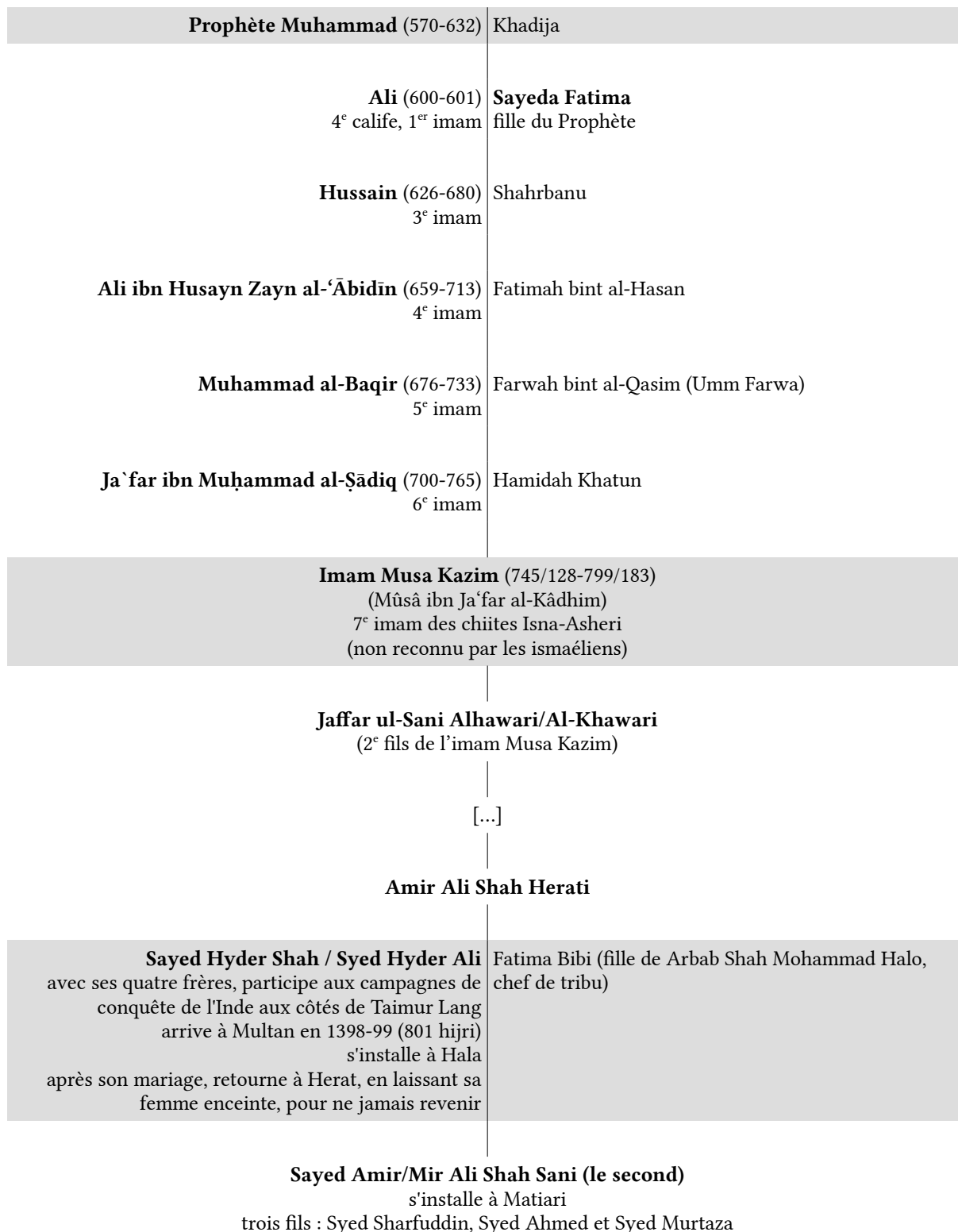
درياه خان

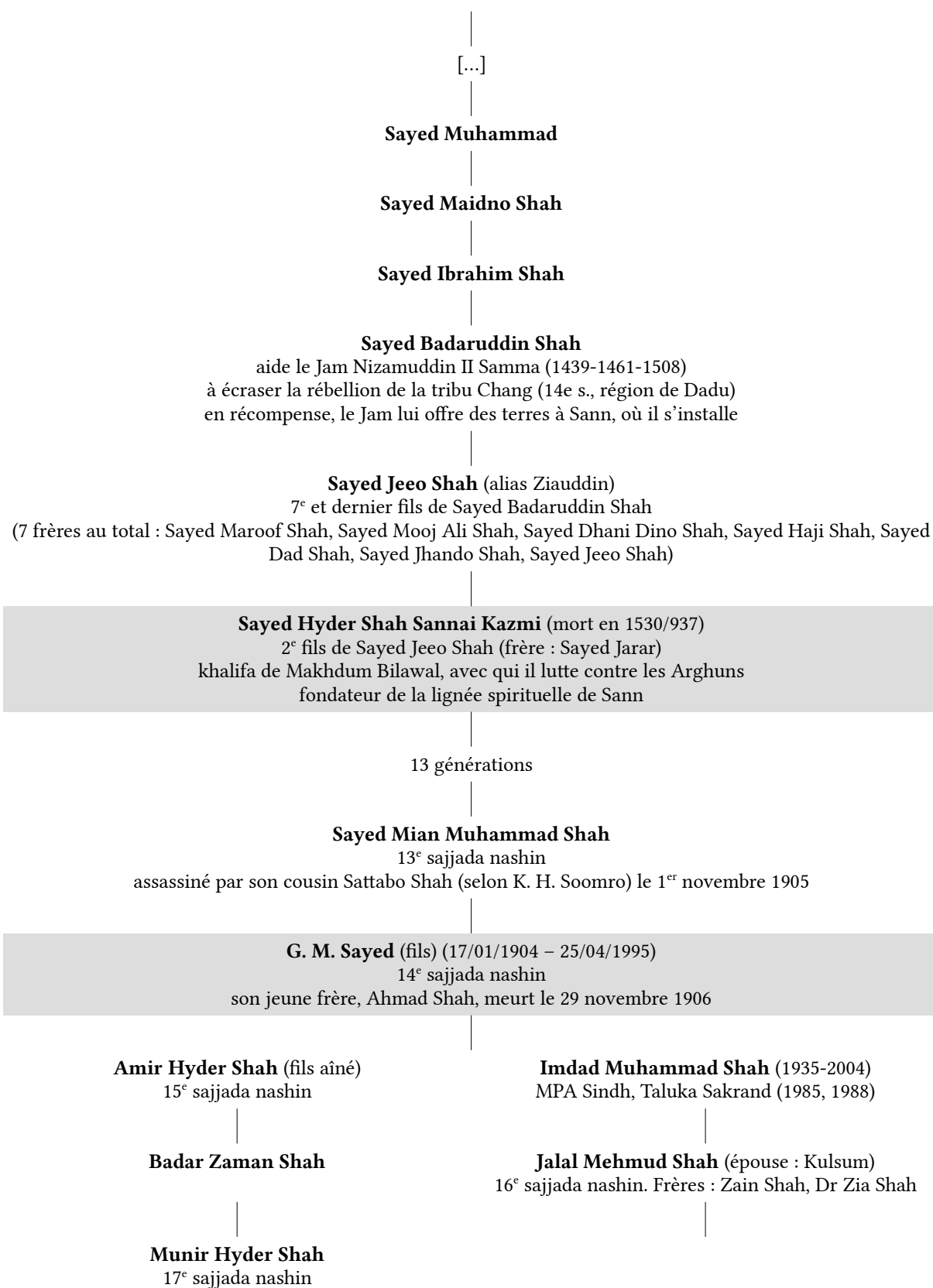
چيف ڪمانڊر

سنڌوديش لبريشن آرمي (ايس ايل اي)

Annexe 10 – Arbre généalogique de G. M. Sayed

Nous avons reconstitué cet arbre généalogique (qui reste à compléter et comporte certainement des erreurs) à partir de sources variées : livres, écrits personnels, archives, informations trouvées sur Internet.





Bibliographie

- About Zahab Mariam, « Le Sipah-e Sahaba dans le Penjab. Islamisation de la société ou conflit de classe? », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, no 27, 1 janvier 1999, p. 143-157.
- Achard Pierre, « Nations, nationalismes: l'approche discursive », *Langage et société*, vol. 86, no 1, 1998, p. 9-61.
- Adeney Katharine, *Federalism and Ethnic Conflict Regulation in India and Pakistan*, New York, Etats-Unis, Palgrave Macmillan, 2007, 238 p.
- Advani A. B., « Sheedee Hosh Muhammad », *Journal of the Sind Historical Society*, vol. 1, no 4, août 1935, p. 19-22.
- Advani Bherumal Mahirchand, *Qadim Sindh*, 1^{ère} éd., Hyderabad, Sindhi Adabi Board, 1957.
- Advani Bherumal Mahirchand, *Sindhi boli ji tarikh*, Hyderabad, Sindhi Adabi Board, 1956, 353 p.
- Ahmad Imtiaz (dir.), *Caste and Social Stratification Among the Muslims*, Delhi, Inde, Manohar Book Service, 1973, xxxiv+256 p.
- Ahmad Imtiaz, « The Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim Social Structure in India », *Indian Economic & Social History Review*, vol. 3, no 3, 1 juillet 1966, p. 268-278.
- Ahmad Nesar et Sultan Fareena, « Popular Uprising in Pakistan », *MERIP Reports*, no 58, juin 1977, p. 14.
- Ahmed Manan, *The Many Histories of Muhammad B. Qasim: Narrating the Muslim Conquest of Sindh*, Thèse de doctorat, University of Chicago, Chicago, 2008, 194 p.
- Ahsan Aitzaz, *The Indus Saga and the Making of Pakistan*, Oxford University Press, 1996, 446 p.
- Alavi Hamza, « Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology », dans Fred Halliday et Hamza Alavi (dir.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Macmillan Education, 1988, p. 64-111.
- Albinia Alice, *Les Empires de l'Indus: l'histoire d'un fleuve*, traduit par Éric Auzoux, Arles, Actes sud, 2011, 374 p.
- Allana Ghulam Ali, *Sindhi Society and Culture*, Karachi, Culture Department, Government of Sindh, 2010, 382 p.
- Allana Ghulam Ali, *Sindhi Language and Literature at a Glance*, Hyderabad, Sindhi Language Authority, 2009, 261 p.
- Allana Ghulam Ali (dir.), *Folk Music of Sind*, Jamshoro, Insitute of Sindhology, 1982, 134 p.
- Amin Shahid, *Event, metaphor, memory: Chauri Chaura, 1922-1992*, Berkeley, Etats-Unis, University of California Press, 1995, xiv+256; 8 p.
- Anderson Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., London/New York, Verso, 2006, 240 p.
- Anderson Malcolm, *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*, John Wiley & Sons, 2013, 268 p.
- Ansari Ghaus, *Muslim Caste in Uttar Pradesh: A Study of Culture Contact*, Lucknow, pays inconnu, Ethnographic and Folk Culture Society, 1960, 83 p.
- Ansari Sarah, « Partition, Migration and Refugees: Response to the Arrival of Mohajirs in Sind During 1947-48 », dans D. A. Low et Howard Brasted (dir.), *Freedom, Trauma, Continuities. Northern India and Independence*, New Delhi, Sage, 1998, p. 91-104.

- Ansari Sarah, *Sufi Saints and State Power. The Pirs of Sind, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 178 p.
- Ansari Sarah, « Political Legacies of Pre-1947 Sind », dans D. A. Low (dir.), *The Political Inheritance of Pakistan*, Macmillan, 1991, p. 173-193.
- Ansari Sarah F. D., *Life After Partition: Migration, Community and Strife in Sindh, 1947-1962*, Karachi, Oxford University Press, 2005.
- Asani Ali, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », dans Sheldon Pollock (dir.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press, 2003.
- Austin John Langshaw, *How to do Things with Words*, Londres, Oxford University Press, 1962, 167 p.
- Ayaz Naseem Muhammad, « Deconstructing Militarism in Pakistani Textbooks », *Journal of Educational Media, Memory, and Society*, vol. 6, no 2, 1 septembre 2014, p. 10-24.
- Ayaz Shaikh, Palijo Rasul Bakhsh, Laghari Yusuf et Nurani Masud, *4 March ain Sindhi Jodha*, Hyderabad, New Fields Publications, 1978, 212 p.
- Ayres Alyssa, *Speaking Like a State: Language and Nationalism in Pakistan*, Cambridge University Press, 2009, 230 p.
- Aziz Khursheed Kamal, *The Murder of History: A Critique of History Textbooks Used in Pakistan*, Lahore, Vanguard, 1993, 304 p.
- Balandier Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Éditions Balland, 1980, 188 p.
- Baloch Nabi Bakhsh Khan, *Sindh, Studies Cultural*, Jamshoro, Sindh, Pakistan Study Centre, University of Sindh, 2004.
- Baloch Nabi Bakhsh Khan, « Sindhi tahzib ji sindhu likhat ji bhan », *Sindhi Boli*, 1994.
- Banerjee Mukulika, *The Pathan Unarmed: Opposition & Memory in the North West Frontier*, James Currey Publishers, 2000, 260 p.
- Barthes Roland, « Rhétorique de l'image », *Communications*, vol. 4, no 1, 1964, p. 40-51.
- Barth Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Behuria Ashok K. et Shehzad Mohammad, « Partition of History in Textbooks in Pakistan: Implications of Selective Memory and Forgetting », *Strategic Analysis*, vol. 37, no 3, mai 2013, p. 353-365.
- Belmont Nicole, « Folklore », dans Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 283-284.
- Bhutto Muhammad Musa, *Islam par etrazat ka ilmi jaezah. G. M. Sayed ki kitab « Jaisa main ne dekha » ka tanqeedi matalaa*, 2^e éd., Hyderabad, Sindh National Academy Trust, 2002, 198 p.
- Bhutto Muhammad Musa, *Paiyaam-e muhabbat. Muhammad Musa Bhutto ke ilmi aur dawati khutoot ka majmua*, traduit par Ashfaq Ahmad Bhutto, Hyderabad, Sindh National Academy Trust, 368 p.
- Bhutto Zulfiqar Ali, *Z. A. Bhutto. Speeches - Interviews, 1948-1966*, Sani Panhwar, 320 p., http://bhutto.org/Acrobat/Bhutto_Speeches_1948-66.pdf.
- Bijleveld Sophia Milosevic, « Afghanistan: Re-imagining the Nation Through the Museum - The Jihad Museum in Herat », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 6, no 2, 2006, p. 105-124.
- Bizenjo Mir Ghaus Buksh, *In Search of Solutions: The Autobiography Of Mir Ghaus Buksh Bizenjo*, Karachi, Pakistan Labour Trust & University of Karachi (Pakistan Study Centre), 2009.
- Boivin Michel, *Historical Dictionary of the Sufi Culture of Sindh in Pakistan and India*, Karachi, Oxford University Press, 2015, 410 p.

- Boivin Michel, « Le qalandar et le shah. Les savoirs fakirs et leur impact sur la société du Sud Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, no 154, 2011.
- Boivin Michel, « Le Pakistan à l'épreuve de ses nationalismes: GM Syed et l'échec du mouvement indépendantiste du Sind », *Outre-Terre*, vol. 24, no 1, 2010, p. 315-323.
- Boivin Michel, « Islam, langues et identités régionales dans l'Inde coloniale : l'exemple du Sindh (1851-1939) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 124, 28 novembre 2008, p. 69-91.
- Boivin Michel et Delage Rémy, « Benazir en odeur de sainteté Naissance d'un lieu de culte au Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, no 151, 2010, p. 189-211.
- Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, 248 p.
- Bourdieu Pierre, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, no 1, mai 1971, p. 3-21.
- Bourdieu Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, 1971, p. 295-334.
- Boyer Dominic et Lomnitz Claudio, « Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. 105-120.
- Bredi Daniela, « Sadat in South Asia: The Case of Sayyid Abu'l-Hasan 'Ali Nadwi », *Oriente Moderno*, vol. 18 (79), no 2, 1 janvier 1999, p. 375-392.
- Brubaker Rogers, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, 283 p.
- Burton Richard F., *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province*, 1851.
- Butler Judith, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, traduit par Charlotte Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2008, 287 p.
- Butler Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York & London, Routledge, 1999, 221 p.
- Butt Allah Rakhio, « Journalism in Sindhi. Kurrachee Advertiser. The First English Newspaper in Sindh », *Sind Quarterly*, XXIII, no 1, 1995, p. 58-64.
- Butt Iqbal Haider, *Revisiting Student Politics in Pakistan*, Gujranwala, BARGAD, 2009.
- Calhoun Craig Jackson, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, x+164 p.
- Chandio Amir Ali, *Politics of Sindh Under Zia Government. An Analysis of Nationalists vs Federalists Orientations*, PhD Dissertation, Bahauddin Zakariya University, 2009.
- Chano Sahib Khan, « Proposals to unite Cutch, the Siraiki region and Baluchistan with Sind 1876-1930 », *Sind Quarterly*, XV, no 4, 1987, p. 61.
- Chatterjee Partha, « Talking about our Modernity in Two Languages », dans *A Possible India. Essays in Political Criticism*, Oxford University Press, 1997.
- Chatterjee Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, 4^e éd., New Delhi, Oxford University Press, 1995, 282 p.
- Chatterji Roma, « Folklore and the Construction of National Tradition », *Indian Folklife*, no 19, 2005, p. 8-11.
- Cheesman David, *Landlord Power and Rural Indebtedness in Colonial Sind, 1865-1901*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1997.
- Chittick William, « Rumi and wahdat al-wujud », dans Amin Banani, Richard Hovannisian et Georges Sabagh (dir.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 70-109.

- Cohn Bernard, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, 1996, 189 p.
- Collier Karen A., « A Case Study on Corporate Peace: The Coca-Cola Company: Coke Studio Pakistan », *Business, Peace and Sustainable Development*, vol. 2014, no 2, 1 janvier 2014, p. 75-94.
- Coulomb-Gully Marlène, *La démocratie mise en scènes: télévision et élections*, Paris, France, CNRS éditions, 2001, 166 p.
- Devji Faisal, *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*, Hurst Publishers, 2013, 286 p.
- Dirks Nicholas B., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, xiii+372 p.
- Evans Sara M., *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*, University of Chicago Press, 1992, 258 p.
- Ewing Katherine Pratt, *Arguing Sainthood: Islam, Modernity and Psychoanalysis*, Durham & London, Duke University Press, 1997.
- Ewing Katherine Pratt, « The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan », *Journal of Asian Studies*, vol. 42, no 2, 1983, p. 251-268.
- Faridi F. R. et Siddiqui M. M. (dir.), *The Social Structure of Indian Muslims*, New Delhi, Inde, Institute of Objective Studies, 1992, 134 p.
- Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Frembgen Jürgen Wasim, *At the Shrine of the Red Sufi: Five Days and Nights on Pilgrimage in Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 2012, 350 p.
- Gaborieau Marc, *Ni brahmanes ni ancêtres: colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, France, Société d'ethnologie, 1993, 470 p.
- Gaugue Anne, *Les États africains et leurs musées: la mise en scène de la Nation*, Paris, France, 1997, 230 p.
- Gayer Laurent, *Karachi: Ordered Disorder and the Struggle for the City*, London, Royaume-Uni, Hurst & Company, 2014, xxv+336 p.
- Gellner Ernest, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1983.
- Gilmartin David, « Sufism, Exemplary Lives, and Social Science in Pakistan », dans Carl Ernst et Richard C. Martin (dir.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, Columbia, University of South Carolina Press, 2010.
- Giunchi Elisa, « Rewriting the Past: Political Imperatives and Curricular Reform in Pakistan », *Internationale Schulbuchforschung*, vol. 29, no 4, 1 janvier 2007, p. 375-388.
- Godelier Maurice, *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007, 123 p.
- Guha Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 2^e éd., Oxford University Press, 1999, 361 p.
- Guha Ranajit, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », dans *Subaltern Studies*, New Delhi, Oxford University Press, 1982, vol.I, p. 1-8.
- Gulrajani Jethmal Parsram, *Sind and its Sufis*, Lahore, Pakistan, Sang-e-Meel Publications, 1979, x+224 p.
- Haines Timothy D., *Building the Empire, Building the Nation: Water, Land and the Politics of River Development in Sind 1898-1969*, Thèse de doctorat, Royal Holloway College, University of London, Londres, 2011, 292 p.
- Hamid Abdul, *The Pakistani Way of Life and Culture*, Publishers United, 1964, 107 p.
- Hāshim Shāh, *Sassi*, traduction par Denis Matringe, Paris, France, L'asiathèque, 2004, 171 p.

- Herder Johann Gottfried, *Another Philosophy of History and Selected Writings*, traduit par Ioannis D. Evrigenis et traduit par Daniel Pellerin, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2004.
- Hobsbawm E. J., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1992, 206 p.
- Hobsbawm Eric J. et Ranger Terence O., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992, 332 p.
- Hotchand Naomul et James H. Evan M, *A Forgotten Chapter of Indian History as Described in the Memoirs of Seth Naomul Hotchand of Karachi*, Karachi, Oxford University Press, 1982.
- Hroch Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge University Press, 1985, 220 p.
- Hussain Riaz, « The Sindh Muslim League: Formation, Problems and Role in the Freedom Struggle of Pakistan », *Pakistan Journal of History and Culture*, XXXII, no 2, 2011, p. 133-155.
- Iqbal Javed, *Ideology of Pakistan*, 2^e éd., Karachi, Ferozsons, 1971.
- Jaffrelot Christophe, « Pour une théorie du nationalisme », dans Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme: théories et pratiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 29-104.
- Jaffrelot Christophe, *Pakistan: Nationalism Without A Nation?*, Zed Books, 2002, 356 p.
- Jaffrelot Christophe, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », dans Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, p. 139-177.
- Jaffrelot Christophe et Dieckhoff Alain (dir.), *Repenser le nationalisme: théories et pratiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, 463 p.
- Jalal Ayesha, *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence*, Cambridge University Press, 2007, 380 p.
- Jalal Ayesha, « Conjuring Pakistan: History as Official Imagining », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27, 1995, p. 73-89.
- Jalal Ayesha, *Democracy and Authoritarianism in South Asia: A Comparative and Historical Perspective*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1995.
- Jalal Ayesha, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, 1994, 340 p.
- Jalal Ayesha, « Inheriting the Raj: Jinnah and the Governor-Generalship Issue », *Modern Asian Studies*, vol. 19, no 1, 1985, p. 29-53.
- Jatoi Hyder Bakhsh, *Jiye Sindh Jiye Sindh*, Hyderabad, Hyder Buksh Jatoi Academy, 1988.
- Jiskani L., « The Hyder Bakhsh Jatoi Saga », *Grassroots*, vol. 3, no 1, 1979, p. 74-105.
- Jones Allen Keith, *Politics in Sindh 1907-1940. Muslim Identity and the Demand for Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 2002, 214 p.
- Jotwani Motilal Wadhmal, *Sindhi Literature and Society*, New Delhi, Rajesh Publications, 1979.
- Jotwani Motilal Wadhmal, *Shāh Abdul Latīf, His Life and Work: A Study of Sociocultural and Literary Situations in Eighteenth Century Sindh (now in Pakistan)*, Delhi, Inde, Publication Division, University of Delhi, 1975, xiv+166 p.
- Kedourie Elie, *Nationalism*, London, Hutchinson & Co., 1961.
- Kennedy Charles, « The Politics of Ethnicity in Sindh », *Asian Survey*, vol. 31, no 10, 1991, p. 938-955.
- Kennedy Charles Henry, *Bureaucracy in Pakistan*, Karachi, Pakistan, 1987, xxii+246 p.

- Kennedy Charles H., McNeil Kathleen, Ernst Carl et Gilmartin David (dir.), *Pakistan at the Millenium*, Karachi, Oxford University Press, 2003.
- Khan Adeel, *Politics of Identity: Ethnic Nationalism and the State in Pakistan*, SAGE, 2005, 216 p.
- Khan Mubarak Ali, *Pakistan in Search of Identity*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2009, 162 p.
- Khan Mubarak Ali (dir.), *Sindh Observed: Selection From the Journal of Sindh Historical Society*, Lahore, Fiction House, 2007, 304 p.
- Khan Mubarak Ali, « History, Ideology and Curriculum », *Economic and Political Weekly*, vol. 37, 2002, p. 4530-4531.
- Khan Mubarak Ali, *In the Shadow of History*, Lahore, Progressive Publishers, 1993.
- Khuhro Hamida, *The Making of Modern Sindh: British Policy and Social Change in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, 1999, 329 p.
- Khuhro Hamida, *Mohammed Ayub Khuhro: A Life of Courage in Politics*, Lahore, Pakistan, Ferozsons, 1998, 576 p.
- Khuhro Hamida, « Masjid Manzilgah, 1939-40. Test Case for Hindu-Muslim Relations in Sind », *Modern Asian Studies*, vol. 32, no 1, 1998, p. 49-89.
- Khuhro Hamida (dir.), *Documents on Separation of Sind from the Bombay Presidency*, Volume 1, Islamabad, Institute of Islamic History, Culture, and Civilization, Islamic University, 1982.
- Khuhro Hamida, « The Separation of Sind and the Working of an autonomous province. An analysis of Muslim political organisation in Sind », *Sindhological Studies*, Summer 1982, p. 43-57.
- Khuhro Hamida (dir.), *Sind Through the Centuries: Proceedings of an International Seminar Held in Karachi in Spring 1975 by the Department of Culture, Government of Sind*, Karachi, Pakistan, Oxford University Press, 1981, xvi+301; 23 p.
- Laclau Ernesto, *Emancipation(s)*, Verso, 1996, 150 p.
- Lalwani Lilaram Watanmal., *The Life, Religion, and Poetry of Shah Latif: A Greatest Poet of Sind*, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 1978, 2 v. in 1 p.
- Lambrick H. T., « Lieutenant Amiel and the Baluch Levy », *Journal of the Sind Historical Society*, vol. 2, no 1, janvier 1936, p. 18-61.
- Madan T. N., *Muslim Communities of South Asia: Culture and Society*, New Delhi, Inde, Vikas Pub. House, 1976, 2 p.
- Malik Hafeez, « The Marxist Literary Movement in India and Pakistan », *The Journal of Asian Studies*, vol. 26, no 4, 1967, p. 649-664.
- Markovits Claude, « Urban Society in Colonial Sindh (1843-1947) », dans Michel Boivin (dir.), *Sindh Through History and Representations: French Contributions to Sindhi Studies*, Karachi, Oxford University Press, 2008, p. 42-51.
- Markovits Claude, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, coll.« Cambridge Studies in Indian History and Society », 2000, 327 p.
- Martel Guylaine, « La performance communicationnelle en contexte médiatique. L'exemple du débat politique télévisé », *Mots. Les langages du politique*, vol. 92, no 1, 29 juin 2010, p. 83-102.
- Massignon Louis, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, coll.« Tel », 2010.
- Mateke Philemon, « The Separation of Sind from the Bombay Presidency », *Grassroots*, Vol. II, no 2, Autumn 1988, p. 18-45.
- Mayeur-Jaouen Catherine et Papas Alexandre (dir.), *Family Portraits With Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, Allemagne, Klaus Schwarz, 2014, 462 p.

- Memon Muhammad Siddiq, *Sindh ji adabi tarikh: British hukumat khan ag*, Hyderabad, Sindh Muslim Adabi Society, 1937, 410 p.
- Menon Jisha, *The Performance of Nationalism: India, Pakistan, and the Memory of Partition*, Cambridge University Press, 2013, 273 p.
- Mermer Asma et Yazicioglu Umeyye, « An Insight Into the Prayer of Jonah (p) in the Qur'an | », *The Journal of Scriptural Reasoning*, vol. 3, no 1, juin 2003.
- Mir Farina, *The Social Space of Language: Vernacular Culture in British Colonial Punjab*, University of California Press, 2012.
- Morimoto Kazuo (dir.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, Taylor & Francis, Routledge, 2012, 276 p.
- Muniesa Fabian et Callon Michel, « La performativité des sciences économiques », *Papiers de recherche du CSI*, no 10, 2008.
- Mufti Uxi, « Un musée d'art populaire: le Lok Virsa », *Museum International* (Edition Francaise), vol. 40, no 2, 1989, p. 81-86.
- Napier William Francis Patrick, *The History of General Sir Charles Napier's Conquest of Scinde*, Karachi, Oxford University Press, 2001, xviii+361 p.
- Narayan Kirin, « Banana Republics and V.I. Degrees: Rethinking Indian Folklore in a Postcolonial World », *Asian Folklore Studies*, vol. 52, 1993, p. 177-204.
- Nayyar A. H. et Salim Ahmad, *The Subtle Subversion. The State of Curricula and Textbooks in Pakistan*, Islamabad, Sustainable Development Policy Institute, 2003, xi+138 p.
- Noiriel Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, 2006, 128 p.
- Noorhusain Saleem (dir.), *The Epic of Dodo-Chanesar*, Karachi, Culture Department, Government of Sindh, 2011, 200 p.
- Osella Filippo et Osella Caroline, « Introduction: Islamic Reformism in South Asia », *Modern Asian Studies*, vol. 42, no 2/3, 1 mars 2008, p. 247-257.
- Özkırmı Umut, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, 2^e éd., Palgrave Macmillan, 2010, 257 p.
- Özkırmı Umut, *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, Houndmills, UK, 2005, xii+227 p.
- Palijo Rasul Bakhsh, *Sindh-Punjab Water Dispute 1859-2003*, Hyderabad, Center for Peace & Civil Society, 2010, 108 p.
- Palijo Rasul Bakhsh, *Sindh Speaks (Articles, Interview & Letter)*, Sindhi Awami E-Books, 60 p.
- Panhwar M. H., « Fixing of Boundaries of Sindh 1843-1947 », <http://www.panhwar.com/Article15.htm>, consulté le 19 février 2013.
- Panhwar Muhammad Hussain, *An Illustrated Historical Atlas of Soomra Kingdom of Sindh*, Karachi, Soomra National Council, 2003, 244 p.
- Panhwar Muhammad Hussain, « The Institute of Sindhology of the University of Sindh », <http://www.panhwar.com/Article01.htm>, consulté le 29 juillet 2015.
- Panhwar Muhammad Hussain, « Sayed Ghulam Mustafa Shah. Some Personal Glimpses », <http://www.panhwar.com/Article147.htm>, consulté le 29 juillet 2015.
- Parveen Naheed, *Mehran risale ja panjah saal (1955 khan 2005 taen)*, Thèse de doctorat, University of Karachi, Karachi, 2010, 422 p.
- Paul Jean-Marie (dir.), *Le peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, 165 p.

- Philippon Alix, *Soufisme et politique au Pakistan: le mouvement barelwi à l'heure de la guerre contre le terrorisme*, Paris, France, Éd. Karthala, 2011, 334; 8 p.
- Pinney Christopher, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, London, Reaktion, 2004, 239 p.
- Qadeer Mohammad A., *Pakistan: Social and Cultural Transformations in a Muslim Nation*, London, 2006, xiv+322 p.
- Qureshi Aijaz (dir.), *4 March ain Aj ji Sindh*, Dadu, Manchhar Publication, 2003.
- Qureshi Ishtiaq Husain, *Aspects of The History, Culture and Religions of Pakistan*, Bangkok, Thaïlande, South-East Asia Treaty Organization, 1963, 50 p.
- Qureshi Ishtiaq Husain, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947: A Brief Historical Analysis*, 's-Gravenhage, Mouton, 1962, 334 p.
- Qureshi Ishtiaq Husain, *The Pakistani Way of Life*, New York, Royaume-Uni, Praeger, 1956, 81 p.
- Rahman Tariq, *Language and Politics in Pakistan*, Oxford University Press, 1996, 350 p.
- Rahman Tariq, « Language and Politics in a Pakistan Province: The Sindhi Language Movement », *Asian Survey*, vol. 35, no 11, 1995, p. 1005-1016.
- Renan Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1882, 48 p.
- Ring Laura A., *Zenana: Everyday Peace in a Karachi Apartment Building*, Indiana University Press, 2006, 226 p.
- Rogers Mark, « Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 3, no 2, 1998, p. 54-85.
- Rudolph Lloyd I. et Rudolph Susanne Hoeber, « The Political Role of India's Caste Associations », *Pacific Affairs*, 1960, p. 5-22.
- Samson Fabienne, « Les classifications en islam », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, no 2, 1 juillet 2012, p. 329-349.
- Sayed G. M., *Sindhu Desh. The Case Yet to Settle*, traduit par Muhammad Ibrahim Joyo, Karachi, Indus Academy, 2010, 271 p.
- Sayed G. M., « A Plea for Sanity in National Policy [English translation of the address in Sindhi by Mr. G.M. Sayed at the eighth Conference of Bazm-e-Soofia-e-Sind held on 11-6-1967 at village Abhan Shah, District Khairpur, Sind] », dans Muhammad Ibrahim Joyo (dir.), *The Betrayal. Sindh Bides the Day for Freedom*, 1^{ère} éd., Hyderabad, Sindh, Sindhi Adeeban ji Sahkari Sangat, 2005, vol.1, p. 83-110.
- Sayed G. M., *Shah Latif and His Message*, traduit par Egnert Azariah, Sehwan Sharif, Saeen Publishers, 1996, 182 p.
- Sayed G. M., *The Case of Sindh: G. M. Sayed's Deposition in Court*, Karachi, Naeen Sindh Academy, 1995, 304 p.
- Sayed G. M., *Sindhudesh. A Study in its Separate Identity Through The Ages*, Karachi, G. M. Syed Academy, 1991, 448 p.
- Sayed G. M., *Religion & Reality*, 1986, 102 p.
- Sayed G. M., *Sindh ja soorma*, Voiceofsindh.net, 53 p.
- Sayed G. M., *Sindhi Kalchar*.
- Sayeed Khalid B., *Pakistan: The Formative Phase*, Pakistan Publishing House, 1960, 522 p.
- Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 2011, 544 p.
- Schimmel Annemarie, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India*, Leiden, Brill, 1976, xiii+310 p.

- Schimmel Annemarie, *Sindhi Literature*, Otto Harrassowitz Verlag, 1974.
- Schimmel Annemarie, « The Activities of the Sindhi Adabi Board, Karachi », *Die Welt des Islams*, vol. 6, no 3, 1961, p. 223-243.
- Seal Anil, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1968.
- Shah Abdul Latif, *La mélodie sorath*, traduit par Jyoti Garin, Auroville, Paroles d'Orient et d'Occident, 2005, 46 p.
- Shah Mehtab Ali, *The Foreign Policy of Pakistan: Ethnic Impacts on Diplomacy 1971-1994*, I.B.Tauris, 1997, 300 p.
- Shah Sayed Ghulam Mustafa, *Towards Understanding the Muslims of Sind*, Karachi, Darul Mussanifeen, 1944.
- Shaikh Farzana, « Will Sufi Islam Save Pakistan? », dans Shahzad Bashir et Robert Crews (dir.), *Under the Drones: Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, p. 174-191.
- Shaikh Farzana, *Making Sense of Pakistan*, New York, Columbia University Press, 2009, 263 p.
- Siddiqi Farhan Hanif, *The Politics of Ethnicity in Pakistan. The Baloch, Sindhi and Mohajir Ethnic Movements*, Routledge, 2012.
- Siddiqui Habibullah, *Education in Sindh: Past and Present*, Jamshoro, Institute of Sindhology, University of Sind, 1987.
- Sintomer Yves, « Les sens de la représentation politique: usages et mésusages d'une notion », *Raisons politiques*, vol. 50, no 2, 26 juin 2013, p. 13-34.
- Siraj, *Sindhi Language*, traduit par Amjad Siraj, Hyderabad, Sindhi Language Authority, 2009, 230 p.
- Smith Anthony D., *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, New York, Routledge, 2009.
- Smith Anthony D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Soomro Khadim Hussain, *The Path Not Taken: G.M. Sayed: Vision and Valour in Politics*, Sehwan Sharif, Sain Publishers, 2004.
- Sorley H. T., *Shāh Abdul Latīf of Bhit: His Poetry, Life and Times: A Study of Literary, Social and Economic Conditions in Eighteenth Century Sind*, London, Pakistan, Oxford university press, 1940, x+432 p.
- Spivak Gayatri Chakravorty, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », dans Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (dir.), *Selected Subaltern Studies*, New York; Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 3-32.
- Stalin Iosif Vissarionovič, *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, Paris, France, Editions sociales internationales, 1937, 342 p.
- Suny Ronald Grigor, « Constructing primordialism: Old histories for new nations », *The Journal of Modern History*, vol. 73, December, 2001, p. 862-896.
- Suny Ronald Grigor et Kennedy Michael D., *Intellectuals and the Articulation of the Nation*, University of Michigan Press, 1999, 444 p.
- Syed Anwar H., « Z. A. Bhutto's Self-Characterizations and Pakistani Political Culture », *Asian Survey*, vol. 18, no 12, 1978, p. 1250-1266.
- Tahir Tanvir Ahmad, *Political Dynamics of Sindh, 1947-1977*, Karachi, Pakistan Study Centre, University of Karachi, 2010.
- Talbot Ian, *Pakistan: A Modern History*, C. Hurst, 1998, 456 p.

- Talbot Ian, *Provincial Politics and the Pakistan Movement: The Growth of Muslim League in North-West and North-East India, 1937-1947*, Oxford University Press, 1988, 186 p.
- Titus Paul et Swidler Nina, « Knights, not Pawns: Ethnic Nationalism and Regional Dynamics in Post-Colonial Balochistan », dans Charles H. Kennedy, Kathleen McNeil, Carl Ernst et David Gilmartin (dir.), *Pakistan at the Millenium*, Karachi, Oxford University Press, 2003, p. 390.
- Toor Saadia, *The State of Islam: Culture And Cold War Politics In Pakistan*, Pluto Press, 2011, 240 p.
- Verkaaik Oskar, « The Sufi Saints of Sindhi Nationalism », dans Michel Boivin et Matthew A. Cook (dir.), *Interpreting the Sindhi World: Essays on Society and History*, Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 196-215.
- Verkaaik Oskar, « Ethnicizing Islam: ‘Sindhi Sufis’, ‘Muhajir Modernists’ and ‘Tribal Islamists’ in Pakistan », *New Perspectives on Pakistan. Visions for the Future*, 2007, p. 86-103.
- Verkaaik Oskar, « Reforming Mysticism: Sindhi Separatist Intellectuals in Pakistan », *International Review of Social History*, vol. 49, no S12, décembre 2004, p. 65-86.
- Verkaaik Oskar, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004, 214 p.
- Veyne Paul, *L’inventaire des différences: leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1976, 61 p.
- Visweswaran Kamala, *Perspectives on Modern South Asia: A Reader in Culture, History, and Representation*, John Wiley & Sons, 2011, 398 p.
- Wedeen Lisa, « Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science », *American Political Science Review*, vol. 96, no 04, 2002, p. 713-728.
- Wedeen Lisa, *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, University of Chicago Press, 2009, 324 p..
- Werth Lukas, « “The Saint Who Disappeared”: Saints of the wilderness in Pakistani village shrines », dans Pnina Werbner et Helene Basu (dir.), *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, London, Routledge, 1998, p. 77-91.
- Wolpert Stanley, *Zulfi Bhutto of Pakistan. His Life and Times*, Bhutto.org, 1993, 351 p.
- Wright Theodore P., « The Changing Role of the Sadat in India and Pakistan », *Oriente Moderno*, vol. 18 (79), no 2, 1 janvier 1999, p. 649-659.
- Zuev Dennis et Virchow Fabian, « Performing national-identity: the many logics of producing national belongings in public rituals and events », *Nations and Nationalism*, vol. 20, no 2, avril 2014, p. 191-199.

Index

- 4 mars 1967 135-138, 140, 149, 402
 Abdul Karim, prince 115, 124
 Abdur Rehman, Hassan Ali 135
 Achakzai, Abdul Samad 124, 394
 Advani, Bherumal Mahirchand 296
 Ahsan, Aitzaz 296, 297, 368
 Ajrak 189, 212, 273, 333-335, 337-339, 341, 343, 344, 346-349, 351, 353, 354, 356, 357, 359-361, 363, 367, 368, 372, 381
 Al Wahid 90
 Al-Wahid 121
 Al-Zulfiqar 174, 216
 Ali, Chaudhry Rahmat 290
 Ali, Mubarak 292, 304, 306
 Allana, Ghulam Ali 295, 313-315, 322, 324, 326
 Allana, Pyar Ali 323, 326
 Amil 65, 66, 68, 69, 81, 84, 87, 97, 381, 386
 Anderson, Benedict 33, 39, 44, 65, 73
 Areesar, Abdul Wahid 182, 192, 195, 197, 200, 202, 204, 258
 Association des écrivains progressistes 128
 Awami Adabi Anjuman 132
 Awami Awaz 335
 Awami Jamhuri Party 155
 Awami League 125
 Awami National Party 187, 334
 Awami Tehrik 24, 153-155, 170, 173, 175, 180, 183, 188, 194, 195, 200, 205, 217, 227, 229, 358-360, 363, 384
 Ayaz, Shaikh 126, 130-132, 136, 142, 149, 161, 171, 172, 222, 302, 322, 335
 Azad Pakistan Party 124
 Baloch, Nabi Bakhsh 149, 286, 287, 293, 294, 300-302, 307-310, 312, 322, 326, 327
 Baloutchistan 17, 38, 115, 120, 124, 150, 154, 384, 392, 394
 Banditisme 176-178, 189, 200, 228
 Bania 80, 85, 86, 101
 Bazm-i Sufia-i Sindh 140, 153, 156, 240, 250, 277, 396, 397
 Beg, Mirza Qalich 70-72, 299
 Bhaibhand 65, 386
 Bhambro, Atta Muhammad 295
 Bharchundi Sharif 257, 261
 Bhashani, Maulana 125
 Bhatti, Rashid 132
 Bhurgri, Ghulam Muhammad 75, 92
 Bhurgri, Ghulam Mustafa 115
 Bhuro Bhil, affaire 259-262, 282, 379
 Bhutto, Bakhtawar 363
 Bhutto, Benazir 17, 18, 23, 26, 174, 194, 198, 199, 203, 205, 222, 347, 360-362
 Bhutto, Bilawal 23, 305, 361, 363-365, 367-372
 Bhutto, Muhammad Musa 264-267, 281
 Bhutto, Mumtaz Ali 141, 146, 148, 168, 175, 200
 Bhutto, Murtaza 205
 Bhutto, Nusrat 168, 174, 198
 Bhutto, Shahnawaz 23, 81, 82, 93, 94, 144
 Bhutto, Zulfiqar Ali 17, 23, 137, 141, 144-154, 156, 158, 159, 163, 165, 168, 172, 173, 196, 215, 216, 222, 229, 238, 240, 242, 255, 297, 324-327, 361, 380
 Bhutto, Zulfiqar Ali 167, 168, 171-175, 180, 196, 222
 Bogra, Muhammad Ali 119-121
 Bombay (présidence) 62, 64-66, 69, 74-82, 91, 92, 94, 97, 121, 137, 151, 201, 233, 378, 380
 Brohi, A. K. 220, 328, 329
 Burfat, Shafi 192, 194, 200, 202, 204, 206-208, 213, 259, 280, 404
 Burfat, Shafi Muhammad 357
 Burton, Richard 66, 68, 72
 Chablani, H. L. 77
 Chachnama 286, 299, 300
 Chandio, Jalal 352, 353, 363
 Chandio, Riaz 200, 201, 205, 260
 Charisme 267-270, 272-275, 277, 278, 281, 282, 382
 Chaudri Muhammad Ali 106
 Civilisation de l'Indus 246, 292-294, 296, 306, 307, 335, 341, 356, 357, 367, 368, 372, 411
 Classe moyenne 54, 55, 99, 101, 102, 129, 133, 140
 Coke Studio 342, 344, 369
 Communalisme 87, 90, 386, 391
 Congrès (parti) 75, 76, 79, 86, 91-94, 102, 103, 105, 114, 116
 D. J. Sindh Government Science College 134
 Dahar, Raja 297-301, 303-306, 402
 Dastan (genre) 347, 349
 Democratic Students Federation 134
 Diaspora sindhie 215, 335
 Dow Medical College 134
 Effendi, Hassan Ali 80

Élections

1937 82, 89, 93, 94
 1946 103, 104, 115
 1953 106, 116, 117, 120
 1956 124
 1970 101, 138, 144, 145, 152, 156, 159, 169
 1977 172, 174
 1985 182, 195
 1988 178, 182, 194, 197, 198
 1993 203
 2013 204, 230
 2015 279

Entrepreneur culturel 342
 Ethnicisation de l'islam 236, 237, 263, 264
 Factionnalisme 165, 191, 201, 214, 229, 279
 Folklore 288, 309, 310, 312, 316, 325, 330
 Folklorisation 57, 233, 234, 285, 289, 307, 312, 317, 320-322, 331, 335-337, 354, 372
 Freedom March (2012) 203, 256, 305, 356, 357
 Ghulam Muhammad 119
 Gianchandani, Sobho 125
 Haroon, Abdullah 85, 91, 94
 Hidayatullah, Ghulam Hussain 81, 82, 90, 91, 94, 103, 106, 108, 277
 Hurs 95, 313, 384
 Hussain, Altaf 187, 198, 334
 Hussain, Fehmida 295
 Hussain, Nawab Muzaffar 170, 186
 Hyder Khan (film) 351, 353
 Hyderabad 63, 68, 69, 82-84, 87, 91, 92, 111, 115, 122, 134, 136-139
 Hyderabad Students Federation 137, 138
 Idéologie du Pakistan 100, 151, 409
 Iftikharuddin, Mian 124
 Illahi Bakhsh, Pir 108, 124
 Indus 63, 66, 75, 77, 95-97
 Institute of Sindhology 29, 130, 150, 287, 288, 293, 306, 307, 309, 311, 312, 315, 322, 324, 331
 Institutions culturelles 285, 287, 289, 291, 296, 299, 303, 306-309, 311-313, 316, 317, 320-323, 325, 326, 329-331
 Intelligentsia 43, 54, 57, 84
 Iqbal, Muhammad 322
 Jakhrani, Gul Muhammad 192, 194, 201, 218
 Jakhrani, Yusuf 167, 169, 201, 218
 Jaleel, Amar 351
 Jamaat-i Islami 256, 264, 298, 307, 329
 Jamali, Ajiz 333
 Jamshoro 28, 29, 134-136, 138, 142, 166, 167, 170, 173, 181, 187, 192, 216, 311, 315, 318, 319, 408, 410
 Jatoi, Abdul Hamid 124
 Jatoi, Ghulam Mustafa 175

Jatoi, Hyder Bakhsh 112-114, 118, 124, 126, 129, 130, 132, 141, 159, 254, 338, 380, 402
 Jatoi, Qadir Bakhsh 216
 Jinnah, Muhammad Ali 20, 80, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 108, 120, 134, 157, 398
 Jiye Sindh Mahaz 101, 142, 153, 155, 159, 163-166, 169, 170, 172, 173, 179, 180, 182, 186, 189-202, 205-214, 229, 238, 260, 278, 381
 Jiye Sindh Muttahida Mahaz 200, 204-214, 259, 280, 357, 404, 407, 408, 411
 Jiye Sindh Naujawan Mahaz 138, 159, 161, 162
 Jiye Sindh Qaumi Mahaz 190, 200-206, 214, 219, 227, 229, 256, 258, 260, 279, 280, 283, 305, 356, 357
 Jiye Sindh Students Federation 138, 159, 166-172, 180, 181, 189, 190, 192-194, 199, 212, 216, 218, 219, 357, 381
 Jiye Sindh Tehrik 194, 200-203, 205, 218, 227, 258
 Joyo, Ibrahim 141, 160, 322
 Junejo, Abdul Khaliq 182, 192, 193, 196, 197, 200, 202, 230
 Junejo, Muhammad Khan 242
 Kalabagh (barrage) 199, 206, 224, 360, 378
 Kalhora (dynastie) 305
 Karachi 18, 20-22, 29, 63, 64, 69, 75, 76, 79, 82-84, 88, 89, 91, 92, 95, 101, 107-110, 115, 117, 118, 120, 122, 129, 133, 134, 141, 142, 148, 150, 387, 389, 403, 407, 410
 Kazi Faiz Muhammad 115, 118, 125
 Keenjhar 348
 Khairpur 63, 64, 107
 Khan Sahib, Dr 102, 120, 124
 Khan, Ayub 103, 129, 131, 136, 138, 140, 144, 147, 237, 328
 Khan, Imran 364, 372
 Khan, Khan Abdul Ghaffar 114, 115, 124, 278, 394
 Khan, Liaqat Ali 103, 106, 108, 109, 111
 Khan, Mairaj Muhammad 152, 160, 171, 174
 Khudai Khidmatgar 114, 120
 Khuhro, Hamida 120, 121, 195-198, 322, 326, 328
 Khuhro, Muhammad Ayub 76-79, 81, 82, 89, 91, 97, 103, 106-109, 114, 120, 121, 125, 152, 154, 156, 161, 195, 292, 296, 377
 KTN 224, 334, 335
 Laghari, Yusuf 137
 Lahore 122, 145
 Lambrick, H. T. 289, 314
 Ligue musulmane 54, 76, 81, 89, 91-97, 103-106, 109, 115, 116, 120, 124, 142, 155, 161, 239, 277, 359, 389, 390
 Ligue progressiste 103
 Lok Virsa 150, 311, 315, 325, 368

- Magsi, Qadir 24, 180, 188, 189, 192-194, 200-204, 207, 214
- Mallah, Akash 334
- Marqueur identitaire 146, 162, 238, 253, 261, 264, 266, 281, 282, 289, 322, 337, 346, 354, 362, 363, 372, 373
- Marshall, John 341
- Marvi (héroïne) 244-246, 248, 335, 347
- Marvi (série) 350
- Mehboob Mitha (film) 350, 351, 353
- Mehr Group 361
- Mehta, Jamshed 76
- Mirpur Khas 107
- Mirza, Iskander 119, 125
- Mitho, Mian 258, 261, 282
- Mohajir Pathan Punjabi Mahaz 170
- Mohajir Qaumi Movement 21, 173, 181, 182, 186, 187, 189, 190, 194, 198, 204, 217, 334
- Mohajirs 19, 27, 107, 109-112, 133, 137-139, 147-149, 153, 154, 156, 162, 166, 169, 170, 173, 182, 183, 185-190, 192, 204, 224, 228, 295, 297, 310, 316, 375, 381, 400
- Mohenjo-Daro 77, 79, 96, 98, 292-295, 307, 322, 324, 335, 338-341, 356, 357, 370, 371, 411
- Mouvement pour la restauration de la démocratie 19, 155, 164, 173-175, 177-184, 187, 192, 194, 195, 199, 210, 216, 217, 228, 296, 330, 375, 376, 378, 380
- Mughal, Ahmed 338, 339, 341, 343-345
- Naomal, Seth 306
- Napier, Charles 304
- Napier, Sir Charles 62-64, 66, 74, 77
- Naqshbandiyya 241, 262, 264, 265, 281
- National Awami Party 116, 125, 137, 138, 141, 151, 171, 229
- New Sindhi Students Organization 181, 187, 188
- Nizamuddin, Khwaja 119
- Noon, Feroz Khan 119
- Nuri Jam Tamachi (film) 347, 351
- Odho, Imdad Ali 169, 222, 223
- One Unit 101, 102, 114, 118-127, 129, 132, 133, 135, 137-140, 144, 147, 150, 152, 154, 162, 176, 223, 288, 322, 327, 378, 380, 381, 399, 402
- ONG 165, 214, 224-228, 230
- Pagaro, Pir 23, 95, 125, 152, 171, 172, 198, 222, 241-243, 269, 277, 358, 359, 402
- Pakistan Fisherfolk Forum 225-227
- Pakistan Muslim League (Functional) 242
- Pakistan National Alliance 172, 174
- Pakistan National Movement 290
- Pakistan National Party 124
- Pakistan Peoples Party 18, 21, 24, 26, 144-146, 152, 153, 155, 156, 160, 163, 164, 170, 172-175, 180, 186, 187, 194, 195, 198, 199, 203, 205, 212, 217, 218, 226, 229, 230, 258, 281, 296, 305, 326, 334, 354, 360-363, 365, 369, 370, 378, 384
- Pakistan Tehrik-i Insaf 364
- Palijo, Ayaz Latif 155, 200, 205, 359
- Palijo, Rasul Bakhsh 24, 132, 137, 141, 153-155, 170, 175, 180, 198, 200-202, 217, 359
- Panhwar, Muhammad Hussain 287, 309
- Pano Aqil 177, 199
- Pardesi (film) 348, 350
- Parsram, Jethmal 70, 239, 245, 249, 260
- Parti communiste du Pakistan 134
- Partition 107, 108, 118, 128, 133, 161, 391
- Pendjab 17, 20-22, 27, 61, 64, 75, 76, 99, 107, 108, 115, 119, 120, 123, 145, 174, 175, 187, 199, 219, 224, 225, 227, 392, 407
- People's Organization of Pakistan 115, 116, 118, 124, 204, 278
- Performativité 27, 31, 33, 34, 44, 45, 47-54, 56-58, 383
- Pir, Ali Gul 364
- Pirzada, Abdul Hafiz 167, 168, 324
- Pirzada, Abdus Sattar 117, 118, 120-122, 125
- PML-F 23, 358-360, 363
- PONaM 204, 278
- Posters politiques 336, 337, 354-356, 362, 372
- Presse sindhie 195, 222-224
- Prêtre-roi (priest-king) 341, 357
- Punjabi Pashtun Ittehad 187
- Qadiriyya 241, 359
- Qalandar, Lal Shahbaz 146
- Qasim, Muhammad bin 297-300
- Qureshi, Bashir Khan 181, 192-194, 200-203, 205, 210, 227, 256, 257, 280, 281, 283, 357
- Qureshi, Ishtiaq Husain 290, 291
- Qureshi, Sanan 280
- Rahman, Fazlur 119
- Rahman, Mujibur 144
- Rahu, Muhammad Fazil 155
- Rashdi, Pir Ali Muhammad 121, 125, 152, 154, 156
- Répression 136, 163, 166, 170, 171, 174, 175, 177, 180-182, 190-192, 200, 202-204, 211-214, 216, 217, 219, 225, 228, 229, 395
- Disparitions forcées.....203, 211, 212, 224
- Rinkle Kumari, affaire 257, 258, 261, 262, 282, 379
- Ruh Rehan 130, 132, 133
- Sachal Sarmast 88, 89
- Sajjada nashin 23, 104, 242, 252, 258, 267, 269, 275-278
- Salariat 54, 55, 57, 127, 133, 149, 154, 156

- Saleem, Agha 351
 Samejo, Saif 342, 344, 369
 Sami 88, 89
 SANA 217, 230
 Sangi, Sohail 175, 222
 Saqi, Jam 197, 198, 201
 Sarhandi, Pir Ayub Jan 262, 263, 281, 282
 Sarki, Safdar 192-194, 200, 201, 205, 218, 219, 258
 Sassui (héroïne) 247, 248, 335, 343
 Sayed (statut) 140, 142, 201, 267-270, 273, 275-277, 383, 414
 Sayed, G. M. 23-25, 29, 57, 59, 61, 84-89, 91, 94-97, 99-101, 103-106, 111, 114-118, 121-126, 133, 137, 138, 140, 142, 149, 151-162, 164, 167, 169-172, 179-181, 184, 186, 189, 191-202, 204, 206, 208, 211, 218, 219, 228, 229, 234, 237-240, 243-255, 257, 260-283, 285, 288, 300-303, 305, 306, 309, 320, 321, 325, 327, 336, 338, 347, 353, 356, 357, 368, 373, 376, 377, 379, 381, 382, 385, 389-391, 396, 402, 411, 414
 Shah Abdul Karim 347
 Shah Abdul Latif 69, 72, 78, 88, 89, 142, 150, 159, 161, 235, 236, 238, 240, 241, 243-250, 255, 268, 288, 305, 322, 335, 338, 339, 341, 342, 344, 345, 347, 348, 357, 375, 387, 396, 401, 402
 Shah Inayat 113, 402
 Shah jo Risalo 72, 236, 243, 245, 246, 248, 249
 Shah Latif Cultural Center 123
 Shah, Ghulam Mustafa 149, 167, 198, 217, 288, 291, 305, 322-324
 Shah, Imdad Muhammad 278, 279
 Shah, Jalal Mehmud 24, 278, 279, 282
 Shah, Miran Muhammad 81, 82, 92
 Shah, Muhammad Ali 226, 227
 Shah, Munir Haider 279
 Shah, Zulfiqar 227
 Shidi, Hosh Muhammad 303-306, 402, 403
 Shikarpur 63, 64, 82, 91
 Simon Commission 76
 Sind Hari Party 109
 Sind Historical Society 289, 304
 Sind Madrassatul Islam 80, 82, 83, 89, 91, 92, 380
 Sind Mahomedan Association 76
 Sind Muslim Party 94
 Sind Provincial Conference 76
 Sind Punjab Adabgar Welfare Association 187
 Sind Tenancy Act 113
 Sind United Party 93
 Sindh Awami Mahaz 116, 118, 121, 124
 Sindh card 18, 145, 334, 360, 370
 Sindh Festival 363, 365, 367-372
 Sindh Hari Committee 112-115, 118, 121, 124, 129
 Sindh Museum 311, 312, 315, 329
 Sindh Muslim Student Federation 133
 Sindh Muttahida Mahaz 142, 152, 154, 156, 159, 160
 Sindh National Alliance 197-199, 201, 202, 204
 Sindh National Students Federation 138, 162, 169, 173, 222, 223, 381
 Sindh People's Organization 115
 Sindh Peoples Students Federation 167-169
 Sindh Primary Education Act 122
 Sindh Students Cultural Organization 137, 138, 141, 153, 156, 162, 186
 Sindh Taraqqi Pasand Party 24, 180, 189, 194, 200, 202, 204, 207
 Sindh Through the Centuries (conférence) 323, 327, 328, 330
 Sindh United Party 24, 200, 204, 279, 283
 Sindhi Abadi Sangat 198
 Sindhi Adabi Board 123, 129, 130, 141, 142, 150, 151, 161, 243, 286-289, 293, 299-301, 306, 307, 309, 311, 316, 321, 322, 324, 329, 331, 379
 Sindhi Adabi Sangat 128, 129, 132, 161
 Sindhi Association of North America 217, 218
 Sindhi Language Authority 287, 295, 331
 Sindhi Shagird Tehrik 170
 Sindhi sham 139, 140
 Sindhi topi 333, 334, 337, 338, 346, 347, 349-354, 357, 359-361, 363, 372, 381
 Sindhi Topi Day 28, 333-335, 338, 347, 369, 372
 Sindhi, Hamid 130, 133, 142
 Sindhi, Shaikh Abdul Majid 115, 118, 124-126, 277, 402
 Sindhiyyat 221, 234, 337
 Sindhudesh 18, 59, 96, 155, 158, 159, 162, 168, 170, 184, 191, 196, 204, 207, 210, 211, 224, 246, 252, 255, 272, 321, 357, 381, 382, 402, 410, 411
 Sindhudesh Liberation Army 207, 210, 211, 228, 413
 Siraj (Memon) 222, 293-295, 322, 323, 328
 Sketches, The 341, 342, 344, 345, 350, 369
 Soomro, Allah Bakhsh 94, 402
 Soomro, Maula Bakhsh 125
 Soufisme 20, 23, 26, 57, 130, 133, 140, 146, 152, 156, 162, 234-238, 240-244, 248-253, 255, 256, 261, 263-267, 271, 272, 281, 282, 285, 301, 325, 344, 345, 357, 376, 379, 380, 382, 407
 Shrine culture.....240, 241, 325, 342
 Subaltern studies 37
 Sukkur 69, 75, 86, 107, 115
 Sumro, Dodo 301-304, 306

- Symboles du Sindh 333, 336, 338, 339, 345, 346, 354, 356-360, 363, 365, 369-372
- Talpur (dynastie) 22, 303-305
- Tanzim-i Fikr-o Nazr Sind 329
- Thar 21, 296, 311, 314, 316, 343-345, 347, 348, 357, 370
- Thori Phatak (fusillade) 181, 210, 219, 229, 402
- Trumpp, Ernest 72
- Umar Marvi (film) 346, 347, 349, 350
- Université de Karachi 29, 111, 123, 376
- Université du Sindh 111, 127, 134, 135, 138, 147, 149, 158, 160, 162, 166-169, 171, 172, 189, 198, 207, 212, 213, 216, 222, 256, 261, 270, 287, 291, 322, 357, 376
- Violence ethnique 19, 182, 183, 186, 188, 217
Language riots.....137, 148, 162, 166, 170, 184
- Vishindas, Harchandrai 65, 74-76, 92
- Wahdat ul-wujud 239, 245, 248-250, 257, 265
- Wassan, Ismail 167, 168
- World Sindhi Congress 29, 216-221, 230, 335
- Zaman, Makhdum Muhammad 125, 145, 152, 329
- Zardari, Asif Ali 18, 23, 203, 333, 334, 361, 363, 369
- Zia ul-Haq 17, 19, 165, 166, 172-177, 182, 184, 186, 195, 197, 216, 217, 222, 229, 255, 328-330, 378, 380

**Être sindhi au Pakistan :
nationalisme, discours identitaire et mobilisation politique (1930-2016)**

Julien Levesque

Résumé :

Ce travail s'intéresse à la construction du discours nationaliste sindhi au cours du 20^e siècle, en proposant de concevoir celui-ci comme un discours performatif. Cette approche théorique nous permet de montrer qu'en dépit de son succès limité sur le plan politique, le nationalisme sindhi est tout de même parvenu à imposer sa vision ethnique de l'identité et participe à la construction d'un rapport de force au sein du Pakistan en visant à déplacer les frontières de groupes.

Dès lors, nous proposons une socio-histoire du nationalisme sindhi, qui permet d'identifier les acteurs qui construisent, consolident et diffusent ce discours. Nous montrons que le discours nationaliste sindhi est porté par trois générations successives dont les profils évoluent en fonction des configurations politiques que connaît le Pakistan au cours de la période. Nous mettons aussi en évidence la fragmentation progressive des partis nationalistes, qui finissent par représenter un éventail de revendications allant de l'acceptation du jeu électoral à la lutte armée.

Nous examinons ensuite le contenu du discours nationaliste pour comprendre le processus de production de marqueurs identitaires, en nous intéressant en particulier à trois thèmes : le soufisme, la folklorisation de la culture, et les symboles du Sindh dans la culture visuelle. La mobilisation de ces symboles dans des contextes variés favorise leur diffusion, par laquelle ils deviennent des marqueurs communément acceptés pour signifier le Sindh.

Ainsi, cette thèse montre que le nationalisme sindhi, malgré l'incapacité des groupes séparatistes à obtenir l'indépendance du Sindh, a profondément transformé la société sindhi, et ne peut donc être considéré comme un échec.

Descripteurs :

nationalisme ; politique identitaire ; performativité ; discours ; mobilisation politique ; folklorisation ; Pakistan ; Sindh

Title and Abstract :

**Being Sindhi in Pakistan:
nationalism, identity discourse and political mobilization (1930-2016)**

This dissertation focuses on the construction of Sindhi nationalist discourse during the 20th century, by proposing to conceive nationalism as a performative discourse. This theoretical approach allows us to show that in spite of its limited success on the political front, Sindhi nationalism has still managed to impose its ethnic vision of identity and takes part in the construction of a power struggle within Pakistan by aiming to displace group boundaries.

Therefore, our socio-history of Sindhi nationalism identifies the actors that construct, consolidate and disseminate Sindhi nationalist discourse. We show that this discourse is upheld by three successive generations whose profiles evolve depending on Pakistan's political configurations. We also highlight the progressive fragmentation of nationalist parties, who end up voicing demands that range from participation in the political process to armed struggle.

In order to understand the process through which identity markers are produced, we also examine the content of the nationalist discourse, concentrating on three themes : Sufism, the folklorization of culture, and symbols of Sindh in visual culture. Their usage in differing contexts facilitates their dissemination and ultimate acceptance as signifiers of Sindh that are also identity markers.

Hence, this dissertation shows that Sindhi nationalism, in spite of the inability of separatist groups to achieve Sindh's independence, has deeply transformed Sindhi society, and thus cannot be dismissed as a failure.

Keywords :

nationalism; identity politics; performativity; discourse; political mobilization; folklorization; Pakistan; Sindh