

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Etre sikh en diaspora : mobilité transnationale, politique de reconnaissance et reconfigurations identitaires chez les sikhs britanniques

Ecole doctorale n°286

ECOLE DOCTORALE DE L'EHESS

Spécialité : anthropologie sociale et historique

Soutenue par **Christine Moliner**
le **18 juin 2018**

Dirigée par **M. Denis Matringe**
(**CNRS-CEIAS**)

COMPOSITION DU JURY :

Mme Danièle Joly
CADIS-EHESS, Rapportrice

Mme Catherine Wihtol de Wenden
CNRS-CERI, Rapportrice

M. William Berthomière
CNRS-Passages, Membre du jury

Mme Nancy Green
EHESS-CRH, Membre du jury

Mme Aminah Mohammad-Arif
CNRS-CEIAS, Membre du jury

Table des matières

Remerciements	5
Illustrations, cartes, tableaux	8
Références, traductions et translittérations.....	10
Glossaire.....	11
Introduction	15
Première partie : Présentation socio-historique : les sikhs, un peuple en mouvement.....	37
Chapitre I : L’histoire migratoire des sikhs.....	38
A. Les mouvements migratoires coloniaux.....	38
B. Les mouvements migratoires post-coloniaux	45
1. Tour d’horizon des migrations contemporaines.....	45
2. Les phases migratoires vers la Grande-Bretagne	46
a. <i>La première vague des années 1950 à 1962</i>	46
b. <i>Un nouveau contexte législatif qui précipite le regroupement familial</i>	48
c. <i>L’arrivée des twice migrants</i>	50
d. <i>Fin de l’immigration de masse ; asile politique et immigration irrégulière en Europe continentale</i>	51
3. L’immigration sikhe en Europe continentale : France et Italie.....	52
Chapitre II : Profils des migrants et déterminants socio-économiques de la migration.....	56
A. Origine géographique	56
B. Composition par caste	57
C. Caractéristiques démographiques, répartition géographique et profils socio-économiques des sikhs en Grande-Bretagne	58
1. Caractéristiques démographiques.....	58
2. Répartition géographique	62
3. Profil socio-économique	66
a. <i>Niveau d’éducation</i>	66
b. <i>Emploi et intégration économique</i>	69
Chapitre III : Immigration et gestion de la diversité en Grande-Bretagne : débats et politiques publiques.....	71
A. L’évolution de la politique migratoire britannique	71
B. Les politiques de gestion de la diversité et de lutte contre les discriminations	73

1. « Relations raciales » et lutte contre les discriminations	74
2. Anti-racisme et multiculturalisme.....	76
3. La fin du multiculturalisme ?	78
Deuxième partie : Le discours identitaire dominant	81
Chapitre IV: Repères historiques et historiographiques.....	82
A. Les énonciateurs du discours identitaire dominant	82
1. Cadre théorique	82
2. Politique coloniale et représentations orientalistes.....	84
3. Le mouvement réformiste des Singh Sabhas.....	86
B. Les enjeux du discours identitaire dominant	89
1. La redéfinition des rapports à l'autre	89
a. <i>Les relations avec l' « autre » hindou</i>	89
b. <i>Les relations avec l'« autre » musulman</i>	92
2. Le rapport au passé.....	109
Chapitre V : Le discours dominant en Grande-Bretagne : institutions communautaires et politique de reconnaissance.....	117
A. Les gurdwaras.....	118
1. Historique de l'établissement des gurdwaras en Grande-Bretagne	118
2. Gestion et fonctionnement.....	122
B. Les autres organisations sikhes.....	125
1. Les premières organisations.....	126
a. <i>Les Indian Workers Associations</i>	126
b. <i>Les partis politiques : l' Akali Dal et l' Indian Overseas Congress</i>	127
2. Le mouvement pour le Khalistan	127
3. La période post-Khalistan	128
C. Les campagnes pour le port du turban.....	133
1. Un symbole polysémique.....	133
a. <i>Valeur symbolique et fonction sociale du turban</i>	133
b. <i>Un emblème problématique</i>	134
2. Les mobilisations successives	135
a. <i>Des années 1950 aux années 1970</i>	135
b. <i>La campagne pour le port du turban à l'école (années 1970 et 1980)</i>	139
c. <i>Les campagnes ultérieures</i>	142
Troisième partie: Hétérodoxies, diversité et pluralité	149
Chapitre VI : Les mouvements sectaires.....	150

A.	Le phénomène sectaire chez les sikhs	150
1.	« Secte » et « église ».....	150
2.	Un univers pluriel	151
B.	Les principaux mouvements sectaires orthodoxes	153
1.	Guru Nanak Nishkam Sevak Jatha.....	153
2.	Le mouvement Nanaksar	158
3.	La tradition Domeliwale	161
C.	Une secte en marge de l'orthodoxie : les namdharis	162
D.	Des mouvements religieux concurrents ?.....	166
1.	Les radhasoamis.....	166
2.	Les sant nirankaris	169
Chapitre VII : Entre négation et réinvention : représentations et pratiques de la caste chez les sikhs de la diaspora		
176		
A.	Analyse du discours sikh dominant de négation de la caste.....	177
1.	L'égalitarisme des Gurus.....	177
2.	La construction coloniale de la caste.....	179
3.	La « désinvention » de la caste par le réformisme sikh.....	180
B.	La caste chez les sikhs : valeurs hiérarchiques, usages sociaux et pratiques de terrain	181
1.	Les caractéristiques du système des castes sikh.....	181
2.	Enquêter sur la caste chez les sikhs de la diaspora.....	185
C.	La dynamique de caste dans le développement communautaire des sikhs de Grande-Bretagne	187
1.	Le rôle de l'appartenance de caste dans le processus migratoire	187
2.	L'émergence de la conscience de caste chez les sikhs de Grande-Bretagne	189
a.	<i>Le rôle des gurdwaras</i>	190
b.	<i>L'arrivée des familles et les pratiques matrimoniales</i>	196
D.	Identités de caste en contexte diasporique	197
1.	L'identité ramgarhia en diaspora.....	197
2.	L'identité jat en diaspora	209
3.	Intouchables et intouchabilité en contexte sikh diasporique.....	227
a.	<i>Une pluralité sémantique révélatrice d'identités multiples</i>	227
b.	<i>L'histoire migratoire des intouchables pendjabis</i>	230
c.	<i>Reproduction de l'intouchabilité et mobilisation intouchable en Grande-Bretagne</i>	232
d.	<i>L'identité ravidassia en Grande-Bretagne : autonomisation, institutionnalisation et contestation</i>	249

Epilogue : Le sikhisme des jeunes. Transmission, réinterprétation et innovation religieuses	259
A. Transmission religieuse : espaces, modalités et évolution	261
1. Un constat d'échec	261
a. <i>Des autorités religieuses traditionnelles contestées</i>	261
b. <i>De nouveaux espaces de transmission</i>	263
2. La transmission informelle : la famille	263
3. Le gurdwara	266
4. Le cours d'éducation religieuse dans les écoles publiques	268
5. Les écoles confessionnelles sikhes	270
6. <i>Les Gurmat Camps</i>	271
7. Les associations étudiantes sikhes	277
B. Le sikhisme en ligne : quête de savoir et nouveau rapport à l'autorité religieuse	279
1. La présence sikhe sur internet	279
2. Nouvelles technologies et autorité religieuse	280
C. La <i>seva</i> en diaspora : le sikhisme comme éthique de l'action	283
1. Sens et usages de la notion de <i>seva</i>	283
2. Pratiques de la <i>seva</i> en contexte diasporique	284
Conclusion	291
Bibliographie	296
Documents annexes	316

REMERCIEMENTS

Dans le long périple qu'a constitué l'écriture de cette thèse, Denis Matringe, mon directeur de thèse, a joué un rôle déterminant : sa patience infaillible et sa disponibilité constante, conjuguées avec son érudition et sa connaissance des sikhs et du Pendjab, m'ont été d'une grande aide. C'est peu dire que, sans lui, cette thèse n'aurait pas vu le jour. Je lui exprime ici ma profonde reconnaissance.

Marc Gaborieau, mon premier directeur de thèse, a lui aussi contribué à la réussite de ce projet en m'aidant à construire un objet de recherche. Je l'en remercie.

Je me dois de signaler une autre dette intellectuelle importante, qui apparaît clairement dans ma bibliographie, à l'égard du regretté Hew McLeod, historien néo-zélandais spécialiste du sikhisme : son œuvre a introduit des générations d'Occidentaux aux sikhs, à qui il portait un intérêt tant humain que scientifique.

Je suis redevable à divers titres à mes collègues du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, en particulier à Catherine Servan-Schreiber (pour ses encouragements constants et son hospitalité marseillaise), à Catherine Clémentin-Ojha (pour sa relecture très utile d'un chapitre de la thèse) et à Claude Markovits. Le travail au sein du comité de rédaction de SAMAJ (South Asia Multidisciplinary Academic Journal) m'a permis de ne pas rester enfermée dans mon sujet : je remercie toute l'équipe et en particulier Amélie Blom, Francie Crebs, Julien Levesque, Aminah Mohammad-Arif, Stéphanie Tawa Lama-Rewal et Raphaël Voix pour leur soutien amical et intellectuel.

J'ai beaucoup appris de mes collègues et amis des études sikhes, dont les travaux ont nourri ce travail. A cela s'est ajouté le plaisir de les côtoyer sur le terrain ou lors de conférences, qui m'ont aidée à rompre l'isolement relatif qu'on peut ressentir lorsqu'on travaille en France sur les sikhs. Je pense ici tout particulièrement à Eleanor Nesbitt, Kristina Myrvold, Barbara Bertolani, Darshan Singh Tatla (que je remercie pour son hospitalité en Grande-Bretagne et au Pendjab), Shinder Thandi et Gurinder Singh Mann.

Ma gratitude va également aux amis et aux proches qui m'ont encouragée et soutenue, y compris matériellement : Saïdeh, Nathalie, Alexandra (pour le coup de main final en particulier), Christiane, Cécilia, Jesus et Virginie, Claire, Constance...

Parmi les nombreux sikhs en Inde et dans la diaspora qui, avec beaucoup de générosité, m'ont accueillie chez eux, m'ont donné accès à leurs contacts personnels et familiaux et ont accepté de répondre à mes questions, y compris celles qu'ils trouvaient saugrenues, je suis

particulièrement redevable à Sukhdev Singh, à son épouse Baljinder Kaur, ainsi qu'à Harjinder Singh – ils occupent une place prépondérante dans ce travail et au-delà.

Enfin, ma reconnaissance va à mon fils, David, pour avoir supporté (au sens français et au sens anglais du terme) sa doctorante de mère pendant tant d'années et surtout pour la joie immense de l'avoir vu grandir et devenir le jeune homme accompli et généreux qu'il est aujourd'hui.

A David Singh

ILLUSTRATIONS, CARTES, TABLEAUX

Note sur les illustrations

Les illustrations qui figurent en tête de chaque partie de la thèse et du dernier chapitre sont des reproductions des œuvres de deux artistes sikhes britanniques Amrit et Rabindra Singh, surnommées les Singh Twins. Dans leur travail, qu'elles décrivent comme *past-modern*, elles s'approprient la technique des miniatures indo-persanes tout en revendiquant des sources d'inspiration aussi diverses que l'art nouveau, les enluminures médiévales ou la peinture pré-raphaélite pour traiter de sujets très contemporains.

Ainsi, le premier tableau que nous reproduisons, *EnTWINned*, réinterprète une œuvre du 19^e siècle (*Home Again* d'Henry O'Neil), qui célèbre le retour à Londres des soldats britanniques vainqueurs des insurgés indiens à l'issue de la grande révolte de 1857. Les soeurs Singh y explorent l'héritage de la colonisation et de la partition, l'immigration d'après guerre et les phénomènes d'hybridité culturelle et d'appartenances multiples qu'elles revendiquent en tant que sikhes, britanniques et sud-asiatiques.

<https://www.singhtwins.co.uk>

<i>EnTWINned</i>	p. 37
<i>Neighteen Eighty-Four</i>	p. 81
<i>The Last Supper</i>	p. 149
<i>Casualty of War : A Portrait of Maharajah Duleep Singh</i>	p. 259

Cartes

Carte du Pendjab d'avant la partition.....	p. 13
Carte de Grande-Bretagne.....	p. 14

Tableaux

Tableau 1 : Population britannique par appartenance religieuse en 2011.....	p. 58
Tableau 2 : Religion par pays de naissance en 2011.....	p. 59
Tableau 3 : Sikhs par pays de naissance en 2011.....	p. 59
Tableau 4 : Religion par âge en 2001.....	p. 60
Tableau 5 : Religion par sexe en avril 2001.....	p. 61
Tableau 6 : Répartition de la population par région et par religion en 2011.....	p. 62
Tableau 7 : Répartition régionale des groupes religieux en 2011.....	p. 63
Tableau 8 : Répartition des sikhs en Angleterre en 2001.....	p. 65
Tableau 9 : Niveau d'éducation par religion en 2004.....	p. 67
Tableau 10 : Niveau de qualification des 16-30 ans, par pays de naissance et religion en 2011	
Tableau 11 : Emploi des sikhs par secteurs d'activités en 2003.....	p. 69

RÉFÉRENCES, TRADUCTIONS ET TRANSLITTÉRATIONS

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

Les citations d'entretiens ou d'ouvrages en anglais sont traduites librement par l'auteur en français.

La traduction de la plupart des termes en pendjabi s'inspire de celles proposées par Denis Matringe dans son ouvrage *Les sikhs. Histoire et tradition des « Lions du Panjab »* et par W. Hew McLeod dans *Historical Dictionary of Sikhism*. Ces termes sont retranscrits sans diacritique, au plus près de la prononciation originale.

Certains termes vernaculaires d'usage fréquent dans notre texte sont écrits sans italique (gurdwara, Adi Granth, Panth, etc.)

Les noms et adjectifs se rapportant à des groupes ethniques et à des castes sont traités comme des termes en français et accordés en nombre.

Dans la mesure où ils constituent un groupe ethno-religieux, les sikhs peuvent s'écrire avec une minuscule ou avec une majuscule. Nous préférons pour notre part la minuscule, comme pour hindous et musulmans, ces trois termes cohabitant souvent dans notre texte.

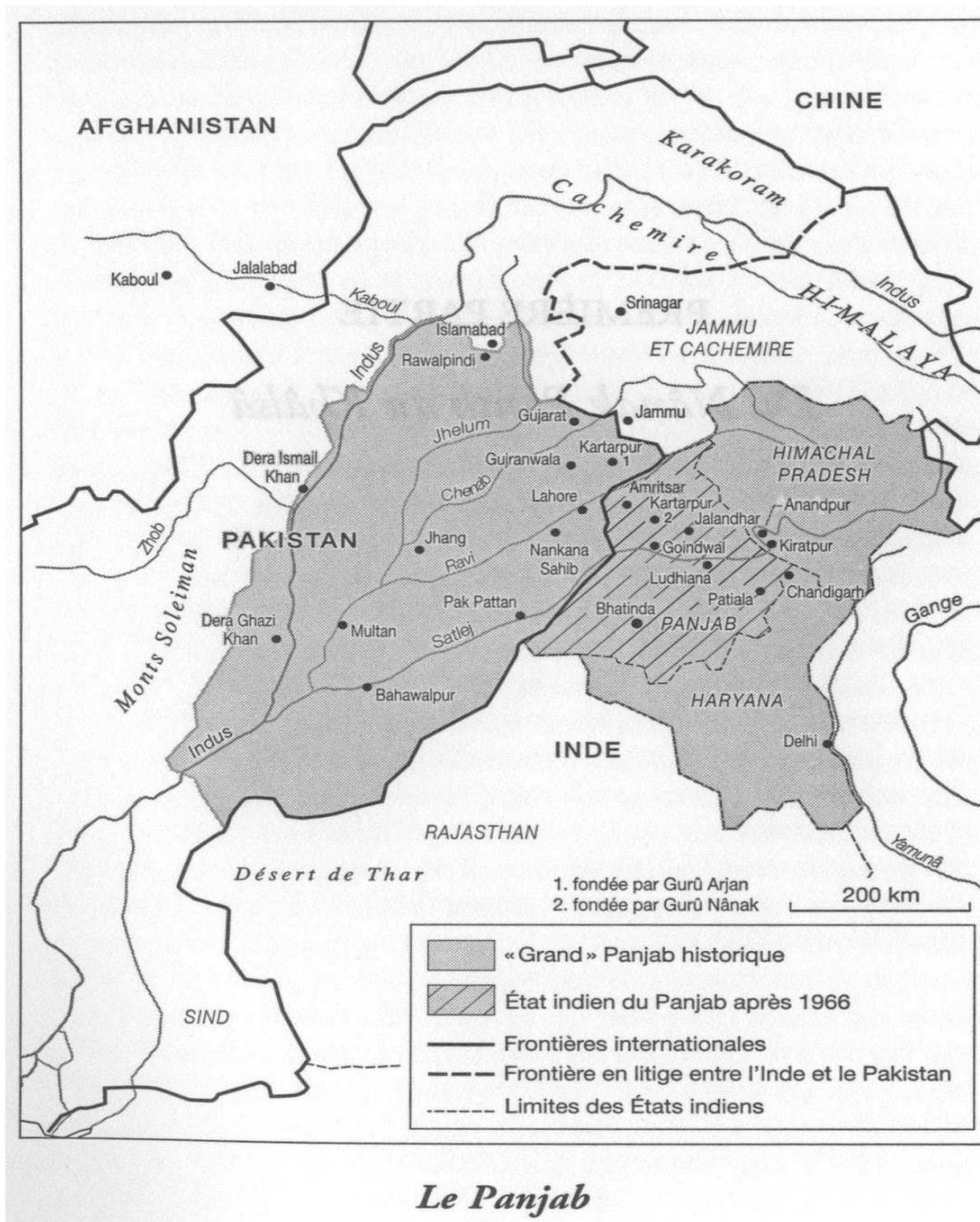
Plusieurs orthographes étant admises pour la région d'origine des sikhs, nous avons retenu celle de Pendjab, sauf en cas de citation et de traduction de l'anglais, où l'orthographe d'origine est préservée (Punjab ou Panjab).

GLOSSAIRE

Adi Granth	« Livre premier », appelé respectueusement par les sikhs Guru Granth Sahib
Akal Takht	« siège de l'Intemporel », le siège du pouvoir temporel chez les sikhs
Akali Dal	principal parti sikh, créé en 1920
<i>akhand path</i>	« lecture ininterrompue » de l'Adi Granth pendant 48 heures
<i>amrit sanskar</i>	rite d'initiation du Khalsa
<i>amritdhari</i>	« qui a reçu l' <i>amrit</i> », sikh du Khalsa
<i>Ardas</i>	prière collective
<i>bhakti</i>	adoration de Dieu ; courant dévotionnel de l'hindouisme
<i>bhangra</i>	danse traditionnelle célébrant les moissons ; genre musical réinventé en diaspora
<i>biradari</i>	lignée paternelle
<i>chauri</i>	éventail agité au-dessus de l'Adi Granth, symbole d'autorité
<i>doab</i>	« deux eaux », étendue de terre entre deux fleuves
<i>granthi</i>	« lecteur du Granth », officiant chargé du service religieux et de l'entretien du gurdwara
<i>gurmat</i>	« les enseignements du Guru », sikhisme. <i>Sikhi</i> est un terme plus récent, surtout d'usage dans la diaspora
gurdwara	lieu de culte sikh
<i>gurmukh</i>	sikh pieux
<i>gurmukhi</i>	« sorti de la bouche du Guru », l'alphabet utilisé pour les textes sacrés des sikhs et pour le pendjabi
<i>gurpurab</i>	fête anniversaire d'un des Gurus
Guru Granth Sahib	appellation respectueuse de l'Adi Granth

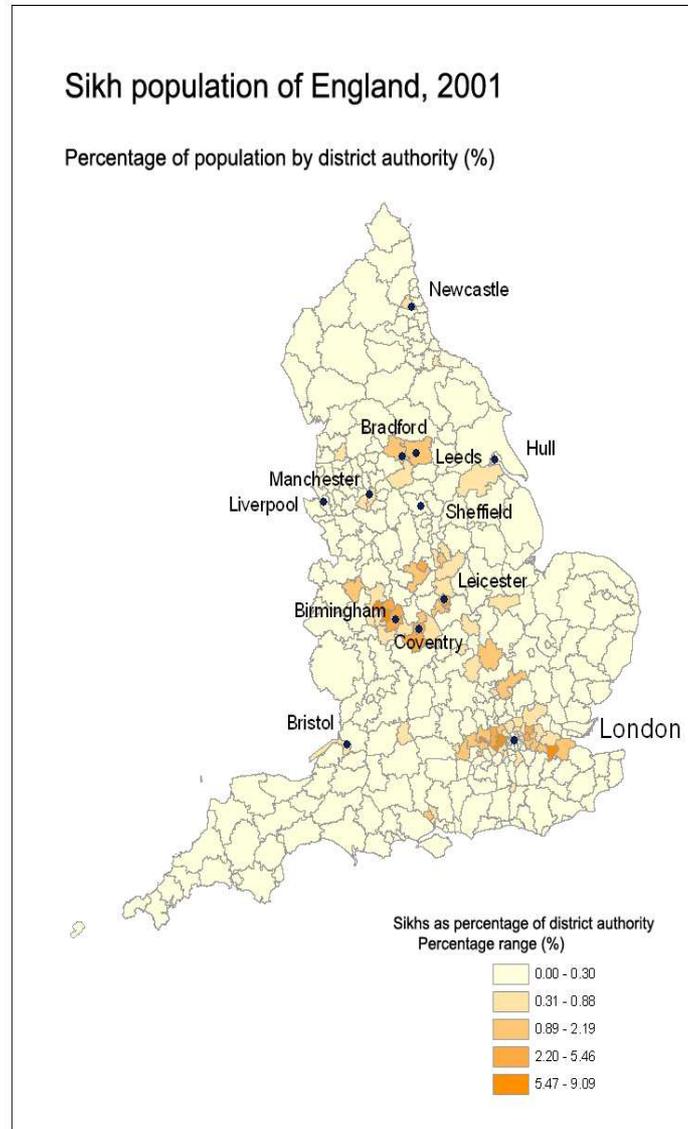
Harimandir Sahib	lieu le plus sacré des sikhs, situé à Amritsar, il est créé au 16 ^e siècle par le cinquième Guru. Appelé aussi Darbar Sahib ou Temple d'or
<i>izzat</i>	honneur
<i>kachh</i>	sous-vêtement en coton, l'un des cinq k, les emblèmes du Khalsa
<i>kangha</i>	peigne de bois, l'un des cinq k
<i>kara</i>	bracelet en acier, un des cinq k
<i>kesh</i>	cheveux et barbe non coupés, l'un des cinq k
<i>keshdhari</i>	« celui qui porte le <i>kesh</i> », sikh qui ne se coupe ni les cheveux, ni la barbe
Khalsa	fraternité des « Purs », ordre militant instauré en 1699 par le dixième Guru, auquel on accède par une cérémonie d'initiation, l' <i>amrit sanskar</i>
<i>kirpan</i>	épée, l'un des cinq K
<i>kirtan</i>	chant d'hymnes dévotionnels de l'Adi Granth
<i>kurahit</i>	violation grave du <i>rahit</i> , le code de conduite
<i>langar</i>	réfectoire collectif présent dans chaque gurdwara
<i>mahant</i>	officiants hindouisés des principaux gurdwaras
<i>miri piri</i>	la double autorité spirituelle et temporelle
<i>nam</i>	nom divin
<i>nam simran</i>	remémoration du nom divin, technique de méditation
<i>panth</i>	« chemin », mot sanskrit qui désigne les disciples d'un maître spirituel
<i>qaum</i>	peuple, communauté, nation
<i>rahit</i>	code du khalsa, énoncé dans des manuels, les <i>Rahit-nama</i> , le plus récent, et celui qui prévaut aujourd'hui, étant le <i>Sikh Rahit Maryada</i>
<i>sangat</i>	congrégation
<i>sant</i>	saint-poète médiéval; prédicateur, maître spirituel
<i>seva</i>	« service », un des piliers du sikhisme
<i>sikhi</i>	sikhisme
Singh Sabha	« société des Lions », mouvement de réforme socio-religieuse chez les sikhs au 19 ^e siècle

Carte du Pendjab



Denis Matringe, *Les sikhs. Histoire et tradition des « Lions du Panjab »*, Paris : Albin Michel, 2008, p. 22.

Carte de la population sikhe d'Angleterre



Distribution of Sikh population in England, by district authority, 2001 Census, Office for National Statistics

INTRODUCTION

« Who is a Sikh ? ». Hew McLeod (1932-2009), grand historien néo-zélandais et un des plus éminents spécialistes des sikhs, posait cette question dans un ouvrage éponyme publié en 1989¹.

Bien loin de n'être qu'un objet de recherche universitaire, ce questionnement a été saisi par les sikhs eux-mêmes, dans des débats internes très vifs dont nous reconstituerons la généalogie depuis la période coloniale, et par les autres communautés, hindous, musulmans et Britanniques incarnant pour les sikhs les trois principales figures de l'autre, au contact desquelles se sont façonnées leurs configurations identitaires contemporaines. Notre propos est d'étudier les réponses qu'apporte à cette question la diaspora sikhe, forte de plus d'un siècle de mobilité transnationale, et plus particulièrement les sikhs de Grande-Bretagne, qui sont au nombre de 423 000².

Les sikhs sont originaires du Nord-Ouest de l'Inde, un espace frontalier dont ils se représentent l'histoire comme une longue série d'invasions, de conflits avec le pouvoir central indien (empire moghol, État colonial puis État indien) et d'autres pouvoirs régionaux, notamment les Afghans au 18^e siècle, et de luttes héroïques pour leur survie. Depuis la naissance de leur tradition religieuse, au tournant du 16^e siècle, ils ont été à la fois sujets et objets de processus complexes de démarcation des frontières identitaires et de conflits portant sur les affiliations collectives et individuelles. Une version de l'identité sikhe s'est imposée comme dominante, au fil d'un long parcours historique dans lequel la colonisation a joué un rôle de premier plan : normative, orthodoxe et orthopraxe, homogénéisante et exclusive, cette identité s'incarne dans la figure genrée du sikh du Khalsa (ordre martial apparu à la fin du 17^e siècle), dont les symboles extérieurs, la barbe et le turban, rendent visible et univoque son appartenance religieuse et communautaire. Cette représentation visuelle de l'homme sikh a acquis un statut quasi hégémonique en Occident, notamment dans le contexte de la

¹ Hew McLeod, *Who is a Sikh ?*, Delhi : Oxford University Press, 1989.

² L'Inde compte près de 21 millions de sikhs, ce qui représente 1, 7% de la population totale du pays.

mobilisation des sikhs de la diaspora pour un État sikh indépendant (Khalistan), dans les années 1978-1992. Ces représentations et ces discours dominants ne résistent cependant pas à l'analyse sociologique, qui révèle les tensions, les contradictions et les clivages qui traversent le champ diasporique, selon des critères de caste, de genre, de classe sociale, de parenté, d'ancrage territorial, de positionnement politique...

Les termes vernaculaires de *panth* et de *qaum* peuvent désigner collectivement les sikhs. Avec une minuscule, *panth* (« chemin » en sanskrit) renvoie aux disciples d'un maître spirituel - et nombreux sont les *panth* dans l'univers socio-religieux indien - tandis qu'avec une majuscule, il désigne spécifiquement la communauté sikhe. Les sikhs se définissent en effet comme les disciples d'une lignée de dix Gurus³, dont ils suivent l'enseignement (*gurmat*), contenu dans leur livre sacré, l'Adi Granth⁴. Notons que ce terme qu'ils utilisent pour s'auto-désigner renvoie à un univers de sens beaucoup plus vaste, à un espace religieux hybride et partagé entre hindous, sikhs et musulmans du Pendjab - qui se retrouvaient dans la vénération des mêmes figures religieuses, par-delà les démarcations identitaires -, au domaine du spirituel et du transcendant, de l'esprit de la religion plutôt que de la lettre.

Qaum, qu'on peut traduire par communauté politique ou nation, renvoie en revanche au domaine du politique, de la politisation des identités religieuses. Dans l'histoire des sikhs, les aspirations politiques apparaissent au 17^e siècle, avec la doctrine de *miri-piri* (double pouvoir spirituel et politique) et la création du Khalsa, en 1699⁵ et se renforcent au 19^e siècle sous l'influence de la colonisation et du mouvement de réforme des Singh Sabhas (litt. « Assemblées des Lions »), qui, sur la base d'une identité sikhe séparée, détachée de l'hindouisme et essentialisée, se mobilise pour la reconnaissance des sikhs comme une communauté politique aux intérêts spécifiques qu'il s'agit de défendre face aux deux autres *qaum*, les hindous et les musulmans. Le statut incertain du Panth comme troisième *qaum* entre ces deux communautés majoritaires a engendré un très fort complexe minoritaire chez les sikhs, un sentiment de menace identitaire et de marginalité socio-économique et politique, alimenté par une relation complexe, souvent conflictuelle avec le pouvoir central et une mémoire collective d'événements traumatiques et de résistance à la violence et aux

³ Cette lignée débute avec Guru Nanak (1469-1539) et se clôt avec Guru Gobind Singh (1666-1708), qui, peu avant sa mort, transfère l'autorité religieuse au livre sacré et à la communauté des croyants (doctrine du Guru Panth et du Guru Granth). Les Gurus ont donné à leurs disciples une littérature canonique, des lieux de culte et des institutions religieuses et politiques.

⁴ L'Adi Granth (« premier livre ») est compilé au 17^e siècle par le sixième Guru.

persécutions. À ce point de notre réflexion, on peut donc définir les sikhs comme une communauté ethno-religieuse et politique, au statut de double minorité en Inde (même s'ils sont majoritaires au Pendjab) et dans la diaspora.

Sur un plan individuel, la question de McLeod appelle des réponses tout aussi complexes : il existe, certes, une définition légale d'un sikh, mais elle est formulée en termes ambigus et elle émane d'une institution dont l'autorité politico-religieuse est contestée par les sikhs⁶. Il nous faut alors introduire dans la discussion des catégories identitaires qui renvoient à différents niveaux de religiosité et à des pratiques religieuses et des marqueurs corporels distincts : *amritdhari*, le sikh baptisé et porteur de cinq symboles religieux, en conformité avec le code de conduite du Khalsa ; *keshdhari*, le sikh, qui sans être baptisé, est visiblement sikh, c'est à dire qu'il porte barbe et turban ; *mona*, littéralement celui qui se coupe les cheveux et dont l'appartenance religieuse devient de ce fait invisible - c'est la catégorie majoritaire dans la diaspora⁷.

Il nous faut dire un mot - avant d'y revenir à plusieurs reprises dans ce travail - sur un « événement critique », pour citer Veena Das, qui a eu une influence majeure sur les constructions identitaires des sikhs de la diaspora, tant sur le plan individuel que collectif⁸. En juin 1984, sur ordre d'Indira Gandhi, est menée l'opération Blue Star, une intervention très meurtrière de l'armée indienne dans le principal lieu saint des sikhs, le Temple d'Or à Amritsar contre des militants séparatistes sikhs. Blue Star est suivi, en octobre, par l'assassinat d'Indira Gandhi par deux de ses gardes du corps sikhs et des pogroms anti-sikhs de Delhi, qui font 3000 victimes civiles et ouvrent au Pendjab une décennie marquée par la violence d'État et le terrorisme. La relation des sikhs à l'État-nation indien et leur place dans la société indienne en sont irrévocablement altérées, tandis que l'expérience quotidienne de la violence, des violations massives des droits de l'homme et l'impunité des coupables

⁶ Le SGPC (Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee), créé en 1925 pour administrer les gurdwaras (lieux de culte sikh) du Pendjab, est parfois présenté comme le parlement des sikhs. Après plusieurs décennies de débats et de travaux, il publie en 1950 le Sikh Rahit Maryada, le code de conduite sikh, qui définit ainsi un sikh : « un sikh est toute personne qui croit en Akal Purakh (Dieu) ; dans les dix Gurus (Guru Nanak à Guru Gobind) ; dans le Shri Guru Granth Sahib (le livre sacré), les autres écrits des Gurus et leurs enseignements ; dans la cérémonie d'initiation au Khalsa instaurée par le dixième Guru ; et qui ne croie en aucun autre système de doctrine religieuse ». Voir W. Hew McLeod, *Sikhs of the Khalsa : A History of the Khalsa Rahit*, Delhi : Oxford University Press, 2003, index s.v. 'Rahit Maryada', et p. 377-402 pour le texte en version anglaise.

⁷ A ces catégories s'ajoute une quatrième, peu utilisée en Grande-Bretagne : le *sahajdhari* (« qui adopte lentement »), qui, comme le *mona* ne porte pas les signes extérieurs, mais dont l'appartenance au Panth est contestée du fait de sa caste.

⁸ Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi : Oxford University Press, 1995.

nourrissent un sentiment de vulnérabilité et une conscience collective minoritaire, voire victimaire, en Inde comme dans la diaspora.

I. Une recherche pluri-disciplinaire au croisement de plusieurs champs d'études

Nous allons tenter d'entrer ici en dialogue avec différentes disciplines scientifiques et différents champs et sous-champs d'études : l'anthropologie, l'histoire, les études sur les migrations et les études sikhes.

Les études sikhes : un champ d'études en construction

Les sikhs deviennent un objet d'étude au cours du 19^e siècle, dans un contexte colonial. Parmi les différentes communautés religieuses qu'il s'agit pour le pouvoir impérial britannique de mieux connaître pour mieux les gouverner, les sikhs occupent une position particulière et ambivalente dans la pensée et la littérature orientalistes. D'abord perçus comme des adversaires redoutables, dont la défaite au terme des guerres anglo-sikhes (1845-46 et 1848-49) est source de fierté pour les Britanniques, ils deviennent vite - dès la répression de la grande révolte de 1857, dans laquelle ils s'illustrent aux côtés des colonisateurs - de loyaux sujets et d'éminents protecteurs de l'Empire. Dans la pensée coloniale, le sikhisme apparaît comme une tentative de réforme de l'hindouisme, comparable à la réforme protestante. Mais, soumis à un danger perpétuel de réabsorption dans la matrice hindoue, il serait voué à disparaître sans le soutien du pouvoir colonial, qui devient dès lors le garant de l'identité séparée des sikhs – notamment à travers sa politique de recrutement dans l'armée britannique des Indes. Un important corpus d'ouvrages très divers (des traductions et commentaires des textes sacrés sikhs, des monographies ethnographiques sur les castes et les tribus ou les familles régnantes du Pendjab, des manuels de recrutement militaire, des rapports des services de renseignement) élabore un savoir colonial sur les sikhs - dont les études sikhes contemporaines ne se sont d'ailleurs pas tout à fait émancipées.

Trois périodes jalonnent l'évolution des études sikhes depuis l'indépendance. La première s'inscrit dans le mouvement pour un Panjabi Suba (« province pendjabie »), arrachée au gouvernement central en 1966 par le parti régionaliste sikh, l'Akali Dal. À partir des universités de Patiala et Amritsar, créées à cette époque, se développe une base institutionnelle pour les études sikhes en Inde, comprenant des départements d'université, des instituts et des fondations privés. Ce milieu intellectuel s'inscrit dans la continuité de l'idéologie du mouvement de réforme socio-religieuse du 19^e siècle, les Singh Sabhas, plus précisément de son aile radicale, le Tat Khalsa, dont il partage les mêmes objectifs : étude et

promotion du sikhisme, approche historiographique insistant sur l'identité séparée des sikhs et la continuité dans l'évolution de la communauté, traitement hagiographique des personnages historiques, usage non critique de la littérature coloniale, etc.

La publication en 1968 de l'ouvrage que Hew McLeod consacre à Guru Nanak ouvre une deuxième phase dans le développement de ce champ disciplinaire, auquel l'historien donne une véritable légitimité scientifique en Occident⁹. C'est souvent par la lecture d'un de ses ouvrages que des générations d'étudiants de par le monde ont été introduites aux études sikhes. L'essor de celles-ci dans les pays occidentaux est directement lié à la mobilité internationale des Pendjabis : les trois principaux pays d'installation des sikhs de la diaspora, la Grande-Bretagne, les États-Unis et le Canada sont ainsi devenus les principaux centres de production de la connaissance sur les sikhs.

En Amérique du Nord, le champ se constitue au gré de conférences internationales, de la publication de volumes collectifs et de la création de chaires et de programmes d'enseignement sur les sikhs. La toute première conférence se tient à Berkeley en 1976, à l'initiative de Barrier et Juergensmeyer, qui dressent un premier état des lieux sur ce qu'ils nomment « la tradition oubliée »¹⁰. Dans sa contribution¹¹, Juergensmeyer explique que dans les manuels sur les grandes religions du monde, le sikhisme est soit absent, soit représenté à tort comme une synthèse entre l'hindouisme et l'islam¹². L'auteur déplore la place très marginale qu'occupe le sikhisme dans la recherche américaine sur l'Inde, qu'il explique par le biais épistémologique qui conduit celle-ci à négliger les traditions régionales et non hindoues. Dans ce même volume, La Brack relève quant à lui deux apories majeures dans les études sikhes, qui restent d'actualité près de quarante ans plus tard¹³. La première voit s'opposer ce que l'auteur nomme les *lumpers* (ceux qui « agglomèrent ») qui considèrent le sikhisme comme une simple variante de l'hindouisme, aux *splitters* (« ceux qui divisent »), lesquels, au contraire, insistent sur les particularismes sociaux, linguistiques, historiques et régionaux des sikhs. La difficulté consiste à atteindre une forme à d'équilibre entre ces deux pôles, ce que

⁹ Hew McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford : Clarendon Press, 1968.

¹⁰ Les actes de la conférence sont publiés en 1979 sous le titre : *Sikh Studies : Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, Berkeley : Graduate Theological Union.

¹¹ Mark Juergensmeyer, « The Forgotten Tradition », dans Mark Juergensmeyer et N. Gerald Barrier (dir.), *Sikh Studies*, *op. cit.*, p. 13-24.

¹² Totalement invalidée par les spécialistes, en particulier par Hew McLeod, la vision du sikhisme comme une synthèse, un syncrétisme entre islam et hindouisme, a encore cours dans la littérature de vulgarisation et dans les médias.

¹³ Bruce La Brack, « Sikhs Real and Ideal : Discussion of Text and Context in the Description of Overseas Sikh Communities », dans Mark Juergensmeyer et N. Gerald Barrier (dir.), *Sikh Studies*, *op. cit.*

nous nous efforçons de faire dans ce travail. La deuxième aporie, résumée par l'auteur dans le titre de sa contribution (« Sikhs Real and Ideal : a Discussion of Text and Context in the Description of Overseas Sikh Communities ») renvoie à la prédominance de l'approche normative et textuelle dans les études sikhes, qui conduit à étudier les sikhs non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être, selon l'idéologie dominante héritée des Singh Sabha.

Dans les années 1980 et 1990, toute une série de chaires d'études sikhes et pendjabies, co-financées par la diaspora, se met en place au Canada et aux États-Unis¹⁴, mais elles doivent toutes cesser leurs activités à cause de l'opposition virulente d'une minorité très active de sikhs en Inde et dans la diaspora, qui rejettent le travail de contextualisation historique et de déconstruction de l'identité sikhe mené par la communauté scientifique. Dans un climat politique plus apaisé, une deuxième série de chaires voit le jour à partir de la fin des années 1990¹⁵, grâce en particulier à la Sikh Foundation du milliardaire philanthrope et inventeur de la fibre optique, le physicien américain d'origine indienne Narinder Kapany (né en 1926).

La Grande-Bretagne présente un fort contraste avec le paysage académique américain, puisqu'il n'y existe qu'un seul programme d'études sikhes, de création récente (Université de Birmingham). La production scientifique sur les sikhs y est pourtant abondante, orientée vers l'immigration sikhe dans le pays. En 1984, dans le contexte de crise politique aigüe que connaît le Pendjab indien, un groupe de chercheurs, dont beaucoup sont d'origine pendjabie, forme le Punjab Research Group (PRG), dans le but de créer un espace de dialogue entre chercheurs et intellectuels des « trois Pendjab », à savoir le Pendjab indien, le Pendjab pakistanais et la diaspora. Et de fait, comme nous avons pu le vérifier à plusieurs reprises, les conférences que le groupe organise encore aujourd'hui trois fois par an constituent de véritables, et trop rares, espaces de rencontre entre Pendjabis de l'Est et de l'Ouest, entre sikhs, hindous et musulmans, entre Indiens et Pakistanais. L'Association for Punjab Studies, issue du PRG, publie de 1994 à 2004, depuis Coventry, l'*International Journal of Punjab Studies*, une revue scientifique chargée de promouvoir la « recherche pluridisciplinaire et comparative sur le Pendjab d'avant la partition, les Pendjab indien et pakistanais et la diaspora »¹⁶. Depuis 2004, la revue, devenue le *Journal of Punjab Studies*, est publiée sous les

¹⁴ La première, créée à l'université de British Columbia, au Canada, est occupée par l'historien Harjot Oberoi de 1987 à 1997. D'autres chaires sont créées dans les années 1980 et 1990 dans les universités du Michigan, de Toronto et de Columbia, à New York.

¹⁵ Il en existe à ce jour cinq, toutes situées aux États-Unis : quatre en Californie à University of California Riverside, UC Santa Barbara, UC Santa Cruz, California State University East Bay, et une à New York, à l'université d'Hofstra.

¹⁶ Pour une présentation détaillée, voir le site internet du PRG : <https://theprg.co.uk/about-2/>

auspices du Centre for Sikh and Punjab Studies, de l'université de Californie, Santa Barbara, ce qui symbolise bien la place prédominante qu'occupe désormais la recherche nord-américaine dans le domaine des études sikhes. 2005 marque le lancement d'une nouvelle revue, *Sikh Formations*, qui entend s'émanciper de l'héritage du père fondateur, Hew McLeod et faire dialoguer les études sikhes avec les études post-coloniales, le post-modernisme, la philosophie critique.

Les études sikhes sont désormais entrées dans une troisième phase de leur développement, marquée par une relative marginalisation du Pendjab, une solide base institutionnelle en Amérique du Nord, la poursuite en Grande-Bretagne d'une tradition d'études ethnographiques sur les communautés diasporiques et l'émergence en Europe continentale d'une nouvelle génération de chercheurs, fédérés dans le réseau *Sikhs in Europe*, fondé en Suède en 2008, ainsi que l'ouverture à de nouveaux objets de recherche et à de nouvelles disciplines (la place des femmes dans l'histoire sikhe, les identités de caste, la martyrologie, la représentation du corps sikh sur internet, les usages sociaux des textes sacrés etc.). L'histoire sikhe et la tradition littéraire pendjabie font l'objet des travaux que mène Denis Matringe, l'un des rares chercheurs francophones sur ces sujets.

Anthropologie et histoire

Sur le plan disciplinaire, notre travail relève d'un dialogue entre anthropologie sociale et religieuse et histoire. Ce double ancrage disciplinaire se justifie d'abord par notre formation universitaire (des études d'histoire et de science politique avant l'apprentissage de l'anthropologie), mais, plus fondamentalement, par le sujet traité. Nous accordons en effet une large place à l'histoire, d'une part en retraçant la généalogie coloniale des constructions identitaires sikhes, d'autre part en étudiant les usages sociaux du passé chez les sikhs de la diaspora – que nous analysons au prisme d'une réflexion historiographique sur les rapports entre mémoire et histoire.

Le temps d'une anthropologie an-historique, s'attachant à l'étude des structures et des invariants culturels dans des sociétés traditionnelles « sans histoire », est révolu. Parmi beaucoup d'autres, l'anthropologue Alban Bensa plaide pour que l'anthropologie redevienne une science historique, que les sociétés étudiées soient abordées dans leurs temporalités multiples¹⁷. De nombreux travaux rendent compte du dialogue fécond qui s'est instauré depuis plusieurs années entre histoire et anthropologie et qui conduit chaque discipline à

¹⁷ Alban Bensa, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse : Anacharsis, 2006.

emprunter les méthodes (le travail d'archive d'un côté, l'enquête de terrain de l'autre), les questionnements ou les objets d'étude de l'autre discipline. Brian Axel explique cette affinité « naturelle » entre l'anthropologie et l'histoire par la relation qu'entretiennent ces deux champs du savoir avec l'entreprise coloniale¹⁸. En tant que produit de la rencontre coloniale, l'anthropologie est, selon lui, la discipline scientifique la mieux à même de comprendre, sur un mode empathique, le monde contemporain dans toute sa diversité. S'inscrivant dans la continuité de Bernard Cohn, Axel poursuit la réflexion commune aux deux disciplines, insistant sur le lien symbiotique qui unit archives et ethnographie, comme modalités de production d'une connaissance coloniale. En ce qui concerne les sikhs, le moment colonial (et post-colonial) a été à ce point déterminant dans leurs propres visions d'eux-mêmes et dans leur rapport aux autres qu'il est difficile de s'émanciper des représentations et du savoir qu'il a généré. Difficile de penser les sikhs dans la vraie vie (*real*), par opposition aux sikhs idéalisés (*ideal*), pour reprendre la formule de La Brack – mais c'est précisément le projet de l'anthropologie.

Migration, diaspora, transnationalisme : état des lieux

Phénomène social majeur du monde contemporain, le fait migratoire figure au centre des représentations et des débats publics des pays d'accueil, ainsi que des préoccupations économiques et politiques des pays d'origine. Les trente dernières années ont vues une croissance exponentielle des recherches et des travaux consacrés aux migrations internationales. Nous proposons ci-après une rapide synthèse des principales théories et avancées conceptuelles, ainsi que des apports spécifiques de l'anthropologie dans ce domaine.

Le champ « migration, diaspora, transnationalisme » a d'abord été principalement structuré par une analyse des causes des déplacements de population et par la production de modèles théoriques sous forme de typologies¹⁹. Ces grands modèles explicatifs s'appuient sur une vision linéaire et mécaniste du phénomène migratoire, envisagé comme un mouvement uni-directionnel entre pays d'origine et pays d'accueil et sur des dichotomies aujourd'hui dépassées (facteurs *push/pull*, migrations forcées/ migrations économiques). Leur succèdent des théories globalisantes, comme celle de la modernisation ou de la dépendance, qui

¹⁸ Brian Axel, « Introduction : Historical Anthropology and Its Vicissitudes », dans Brian Axel (dir.), *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*, Durham : Duke University Press, 2002.

¹⁹ Pour un état des lieux complet et orienté sur l'apport de l'anthropologie aux études migratoires, voir Alessandro Monsutti, *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel : Éditions de l'Institut d'ethnologie, 2004, p. 25-54.

analysent le phénomène migratoire par le prisme dominant de l'État et de ses structures économiques et politiques et négligent de ce fait ses dimensions culturelles et sociales.

À partir des années 1990, des conceptualisations théoriques de plus en plus sophistiquées s'articulent autour des notions de diaspora, de réseau, de circulation migratoire, de mobilité et de transnationalisme, qui permettent de mieux saisir la diversité et la complexité des migrations internationales. L'intérêt se porte vers l'expérience propre des migrants, leur *agency*, c'est à dire leur capacité à agir, les nombreux liens qu'ils tissent par delà les frontières nationales et la multiplication des situations de double appartenance et de multilocalité.

À l'origine, le terme de diaspora (du verbe composé grec *dia* et *speirein*, « se disperser », « s'étendre », « se répandre »)²⁰ désigne la colonisation grecque de l'Asie mineure et de la Méditerranée à l'époque antique (800-600 av JC) – il revêt alors une connotation positive²¹. Son deuxième usage renvoie à l'exil des Juifs, contraints de quitter la Terre sainte pour Babylone, après la destruction de Jérusalem et de son temple (586 av JC) : l'expérience de l'esclavage, de l'exode et des persécutions donne lieu à ce que Cohen appelle la tradition juive de la diaspora victime, marquée par un sentiment de perte, d'insécurité et d'aliénation – connotations qui ont durablement marqué de leur empreinte la notion de diaspora, même lorsqu'elle en vient à désigner des communautés d'expatriés aux trajectoires historiques et sociales très différentes²². Car la popularité croissante de ce terme²³ – symbolisé par la création en 1991 de la revue *Diaspora* - a conduit à l'appliquer à un nombre croissant de communautés, dont beaucoup revendiquent et s'approprient la notion, cette dernière apportant, selon James Clifford, un surcroît de légitimité sur la scène internationale et dans les pays d'accueil, par rapport aux termes utilisés auparavant (immigrés, minorités ethniques...)²⁴. Un champ discursif de plus en plus riche s'est constitué autour de cette notion, pour inclure des expériences et des pratiques qui se chevauchent, également décrites sous les vocables de transnationalisme, déterritorialisation, déplacement, hybridité culturelle, frontière, voyage...²⁵

²⁰ Martin Baumann, « Diaspora : Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison », *Numen*, 47 (3).

²¹ Robin Cohen, « Diasporas and the State : From Victims to Challengers », *International Affairs* 72 (3), 1996, p. 507-20.

²² Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, London : Routledge, 2008.

²³ Pour une épistémologie critique du concept de diaspora, voir Lisa Anteby, William Berthomière et Gabriel Sheffer (dir.), *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

²⁴ James Clifford, *Routes : Travel and Translation in the Late 20th Century*, Cambridge : Harvard University Press, 1997.

²⁵ *Ibid.*

Parmi les nombreuses définitions et typologies proposées, nous retiendrons celle de Robin Cohen, exposée dans son ouvrage de référence, *Global Diasporas*, où l'auteur plaide pour que les études sur les diasporas indienne, africaine, chinoise, etc. s'inspirent des questions de recherche et des enseignements généraux tirés de l'expérience diasporique juive, tout en prêtant attention aux changements de sens inévitables lorsque le terme est appliqué de manière extensive²⁶. L'auteur s'appuie donc sur neuf critères distinctifs, applicables à des degrés divers aux différentes configurations diasporiques actuelles - en particulier, nous y reviendrons, aux sikhs²⁷ :

1. la dispersion, sur un mode souvent traumatisant, depuis une patrie vers au moins deux pays étrangers ;

2. et/ou l'expansion depuis le pays d'origine à la recherche d'un travail, d'opportunités commerciales ou pour assouvir des ambitions coloniales ;

3. une mémoire collective et un mythe du pays d'origine ;

4. l'idéalisation d'un foyer ancestral réel ou imaginaire et un engagement collectif pour son maintien, sa restauration, sa sécurité et sa prospérité ;

5. fréquemment, un mouvement de retour vers le pays d'origine bénéficiant de l'approbation générale, même si beaucoup des membres du groupe se contentent d'une relation par procuration avec leur patrie ou bien de visites épisodiques ;

6. une conscience forte d'appartenance à un groupe ethnique, perpétuée sur une longue période et fondée sur la perception d'une spécificité, une histoire commune, la transmission d'un héritage culturel et religieux commun et la croyance en une destinée commune ;

7. une relation perturbée avec les sociétés d'accueil, impliquant un manque d'acceptation ou l'éventualité qu'un nouveau désastre s'abatte sur le groupe ;

8. une forme d'empathie et de responsabilité à l'égard des membres du groupe ethnique établis dans d'autres pays d'accueil, même lorsque le foyer n'est plus qu'une notion résiduelle ;

9. la possibilité d'accéder à une vie créative, enrichissante dans les pays d'accueil

²⁶ Robin Cohen, *Global Diasporas*, *op. cit.*, p. 5.

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

Sur la base de ces critères, Cohen dresse une typologie des diasporas : les diasporas victimes (les Juifs, les Arméniens, les Africains) ; les diasporas de travail (les Indiens sous contrat) ; les diasporas impériales (les Britanniques) ; les diasporas commerciales (les Chinois et les Libanais) et les diasporas culturelles (les Afro-Caribéens). Répondant sans doute aux critiques lui reprochant le caractère figé et fixiste de son modèle théorique, Cohen adopte dans la deuxième version de son ouvrage une approche plus dynamique, où la diaspora est définie comme une construction sociale qui n'existe que par les pratiques, les mobilisations transnationales et l'imaginaire collectif des membres qui la composent²⁸.

II. Diaspora indienne ou diaspora sikhe ?

L'étude de la diaspora sikhe soulève des questions d'ordre sémantique et épistémologique. Faut-il, ainsi, parler de diaspora sikhe, indienne ou sud-asiatique ?

Pendant la période coloniale et jusqu'aux années 1950, le terme d'Indiens de l'étranger (*overseas Indians*) a d'abord été utilisé par les Britanniques dans le cadre de leur politique de gestion de l'émigration dite sous contrat (*indentured*), avant d'être réapproprié par le mouvement nationaliste indien dans sa critique du pouvoir colonial : le sort réservé aux travailleurs sous contrat a, en effet, alimenté le discours anti-colonial et certaines des pages les plus illustres du combat nationaliste se sont écrites en contexte migratoire (en Afrique du Sud avec Gandhi, par exemple ou aux États-Unis avec le Ghadar Party²⁹). L'émergence de la catégorie « diaspora indienne », quant à elle, est en partie liée à l'installation aux États-Unis, à partir des années 1960, de communautés indiennes éduquées, aisées et influentes, comptant parmi elles des chercheurs qui investissent ce nouveau champ d'études. Longtemps parent pauvre des études diasporiques, la diaspora indienne fait l'objet d'une importante production scientifique et elle est enseignée dans les universités anglo-saxonnes. Cette nouvelle popularité dans le champ scientifique s'est accompagnée de l'adoption et de l'instrumentalisation du terme par l'État indien, en particulier sous l'égide de la droite nationaliste hindoue, qui courtise les expatriés, les NRIs (*Non Resident Indians*)³⁰. Mais quelle est la validité du concept de diaspora appliqué au cas indien et quelles en sont les limites ?

²⁸ *Ibid.*, p. 12.

²⁹ Le Ghadar (« révolution ») est un mouvement révolutionnaire et anticolonialiste qui émerge à partir de 1913 parmi les immigrants pendjabis de Californie et qui tente, sans succès, de rallier le Pendjab à la cause nationaliste.

³⁰ Voir à ce sujet Ingrid Therwath, *L'État face à la diaspora : stratégies et trajectoires indiennes*, Thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques de Paris, 2007.

Cette catégorie d'analyse peut s'avérer problématique lorsqu'elle présuppose l'unité et l'homogénéité des populations et des flux migratoires qu'elle désigne- ce qu'illustre la définition proposée par le gouvernement indien : la diaspora indienne regroupe « les personnes qui ont émigré de territoires qui sont situés à l'heure actuelle dans les frontières de la République indienne (...) et qui ont conservé des liens émotionnels, culturels et spirituels avec leur pays d'origine »³¹. Le lien ici naturalisé entre l'Inde et sa diaspora pose problème à plus d'un titre. D'une part, les frontières du « pays d'origine » ont considérablement évolué dans le temps. Le gouvernement indien exclut de sa définition les descendants de migrants originaires de régions situées aujourd'hui au Pakistan ou au Bangladesh, mais qui avant la partition étaient définis et se percevaient comme indiens. D'autre part, il faut souligner la difficulté de réunir sous le même vocable des trajectoires historiques, des expériences migratoires, des contextes d'accueil et des degrés d'intégration socio-économique aussi divers³². L'historiographie des mobilités sud-asiatiques distingue ainsi quatre principaux courants, dont l'hétérogénéité est telle qu'on peut légitimement hésiter à leur appliquer une seule et même catégorie : la diaspora commerçante de l'époque précoloniale ; le système de migrations coloniales qui a conduit des millions d'Indiens à émigrer, soit dans le cadre de l'engagement, vers les plantations de l'Océan indien et des Antilles, soit comme artisans et petits fonctionnaires en Afrique de l'Est et en Asie du Sud-Est ; les flux migratoires postcoloniaux qui concernent à la fois des travailleurs non-qualifiés, émigrant à partir de années 1950 vers les pays occidentaux et à partir des années 1970 vers le Golfe et des migrants hautement qualifiés à destination des États-Unis, à partir de 1965³³. Dans sa typologie, Cohen range la diaspora indienne dans une seule catégorie, celle des diasporas de travail, alors que les temporalités migratoires sud-asiatiques sont plus complexes et relèvent d'au moins deux autres des catégories de l'auteur : les diasporas commerçantes et les diasporas victimes – nous allons discuter de la validité de ce dernier concept appliqué aux sikhs³⁴.

Enfin, dans son acception courante, en particulier en français, le substantif « indien » est souvent synonyme d'hindou et cet usage métonymique conduit à l'appliquer à tous les migrants sud-asiatiques. Plus fondamentalement, la catégorie « diaspora indienne », tant dans

³¹ Cité par Gijsbert Oonk, « Introduction », dans Gijsbert Oonk (dir.), *Global Indian Diasporas : Exploring Trajectories of Migration and Theory*, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2007.

³² Pour une intéressante déconstruction de la diaspora indienne comme catégorie d'analyse et de pratique, voir Gijsbert Oonk, « Introduction », *op. cit.*, p.16.

³³ *Ibid.*, p. 15-16.

³⁴ Robin Cohen, *Global Diasporas*, *op. cit.*

ses usages politiques que scientifiques, tend à refléter avant tout l'expérience des classes moyennes hindoues de haute caste, au détriment des minorités religieuses, des dalits (appelés auparavant intouchables) et des migrants peu ou pas qualifiés du Golfe. De même, sont marginalisés l'histoire et les parcours des communautés indiennes issues de l'engagisme, en Afrique du Sud, au Surinam, dans les Antilles ou dans l'Océan indien – en particulier les *twice migrants*, dont les liens avec l'Inde s'avèrent très distendus.

Pour toutes ces raisons, on peut donc préférer le terme de diasporas sud-asiatiques - le vocable est d'ailleurs revendiqué par les milieux militants sécularistes et féministes en Inde, en Grande-Bretagne et aux États-Unis - ou ceux de diaspora gujeratie, sindhie, tamoule. Ces appellations ont le mérite de souligner à la fois la prévalence, en contexte migratoire, des identités locales et régionales et des appartenances ethniques et linguistiques au détriment des catégories nationales ou religieuses, ainsi que les spécificités des flux migratoires selon la région d'origine.

Nous avons, quant à nous, retenu le terme de diaspora sikhe, même s'il peut faire lui aussi l'objet de critiques, portant notamment sur des risques d'essentialisation et d'homogénéisation. Essentialisation, car il présuppose que l'identité ethno-religieuse des migrants est première. Or, certains auteurs, pour désigner les migrants du début du 20^e siècle, préfèrent parler de diaspora pendjabie : c'est le cas par exemple de McLeod, à propos des premiers migrants indiens en Nouvelle Zélande, ou de Juergensmeyer, à propos de la mobilisation anticoloniale des migrants pendjabis de Californie dans les années 1910, qui se retrouvent tous, hindous, musulmans et sikhs, dans le parti du Ghadar³⁵. Ce choix terminologique se justifie certes pour la période coloniale, mais la partition et les indépendances ayant introduit des frontières nationales et religieuses nouvelles au sein des communautés diasporiques, la catégorie de diaspora sikhe s'impose pour la période contemporaine.

La deuxième critique que l'on peut adresser à la catégorie de diaspora sikhe renvoie au risque d'homogénéisation qu'elle implique. Or, contrairement à ce que certaines associations communautaires veulent faire croire, la diaspora sikhe ne parle pas d'une seule voix. Comme le rappelle à juste titre Gurharpal Singh, c'est une construction sociale traversée par nombre de tensions, de contradictions et de clivages - de caste, de classe et de genre en particulier - et

³⁵ Hew McLeod, *Punjabis in New Zealand*, Amritsar : Guru Nanak Dev University, 1986 ; Mark Juergensmeyer, «The Ghadar Syndrome : Nationalism in an Immigrant Community», *Punjab Journal of Politics*, 1 (1), 1977.

constituée d'espaces concurrents caractérisés par leurs propres institutions, leurs traditions religieuses et culturelles, leurs visions du Panth et de sa place dans l'État-nation indien et leurs rapports différents au pays d'origine³⁶.

Arrivés tardivement dans le champ des études diasporiques, les sikhs sont vite devenus l'exemple paradigmatique du « nationalisme de longue distance » théorisé par Benedict Anderson, c'est à dire de l'activisme politique dirigé vers le pays d'origine dans lequel s'engage certaines communautés diasporiques³⁷. La première monographie consacrée à la diaspora sikhe s'inspire de la typologie de Cohen, pour définir les sikhs comme une diaspora victime, mobilisée par les événements de 1984³⁸. Le traumatisme de 1984, conjugué avec le racisme et les difficultés d'intégration dans les pays d'accueil, auraient fait émerger la diaspora sikhe comme une entité à part entière, qui s'est investie dans le champ des politiques identitaires transnationales et dont le poids sur le mouvement séparatiste au Pendjab a été prépondérant. Le politiste Gurharpal Singh réfute cette analyse : selon lui, la mobilisation politique autour du Khalistan avait plus à voir avec des facteurs régionaux et nationaux, en particulier le système politique indien et son mode de gestion des régions périphériques et il met en garde contre un tropisme assez répandu dans les études diasporiques, qui consiste à prêter à la diaspora une trop grande capacité d'influence sur des dynamiques propres à la société d'origine³⁹.

III. Migration, transnationalisme et religion : la transnationalisation du sikhisme

Le transnationalisme ne renvoie pas à une réalité sociale inédite : il s'agit plutôt d'une nouvelle approche de phénomènes déjà rencontrés dans le passé, mais restés peu intelligibles, faute d'outils théoriques pour les analyser, et qui se trouvent amplifiés par les nouvelles technologies et les flux d'échanges⁴⁰. D'abord théorisé dans le contexte des communautés immigrées aux États-Unis, ce terme désigne « le processus par lequel les immigrants forgent et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées qui relient leurs sociétés d'origine et d'accueil (...) et par lequel ils construisent des champs sociaux qui traversent les frontières

³⁶ Gurharpal Singh, « A Victim Diaspora ? The Case of the Sikhs », *Diaspora*, 8 (3), 1999, p. 293-307.

³⁷ Benedict Anderson, *Long-Distance Nationalism. World Capitalism and the Rise of Identity Politics*, Amsterdam : Center for Asian Studies, 1992.

³⁸ Darshan Singh Tatla, *The Sikh Diaspora : The Search for Statehood*, London : UCL Press, 1999.

³⁹ Gurharpal Singh, « A Victim Diaspora ? », *op. cit.*

⁴⁰ Sur la transnationalisation religieuse, voir les très utiles synthèses proposées dans les travaux suivants : Stefania Capone, « Religions 'en migration' : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, 56, 2010 ; Sophie Bava et Stefania Capone, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, 56, 2010.

géographiques, culturelles et politiques »⁴¹. Le transnationalisme est souvent crédité d'avoir introduit une approche par le bas de la mondialisation et des mobilités, en s'attachant à l'agentivité des migrants, définis comme des « transmigrants », et aux « champs sociaux transnationaux » qu'ils développent, à savoir ces réseaux de relations sociales « à travers lesquels idées, pratiques et ressources sont échangées, organisées et transformées »⁴². La simultanéité marque ces vies transnationales, « qui incorporent des activités quotidiennes, des routines et des institutions situées à la fois dans le pays d'accueil et transnationalement »⁴³.

Les connexions qui structurent ces champs relationnels transnationaux sont de nature économique, politique, culturelle, religieuse. On s'intéressera ici plus particulièrement à la dimension religieuse de ces phénomènes. L'analyse croisée des migrations et du religieux a produit un nouveau champ de recherche qui interroge le rôle des migrations dans la diffusion et les métamorphoses du religieux contemporain, ainsi que la place des dynamiques religieuses dans la compréhension des mobilités contemporaines⁴⁴. La circulation des personnes, des biens et des informations a, de fait, transformé en profondeur les traditions religieuses, conduisant à une transnationalisation des institutions, des pratiques, des valeurs et des symboles. Les phénomènes de circulation religieuse sont anciens, comme le montre la diffusion du christianisme, de l'islam ou du bouddhisme, mais ainsi que le rappelle Geertz, ils ne se résument désormais plus à un mouvement centrifuge, d'un centre vers une périphérie⁴⁵. D'une ampleur inédite, ils prennent aujourd'hui la forme d'une inversion du mouvement historique du Nord vers le Sud lié à la colonisation et conduisent les religions du Sud à investir les sociétés du Nord. En résulte une dispersion généralisée, tous azimuts, de croyants, qui sont aussi des migrants et une mobilité inédite des rituels, des pratiques, des spécialistes, des institutions, des objets de culte et des savoirs religieux.

Sous l'influence des mobilités internationales et de la mondialisation, la scène religieuse contemporaine a connu de profondes mutations, que Geertz résume à deux caractéristiques saillantes : « la séparation progressive des grandes religions ... des lieux...et

⁴¹ Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound : Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne : Gordon and Breach, 1994. Passage cité et traduit en français par Stefania Capone, « Religions 'en migration' », *op. cit.*, p. 238.

⁴² Le concept de champ social transnational, d'inspiration bourdieusienne, apparaît dans l'article fondateur du transnationalisme, Peggy Levitt et Nina Glick Schiller, « Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, 8 (3), 2004.

⁴³ *Ibid.*, p. 1002.

⁴⁴ Sophie Bava et Stefania Capone, « Religions transnationales et migrations », *op.cit.*, p. 3.

⁴⁵ Clifford Geertz, « Shifting Aims, Moving Targets : On the Anthropology of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (1), 2005, p. 12.

des civilisations au sein desquels et par référence auxquels elles se sont historiquement constituées » et « l'émergence de l'obédience religieuse comme instrument négociable et mobile d'identité publique »⁴⁶. Le sikhisme en diaspora illustre bien ces phénomènes : intimement liée au territoire qui l'a vu naître, cette religion, que l'on peut qualifier d'ethno-régionale, s'est diffusée depuis plus d'un siècle, non pas grâce aux conversions (même s'il y en a eu, nous le verrons), mais par l'émigration de ses adeptes, qui y puisent des ressources identitaires disponibles bien au-delà des frontières du terreau d'origine. Pour les sikhs de la diaspora, l'appartenance religieuse s'est imposée comme centrale dans leur processus de construction identitaire et de négociation d'une place dans la société d'accueil.

Il s'agira de comprendre comment les sikhs abordent ce que Karen Mc Carthy Brown nomme - dans le contexte du culte des esprits vaudou parmi les immigrés haïtiens à New York - « le problème cosmologistique », à savoir comment pratiquer une religion intrinsèquement liée à un territoire donné lorsqu'on n'y vit plus⁴⁷. Comment les sikhs négocient-ils ce que Stefania Capone et André Mary nomment les « trans-logiques », c'est à dire les logiques duales et paradoxales au fondement de la transnationalisation religieuse, qui conjugue des dynamiques contradictoires : universalisme vs ethnicisation ; homogénéisation vs fragmentation ; fermeture communautaire vs ouverture sur le monde ; hybridité culturelle vs pureté et authenticité ?⁴⁸

On s'interrogera également sur les différentes modalités d'adaptation de la religiosité en diaspora, à partir des notions de transposabilité du message et de portabilité des pratiques religieuses proposées par Thomas Csordas⁴⁹. Par pratiques portables, il faut entendre « des rites qui peuvent être appris facilement, qui requièrent assez peu de connaissance ésotérique ou de matériel cultuel, ne sont pas tenus secrets ni pas nécessairement liés à un contexte culturel spécifique et peuvent être pratiqués sans dispositif idéologique ou institutionnel élaboré »⁵⁰. Le message religieux est considéré comme plus ou moins transposable selon que l'attractivité de la doctrine religieuse se maintient dans différents contextes linguistiques et

⁴⁶ Clifford Geertz, *ibid.*, p. 12.

⁴⁷ Karen Mc Carthy Brown, *Mama Lola : A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley : University of California Press, 1991. Citée dans Sophie Bava et Stefania Capone, « Religions transnationales et migrations », *op. cit.*, p. 8.

⁴⁸ Stefania Capone et André Mary, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », dans Kali Argyriadis et alii. (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amérique*, Louvain : Harmattan-AcademiaParis, 2012.

⁴⁹ Thomas J. Csordas, « Introduction : Modalities of Transnational Transcendence », dans Thomas J. Csordas (dir.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalisation*, Berkeley : University of California Press, 2009, p. 4-5.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 4.

culturels⁵¹. Nous aborderons ces thèmes en dernière partie, à travers le travail de traduction, au sens propre et figuré, de transposition et d'adaptation de la doctrine et des pratiques religieuses entrepris par les jeunes sikhs britanniques, aussi bien à destination de leurs pairs que de la société d'accueil.

Du point de vue des pays d'accueil, les flux migratoires récents ont produit une nouvelle pluralité religieuse et des politiques publiques d'adaptation à cette pluralité, à une période de remise en question de la thèse classique de la sécularisation des sociétés occidentales et de politisation accrue de l'immigration⁵². La Grande-Bretagne offre un modèle spécifique de prise en compte et de reconnaissance de la diversité religieuse et culturelle introduite par l'immigration d'après-guerre, où les marqueurs socio-politiques que sont la race et l'ethnicité ont été remplacés par l'appartenance religieuse. Cela a conduit les communautés sud-asiatiques à prendre leur distance par rapport à des modes d'identification partagés, panethniques, pour mettre en avant l'appartenance religieuse dans leurs relations entre elles et avec les autorités politiques. Dans un contexte d'abandon du multiculturalisme et de construction de l'islam comme figure d'une altérité menaçante, comment les sikhs britanniques ont-ils conquis des espaces de visibilité et de légitimité dans l'espace public ? Quel rôle a joué leur appartenance religieuse dans leur processus de structuration communautaire et de sédentarisation dans la société britannique ? En quoi peut-on affirmer que le sikhisme, en contexte diasporique, et plus particulièrement britannique, produit du transnational et du minoritaire et se trouve pris dans des dynamiques contradictoires d'ethnisation et d'universalisation du religieux ? Nous verrons également comment les revendications de nature religieuse (le port du turban, en particulier), qu'ils portent dès la fin des années 1950, ont fait évoluer de manière décisive les politiques britanniques de gestion de la diversité et même la compréhension et l'acceptation par la société majoritaire des minorités religieuses.

IV. Méthodologie

Discipline éminemment réflexive, l'anthropologie a depuis ses débuts produit un corpus théorique en renouvellement constant sur ses conditions spécifiques de production du savoir, tout particulièrement sur la pratique de l'enquête de terrain, sur les conditions d'accès

⁵¹ *Ibid.*, p. 5.

⁵² Ester Gallo, « Introduction. South Asian Migration and Religious Pluralism in Europe », dans Ester Gallo (dir.), *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, Londres : Routledge, 2014, p. 2 et suivantes.

au terrain, sur les phénomènes d'objectivation et de restitution de l'enquête ethnographique, sur le rapport enquêteur-enquêté et la dialectique de l'émique et de l'étiq, etc. La tradition post-moderne s'est ainsi attachée à déconstruire l'expérience du terrain, conçue depuis Malinowski comme une expérience interpersonnelle de co-résidence prolongée avec le groupe étudié, permettant une compréhension approfondie du *native's point of view*, cette pratique du terrain s'articulant avec une conception localisée, sédentaire et homogène de la culture.

Ce tournant épistémologique, lié à l'émergence de nouveaux objets d'étude, tels que les migrations, le transnationalisme et les diasporas, conduit Clifford à définir le terrain non plus en termes de résidence (*dwelling*), mais en termes de voyage et de rencontres (*travel encounters*)⁵³. Puisque la mobilité est devenue la norme, puisque les objets d'enquête sont en mouvement, l'expérience du terrain doit elle aussi se faire dans la mobilité, le déplacement, le décentrement. En réponse à un objet qui se construit sur un mode transnational se généralise la pratique du terrain multi-situé⁵⁴ ou multilocal à même de restituer les espaces de relation, de connexion et de circulation tissées par les acteurs et les constructions identitaires qui s'y déploient.

Notre pratique du terrain a combiné et alterné l'enquête ethnographique classique et une forme d'anthropologie itinérante, pour reprendre les termes de Clifford. C'est à partir des contacts noués préalablement au sein de la communauté sikhe de France que nous avons construit et délimité notre terrain britannique, suivant le fil des connections et des réseaux diasporiques, de nature familiale, économique, politique et religieuse qui unissent ces deux segments de la diaspora. Les terrains britannique et français ont été co-construits et se sont enrichis mutuellement, la situation très contrastée des sikhs dans les deux pays mettant en lumière le poids des trajectoires migratoires, des contextes locaux et des politiques d'immigration et d'intégration nationales dans les constructions identitaires diasporiques. À partir de l'observation participante au long cours dans ces deux pays se sont dégagées des relations et des connexions avec un espace beaucoup vaste, complexe et multilocal, un champ social transnational sikh, dans lequel il nous a fallu nous situer. Nous avons également effectué de courtes visites dans différents pôles de la diaspora (Italie, Belgique, Suède et États-Unis) et plusieurs séjours au Pendjab, qui ont permis d'appréhender le phénomène

⁵³ James Clifford, *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, *op. cit.*

⁵⁴ George E. Marcus, « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-sited Ethnography », *The Annual Review of Anthropology*, 24, 1995.

migratoire sous l'angle non seulement des pays d'installation, mais également du pays d'origine. Enfin, internet a occupé une place de plus en plus importante au fil de notre travail.

Notre choix s'est porté sur la communauté sikhe de Grande-Bretagne, du fait de son poids numérique, de sa grande visibilité dans la société d'accueil, de son activisme politique et religieux et de la place longtemps prépondérante de l'ancienne puissance coloniale dans l'imaginaire migratoire des sikhs – le terme pendjabi de *vilayat* (« province ») désignant les pays étrangers fait plus particulièrement référence à la Grande-Bretagne. Après une première expérience de terrain à Southall (dans la banlieue Ouest de Londres), nous avons porté notre choix sur Birmingham et les Midlands de l'Ouest, qui accueillent la plus grande concentration de population sikhe du pays, après le grand Londres et un très grand nombre de lieux de culte et d'organisations communautaires, sans le climat tendu qui nous avons constaté à Southall (alors le siège d'un conflit entre militants khalistanis et leurs opposants pour le contrôle de plusieurs lieux de culte).

Après un séjour de 8 mois (en 1997), et plusieurs courts séjours sur une période de 2 ans (de 1997 à 1999), nous avons procédé à des « revisites »⁵⁵, orientées vers des thématiques spécifiques⁵⁶ et enrichies par la fréquentation régulière de l'espace virtuel sikh.

Concernant les techniques d'enquête, nous avons eu recours à l'observation participante et aux entretiens⁵⁷, ainsi qu'à un important travail de documentation. L'observation participante s'est déroulée dans un cadre privé, au sein des familles qui nous ont hébergée lors de nos séjours successifs et avec qui nous avons partagé le quotidien, des moments de loisirs, des événements familiaux (mariages, funérailles, fêtes religieuses) et dans un cadre public, lors de grands rassemblements et de cérémonies religieuses. L'entretien n'était pas envisageable dans le contexte privé : certes, nos interlocuteurs connaissaient nos motivations, mais le cadre formel de l'entretien inhibait la plupart d'entre eux, parce qu'ils estimaient que leur histoire et leur parole n'avaient pas d'intérêt particulier, et ils nous renvoyaient alors à des personnes qui, à leurs yeux, faisaient autorité – sur la base de leur âge, ou de leur niveau d'études. Nous avons donc privilégié les conversations informelles, nourries par une grille de questions, enrichies au fil du temps et adaptées à chaque situation, et que

⁵⁵ Michael Burawoy, « Revisiter les terrains. Esquisse d'une théorie de l'ethnographie réflexive », dans Daniel Cefaï (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2010.

⁵⁶ Deux terrains de 15 jours en 2009 et 2010 portaient sur les relations entre sikhs et musulmans britanniques et le rôle des politiques publiques ; une enquête de terrain de trois semaines effectuée, en 2013, grâce à une bourse de terrain du CEIAS investiguait les pratiques discursives sur la caste.

⁵⁷ Nous avons attribué des pseudonymes à nos interlocuteurs cités dans ce texte, sauf s'il s'agit de leaders communautaires.

nous gardions en mémoire. C'est bien l'observation participante qui a produit les données empiriques les plus riches, avec lesquelles les hypothèses de recherche et les concepts ont été systématiquement mis en relation, selon le principe sociologique de la théorie ancrée (*grounded theory*)⁵⁸. Mais, certaines informations restant inaccessibles par ce biais-là, nous avons également eu recours aux entretiens, semi-directifs ou libres, avec des représentants d'associations, de lieux de culte, des syndicats étudiants et avec les autorités locales... Nous avons vite été confrontée aux particularités et aux contraintes de cette technique d'enquête : d'une part, les données discursives issues des entretiens entraînent souvent en contradiction avec les données tirées de l'observation participante. D'autre part, dans l'espace formel et contraint que peut constituer un entretien, avec ses enjeux de représentation collective et de conformité normative, notre statut a sans doute pesé sur la relation d'enquête avec nos interlocuteurs, ce qui, comme l'a démontré Bourdieu, a des effets sur les résultats obtenus⁵⁹.

Enfin, un important travail de documentation nous a conduit à collecter toute une série de productions écrites et audio-visuelles, comprenant des calendriers, des images pieuses, des posters, des tracts, des magazines, des *newsletters*, des communiqués de presse, des mémorandums, des vidéos, des livres, etc. Dans un premier temps, notre usage d'internet et des réseaux sociaux se limitait à quelques sites (parmi les premiers créés par des sikhs, en particulier sikh.net et sikh.org), forums et listes de diffusion (les groupes yahoo sikhdiaspora et gurmatlearningzone) que nous consultions entre deux séjours sur le terrain pour nous tenir informée des événements, débats et mobilisations en cours. Puis, à mesure que les sikhs de la diaspora investissaient massivement les TIC (par exemple à travers des applications pour smartphones proposant des contenus et services religieux ou des sites et des logiciels de traduction des écritures sacrées) et les réseaux sociaux (Facebook et YouTube en particulier), notre usage d'internet s'est modifié et intensifié : cet espace numérique sikh en construction est devenu un lieu d'investigation à part entière. Au fil des années, une archive personnelle s'est constituée, à partir de matériaux classiques recueillis sur le terrain, enrichis presque quotidiennement par un travail d'ethnographie digitale.

Notre travail s'organise en quatre parties. La première retrace l'histoire migratoire des sikhs depuis la période coloniale, puis dresse un profil socio-économique et démographique

⁵⁸ Barney Glaser and Anselme Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*, Londres : Wiedenfeld and Nicholson, 1967.

⁵⁹ Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris : Le Seuil, 1993.

des sikhs de Grande-Bretagne, avant de présenter les débats et les politiques publiques sur l'immigration que connaît le pays depuis les années 1950.

La deuxième partie est consacrée à la généalogie et aux composantes du discours identitaire dominant sur l'identité sikhe, ce qui nous conduit en Inde coloniale. La politique coloniale et les représentations orientalistes des sikhs, en particulier le concept de races martiales, sont mises en relation avec le travail de démarcation identitaire entrepris par le mouvement de réforme des Singh Sabhas. Les noyaux de cette identité sikhe, énoncée dans la deuxième moitié du 19^e siècle et devenue dominante, impliquent une redéfinition des rapports à l'autre (l'hindou et le musulman) et un rapport renouvelé au passé - nous étudierons particulièrement les enjeux mémoriels dans la diaspora. Nous examinerons enfin comment les institutions et le leadership sikhs en Grande-Bretagne font la promotion de la version dominante de l'identité sikhe, dans le cadre d'une politique de reconnaissance (en particulier du port du turban), dont nous restituerons les temps forts et les dynamiques internes et externes.

La troisième partie insiste sur la diversité des manières d'être sikh en diaspora, sur la très grande pluralité interne et les clivages d'une communauté que le discours dominant – et la société d'accueil - représente de manière monolithique. La prégnance en Grande-Bretagne des mouvements sectaires manifeste la diversité des formes de religiosité et d'appartenance chez les sikhs, tandis que les identités de caste font l'objet d'une longue analyse.

Un dernier chapitre, en forme d'épilogue, examine l'émergence d'un sikhisme diasporique, en particulier à travers les modes d'identification et les processus de transmission et de réinterprétation religieuse et culturelle propres aux jeunes sikhs britanniques.

Depuis le début de notre recherche, beaucoup d'ouvrages ont paru sur les sikhs britanniques, en particulier l'ouvrage de référence *Sikhs in Britain*, que nous citons à de nombreuses reprises dans cette thèse⁶⁰. Mais selon nous, il manquait une réflexion d'ensemble sur l'apport de l'expérience diasporique au débat en cours depuis deux siècles sur l'identité sikhe. La spécificité de notre travail a consisté à mettre en relation notre matériau ethnographique avec les travaux historiographiques sur la période coloniale et à apporter un éclairage comparatif sur la situation des sikhs en Grande-Bretagne et en France.

⁶⁰ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain. The Making of a Community*, Londres : Zed Books, 2006.

PREMIERE PARTIE : PRESENTATION SOCIO-HISTORIQUE : LES SIKHS, UN PEUPLE EN MOUVEMENT



The Singh Twins, *EnTWINed*, sd.

CHAPITRE I : L'HISTOIRE MIGRATOIRE DES SIKHS

A. Les mouvements migratoires coloniaux

Si l'histoire migratoire des sikhs n'est pas à proprement parler un phénomène récent - des castes marchandes telles que les Khattris ont en effet établi au fil des siècles des comptoirs en Asie centrale et au Moyen Orient - elle ne prend une réelle ampleur qu'à partir de la deuxième moitié du 19^e siècle, avec l'intégration du Pendjab dans le cadre impérial britannique. Cette période reste assez peu documentée et, comme le souligne W. Hew McLeod, beaucoup de zones d'ombre la caractérisent⁶¹. Ainsi, nous ne connaissons pas la périodisation précise de ce phénomène, nous n'avons sans doute pas identifié la totalité des pays de destination, non plus que les différents parcours empruntés, ou le nombre précis des migrants. On se contentera donc ici de donner les grandes lignes de cette première vague migratoire.

Le lien symbiotique entre migrations et colonisation est désormais bien connu, pour avoir été exploré par Richard Fox et d'autres auteurs⁶². Tous s'accordent sur le rôle moteur joué par trois des volets de la politique impériale : l'ouverture des *Canal Colonies* (terres irriguées) dans le Pendjab occidental, la politique de recrutement préférentiel des sikhs dans l'armée coloniale et enfin les bouleversements socio-économiques provoqués par la colonisation.

Fox établit un lien de causalité entre l'intégration progressive du Pendjab dans l'économie capitaliste mondiale et les mouvements migratoires en provenance de cette région⁶³. D'une manière générale, cette intégration s'est traduite par une plus grande prospérité, mais également par une dépendance croissante à l'égard du marché mondial, et une progression spectaculaire de l'endettement rural et des inégalités socio-économiques. Combinés avec la pénurie de terres cultivables liée à la croissance démographique, ces bouleversements conduisent nombre de Pendjabis ruraux à émigrer de l'Est vers l'Ouest de la

⁶¹ W.H. McLeod, « The First Forty Five Years of Sikh Migration : Problems and Some Possible Solutions », dans N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora. Migration and the Experience Beyond Punjab*, Delhi : Chanakya Publications, 1989, p. 31.

⁶² Richard G. Fox, *Lions of the Punjab. Culture in the Making*, Delhi : Low Price Publications, 1990, (deuxième édition); Verne A. Dusenbery, « A Century of Sikhs Beyond Punjab », dans N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora, op. cit.* ; W. Hew McLeod, « The First Forty Five Years of Sikh Migration », *op. cit.* ; Darshan Singh Tatla, *The Sikh Diaspora. The Search for Statehood*, Londres : UCL Press, 1999.

⁶³ Richard Fox, *Lions of the Punjab, op. cit.*

province dans le dernier quart du 19^e siècle. Des centaines de milliers de paysans des districts d'Amritsar, Jalandhar, Gurdaspur, Hoshiarpur et Ludhiana (situés à l'est) s'installent donc dans les districts de Lahore, Montgomery, Lyallpur, Multan et Montgomery (situés à l'ouest) pour mettre en culture les terres nouvellement irriguées, désignées sous le vocable de *Canal Colonies*⁶⁴. Seules les castes de propriétaires terriens, au premier rang desquelles figurent les Jats, ont accès à ces terres. Selon Darshan Singh Tatla, ces migrations internes induites par l'ouverture des *Canal Colonies* à partir des années 1860 constituent pour certains paysans sikhs une première étape dans leur parcours migratoire : les profits dégagés par la mise en culture des terres irriguées leur permettent de financer la traversée vers l'Amérique du Nord ou l'Australie⁶⁵.

La connexion établie entre l'armée et les sikhs, en particulier les Jats (la caste dominante), a dans une large mesure déterminé leur mobilité internationale. Dictée par des considérations tant idéologiques (le concept de races martiales) que pratiques (la nécessité de renforcer les rangs de l'armée avec un grand nombre de soldats indigènes), la politique de recrutement préférentiel des Pendjabis sikhs et musulmans aboutit à la « pendjabisation » de l'armée indienne. L'engouement des sikhs pour la carrière militaire s'explique en partie par le programme faisant bénéficier les militaires retraités de terrains réservés dans les *Canal Colonies*.

Devenus des instruments essentiels du maintien de l'ordre impérial, des régiments sikhs sont ainsi postés, à partir des années 1860, dans plusieurs colonies et protectorats britanniques, en Asie du Sud-Est tout d'abord, puis en Afrique de l'Est. Certains officiers anglais jouent même un rôle direct dans le recrutement de sikhs à l'étranger : comme le rapporte Darshan Singh Tatla, un certain capitaine Speedy recrute, en 1873, 170 sikhs pour mater l'insurrection des mineurs chinois de Perak, en Malaisie⁶⁶. Certains de ces militaires, une fois leur contrat arrivé à son terme, restent sur place et intègrent les forces de police locales ou créent de petits commerces : c'est le cas en Birmanie (la présence de soldats sikhs y est attestée dès 1860), en Thaïlande, à Hong Kong, dans une moindre mesure en Chine continentale, et surtout en Malaisie qui abrite alors le plus important contingent de sikhs en Asie du Sud Est⁶⁷. De Hong Kong et de Singapour, ces hommes entendent vanter les mérites

⁶⁴ Darshan Singh Tatla, *The Sikh Diaspora, op.cit.*, p. 43-44.

⁶⁵ Darshan Singh Tatla, « Rural Roots of the Sikh Diaspora », dans Ian Talbot et Shinder Thandi (dir.), *People on The Move. Punjabi Colonial and Post-Colonial Migration*, Oxford : Oxford University Press, 2004, p. 48.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 50.

de trois destinations qui jouent au siècle suivant un rôle majeur dans les mouvements migratoires des sikhs, à savoir les États-Unis (*Miriken*, pour America), le Canada (*Kaneda*) et l'Australie (*Telia*)⁶⁸.

La période qui suit étant beaucoup mieux documentée, on sait que quelques sikhs s'aventurent dans un premier temps en Australie, dès les années 1880, et de là rejoignent la Nouvelle-Zélande et Fiji, au tout début du 20^e siècle⁶⁹. D'autres traversent le Pacifique pour atteindre la côte ouest du Canada⁷⁰ en 1903 et celle des États-Unis en 1904, puis le Panama, le Mexique et l'Argentine une année plus tard⁷¹.

Leur premier lieu d'installation en Amérique du Nord est la ville de Vancouver, en Colombie Britannique, une région alors en pleine expansion économique, grâce notamment à la construction de deux lignes de chemin de fer transcontinentales. Entre 1904 et 1907, le nombre de sikhs passe de 45 à 5000 sikhs à Vancouver, ce qui en fait leur plus important foyer d'implantation au début du 20^e siècle⁷². Les premiers sikhs viennent de Hong Kong, les suivants directement du Pendjab, où la compagnie Canadian Pacific Railway (CPR) fait de la publicité. Hugh Johnston explique que ce type d'émigration, que l'on peut qualifier d'entrepreneuriale, est le produit de l'intégration du Pendjab dans l'économie mondiale et de l'accès des paysans à l'argent liquide du fait du passage aux cultures commerciales. L'essentiel des migrants trouve à s'employer à la CPR ou dans l'industrie du bois, dans l'intérieur de la Colombie Britannique, en Alberta et jusqu'en Ontario, où se développent les activités minières. Très mobiles et toujours à la recherche de salaires plus élevés, nombre d'entre eux se dirigent vers le Sud, vers l'État de Washington et en Oregon, puis en Californie⁷³.

⁶⁸ Verne A. Dusenbery, « A Century of Sikhs Beyond Punjab », *op. cit.*, p. 6.

⁶⁹ W.H. McLeod, « The First Forty-Five Years of Sikh Migration », *op. cit.*, p. 44.

⁷⁰ La présence sikhe au Canada est cependant plus ancienne et porte elle aussi l'empreinte militaire : un régiment sikh venu participer en 1887 au *Golden Jubilee* de la reine Victoria à Londres, fait escale en Colombie Britannique sur le chemin du retour (Darshan Singh Tatla, « Rural Roots of the Sikh Diaspora », *op.cit.*, p. 51) ; un autre suit le même itinéraire après avoir assisté au couronnement d'Edouard VII en 1902. Ces courts séjours auraient servi de prélude à une installation ultérieure.

⁷¹ Darshan S. Tatla, *The Sikh Diaspora*, *op. cit.*, p. 51.

⁷² Hugh Johnston, « Patterns of Sikh Migration to Canada, 1900-1960 », dans Joseph O'Connell, Milton Israel et Willard G. Oxtoby (dir.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto : University of Toronto Press, 1988, p. 296-97.

⁷³ *Ibid.*, p. 297.

L'émigration sikhe vers l'Afrique de l'Est débute, quant à elle, en 1897 et concerne dans un premier temps des travailleurs sous contrat⁷⁴. L'immigration sous contrat, ou système d'*indenture*, est développée par les autorités coloniales britanniques et françaises, à la recherche d'une main d'œuvre de substitution après l'abolition de l'esclavage⁷⁵. Dans ce cadre, des millions d'Indiens et de Chinois émigrent vers les plantations des Antilles, de l'Océan indien et d'Asie du Sud-est. Les sikhs sont peu nombreux à émigrer sous ce régime, et seulement à destination de Fiji et de l'Afrique de l'Est, où les Britanniques les recrutent pour construire la ligne de chemin de fer Mombasa-Nairobi⁷⁶. Prolongée jusqu'à Kampala au début du 20^e siècle, elle est construite par une main d'œuvre pendjabie (musulmans, hindous et sikhs) qualifiée (des artisans de la caste des Tarkhans) ou non-qualifiée. Dans cette région, la communauté indienne progresse rapidement, passant en Ouganda d'environ 4000 personnes en 1896 à 13 000 deux ans plus tard⁷⁷. À côté des travailleurs sous contrat dont une majorité rentre en Inde, on retrouve beaucoup d'Indiens, et parmi eux de sikhs, dans les rangs subalternes de l'administration, en particulier les chemins de fer, la poste, la police et les ponts et chaussées. Au Kenya, une deuxième phase migratoire amène à partir des années 1920 des sikhs non soumis au régime de l'*indenture*, souvent des artisans ou des commerçants et la communauté concentrée à Nairobi et Mombasa passe de 10 663 en 1948 à 21 000 personnes à la veille de l'indépendance du pays⁷⁸.

L'autre voie migratoire vers l'Afrique de l'Est est réservée aux soldats : en effet, les East African Rifles, basés à Mombasa, sont composés pour moitié de soldats sikhs (les autres étant swahilis et soudanais), que les Britanniques emploient à réprimer diverses rébellions, dont celle des troupes soudanaises en 1897⁷⁹.

Au début du 20^e siècle, l'émigration sikhe vers l'Australie, l'Amérique du Nord et la Nouvelle Zélande se tarit, à cause des politiques drastiques de restriction de l'immigration asiatique, mises en place entre 1901 et 1920. Associées à des législations discriminatoires et à

⁷⁴ Sur les sikhs d'Afrique de l'Est, voir Parminder Bhachu, *Twice Migrants : East African Sikh Settlers in Britain*, Londres : Tavistock Publications, 1985.

⁷⁵ Le système d'*indenture* (« engagisme ») est mis en place par les empires coloniaux britannique (en 1833) et français (en 1848), à la suite de l'abolition de l'esclavage : des millions de travailleurs indiens sous contrat sont envoyés dans les mines et les plantations d'Asie du Sud-Est, de Maurice, des Caraïbes, de la Guyane et du Surinam, d'Afrique de l'Est et du Sud et de Fidji. L'ouvrage de référence sur ce mouvement migratoire est celui de Hugh Tinker, *A New System of Slavery : The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*, Londres : Oxford University Press, 1972.

⁷⁶ Darshan S. Tatla, « Rural Roots of the Sikh Diaspora », *op. cit.*, p 52.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁸ Parminder Bhachu, *Twice Migrants*, *op.cit.*

⁷⁹ Darshan Singh Tatla, « Rural Roots of the Sikh Diaspora », *op. cit.*, p. 51.

un contexte violemment xénophobe, ces politiques aboutissent à une stagnation, voire à une diminution de la population sikhe immigrée et les retours vers l'Inde sont alors nombreux⁸⁰. L'Australie interdit l'immigration indienne dès 1901, suivi par le Canada en 1907, les États-Unis en 1917 et la Nouvelle Zélande en 1920⁸¹. Dans le même temps, *le British Nationality Act* de 1914 élargit le bénéfice de la citoyenneté britannique à tous les sujets de la Couronne, ce qui permet aux Indiens d'émigrer plus librement en Grande-Bretagne et dans les colonies britanniques, sauf dans les dominions blancs⁸².

Au Canada, le contexte se dégrade à partir de 1907, les effets de la crise économique américaine se faisant sentir après des années de croissance. Tandis que les Indiens sont employés aux tâches physiquement les plus dures et qu'ils sont payés en moyenne 20 % de moins que leurs collègues blancs, ils concentrent, avec les Chinois et les Japonais, l'hostilité de la population blanche et celle des autorités (qui avaient, à leur arrivée, essayé sans succès de déplacer les sikhs de Vancouver vers l'intérieur de la province)⁸³. Des émeutes contre les Asiatiques éclatent en Colombie britannique en 1907 ; la même année, le gouvernement met en place une mesure censée stopper l'immigration, la règle du voyage sans escale (*continuous journey rule*), impossible à respecter pour les Indiens, puisque les bateaux venant d'Asie du Sud s'arrête nécessairement à Hong Kong. Pour contourner cette mesure, Gurdit Singh, un homme d'affaire de Hong Kong, affrète en 1914 un bateau, le Komagata Maru à destination de Vancouver, avec 376 passagers indiens à bord, dont 340 sikhs⁸⁴. Les autorités de Vancouver leur interdisent de débarquer. Refusant de rentrer en Inde, les passagers survivent deux mois à bord dans des conditions de vie très difficiles, avant d'être contraints par la marine canadienne de regagner Calcutta, où une vingtaine d'entre eux périssent au cours d'échauffourées avec la police britannique⁸⁵.

Les Indiens rencontrent la même hostilité aux États-Unis, avec les émeutes anti-indiennes de 1907 dans des camps de bûcherons à Bellingham et Everett (Oregon), qui

⁸⁰ Verne A. Dusenbery, « A Century of Sikhs Beyond Punjab », *op. cit.*, p. 6.

⁸¹ *Ibid.*, p. 7.

⁸² Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain. The Making of a Community*, Londres : Zed Books, 2006, p. 34.

⁸³ Norman Buchignani et Doreen Marie Indra, « Key Issues in Canadian-Sikh Ethnic and Race Relations », dans N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora*, *op. cit.*, p. 146.

⁸⁴ Hugh Johnston, « Patterns of Sikh Migration to Canada, 1900-1960 », *op. cit.*, p. 298.

⁸⁵ Tombé dans l'oubli pendant des décennies, cet événement fait l'objet depuis quelques années de pratiques commémoratives de la part des sikhs canadiens, qui ont obtenu, en 2016, des excuses officielles du premier ministre du pays, Justin Trudeau. Voir Stéphanie Levitz, « Incident du Komagata Maru en 1914 : Trudeau s'excuse », dans *La Presse canadienne*, 18 mai 2016, <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201605/18/01-4982882-incident-du-komagata-maru-en-1914-trudeau-sexcuse.php>

gagnent la Californie l'année suivante et avec la violente campagne de l'Asian Exclusion League de 1909 à 1917⁸⁶. En 1917, l'immigration asiatique (c'est à dire principalement indienne, Japonais et Chinois étant déjà visés par une législation antérieure) est interdite par le *Barred Zone Act* de l'*Immigration Law*⁸⁷. Ces mesures sont suivies en 1920 par l'exclusion du droit à la citoyenneté américaine et par l'impossibilité faite aux Indiens de posséder ou de louer des terres agricoles, dans le cadre de l'*Alien Land Law* de 1920 - cette mesure touche durement les Pendjabis de Californie, qui travaillent principalement dans le secteur agricole⁸⁸.

Les immigrés pendjabis répondent à ces discriminations et à cette hostilité par l'activisme politique, avec le mouvement Ghadar, (« Révolution ») né en Californie en 1913, qui conjugue lutte nationaliste contre les Anglais et défense des travailleurs pendjabis aux États-Unis⁸⁹. Les précurseurs du Ghadar sont l'Hindustan Association créée en 1909 en Colombie britannique, qui milite pour l'auto-détermination en Inde et l'Hindi Association créée en Oregon en 1913. Une publication, *Ghadar*, donne son nom au mouvement. Animé par des Pendjabis hindous, musulmans et sikhs, le Ghadar est un mouvement séculariste, même si l'essentiel de ses troupes est sikh et qu'une relation symbiotique le lie au gurdwara de Stockton et à la Khalsa Diwan Society⁹⁰. Il a pour objectif d'éveiller la conscience politique des Indiens : ceux-ci sont maltraités en Amérique du Nord parce qu'ils ne disposent pas d'un gouvernement à eux en Inde, qui soit prêt à intervenir en leur faveur⁹¹. L'essentiel des activités du Ghadar consiste à diffuser une littérature anti-colonialiste et à organiser des réunions politiques. Lorsqu'en 1915, le mouvement tente d'envoyer armes et militants en Inde pour y organiser un soulèvement, c'est un échec.

L'hostilité de la société d'accueil a une autre conséquence : l'émergence en Californie d'une communauté indo-hispanique tout à fait originale, les *Mexican Hindus*, tirés de l'oubli grâce aux travaux de l'anthropologue Karen Leonard⁹². En effet, la législation leur interdisant

⁸⁶ Sur cette période, voir Aminah Mohammad-Arif, *Musulmans du sous-continent indien à New York : culture, religion, identité*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, p. 81-84.

⁸⁷ Karen Leonard, « Ethnicity Confounded : Punjabi Pioneers in California », dans Joseph O'Connell, Milton Israel et Willard G. Oxtoby (dir.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto : University of Toronto Press, 1988, p. 321.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 321.

⁸⁹ Mark Juergensmeyer, « The Ghadar Syndrome : Immigrant Sikhs and Nationalist Pride », dans Mark Juergensmeyer et N. Gerald Barrier (dir.), *Sikh Studies : Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, Berkeley : Graduate Theological Union, 1979.

⁹⁰ La Khalsa Diwan Society est créée en 1906 à Vancouver. Le gurdwara de Stockton, en Californie, constitue, quant à lui, le premier édifice religieux sud-asiatique du pays (1912).

⁹¹ Mark Juergensmeyer, « The Ghadar Syndrome : Immigrant Sikhs and Nationalist Pride », *op. cit.*

⁹² Karen Leonard, *Making Ethnic Choices : California's Punjabi Mexican-Americans*, Philadelphia : Temple University Press, 1992.

d'une part de rentrer en Inde (sous peine de ne plus pouvoir revenir aux États-Unis) et d'autre part d'épouser des femmes blanches, les immigrants pendjabis prennent pour épouses des femmes d'origine mexicaine.

Restent donc comme destinations accessibles l'Afrique de l'Est, Fiji (jusqu'en 1930) et la Malaisie, où la population sikhe progresse numériquement et se diversifie, tandis qu'un nouveau débouché s'ouvre en Grande-Bretagne. À partir de la fin du 19^e siècle, princes, intellectuels, étudiants et soldats font la traversée du Pendjab vers la métropole coloniale. Parmi les premiers, le plus illustre est l'héritier du Maharajah Ranjit Singh⁹³, le prince Dalip Singh. Détrôné par les Anglais, il se convertit au christianisme et en 1854 quitte l'Inde pour la Grande-Bretagne, où il devient un des favoris de la reine Victoria. Les soldats, quant à eux, après de courts séjours pour participer aux parades officielles lors des jubilé et couronnements royaux à Londres, séjournent plus longuement dans le pays pendant la première guerre mondiale : soit avant d'être envoyés sur différents théâtres d'opération, soit lorsque, blessés, ils sont rapatriés et soignés à l'hôpital militaire pour soldats indiens de Brighton⁹⁴.

Un autre type de population s'installe au Royaume Uni à partir des années 1930, pour constituer comme l'expliquent Singh et Tatla « la première étape vers une installation permanente des sikhs »⁹⁵. Il s'agit des Bhatras, une caste peu connue de colporteurs originaires des districts de Sialkot et Gurdaspur, qui s'adaptent bien au contexte de crise économique de l'époque en transformant leur occupation traditionnelle, le colportage, en niche ethnique. Ces pionniers s'installent dans les ports et les grandes villes du pays de Galles, du Nord de l'Angleterre et d'Ecosse, où des membres de leur *biradari* (en persan « fratrie », d'où, en Inde, « lignée paternelle ») les rejoignent au cours des années suivantes, et constituent le noyau d'une petite communauté (35 colporteurs enregistrés à la mairie de Glasgow en 1939-40) qui s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui⁹⁶. Enfin, des Doabis (sikhs des districts du Pendjab central, situés entre les fleuves Beas et Sutlej) émigrent à la même période vers la métropole coloniale. Ce mouvement est initié, selon Singh et Tatla, par un certain Thakur Singh, venu du district de Nakodar en 1926, suivi d'autres migrants originaires

⁹³ Ranjit Singh (1780-1839) est le fondateur du royaume sikh du Pendjab, qui s'étend jusqu'au Cachemire, au Sindh et à Delhi et sur lequel il règne de 1799 à sa mort. Au terme des guerres anglo-sikhes (1845-46 et 1848), les Britanniques annexent le Pendjab.

⁹⁴ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 48.

du même district, qui s'installent en Ecosse, dans le Nord de l'Angleterre et dans les Midlands⁹⁷.

B. Les mouvements migratoires post-coloniaux

1. Tour d'horizon des migrations contemporaines

Après la partition, l'émigration sikhe franchit une étape pour devenir un phénomène de masse. C'est tout d'abord l'ancienne puissance coloniale qui s'affirme comme le principal pays d'accueil. Comme nous allons le voir en détail, le mouvement se fait en plusieurs vagues, la première conduisant jusqu'au milieu des années 1960 quelques 200 000 sikhs vers les grandes villes industrielles du pays. À la suite du retrait de leurs législations discriminatoires, le Canada et les États-Unis attirent, eux aussi, un grand nombre de sikhs, à partir des années 1960. Au Canada, l'adoption du multiculturalisme s'accompagne d'une politique migratoire libérale⁹⁸ : ainsi, la population sikhe du pays passe de 7000 en 1960 à 278 415 en 2001⁹⁹. Aux États-Unis, la législation mise en place en 1965 favorise l'immigration qualifiée, même si les années 1990 et 2000 voient un afflux important de migrants sikhs non qualifiés, des demandeurs d'asile en particulier.

A partir de la fin des années 1960, les politiques d'indigénisation poursuivies par l'Ouganda et le Kenya aboutissent à un exode de la population sud-asiatique établie dans ces anciennes colonies britanniques. Une majorité des sikhs expulsés d'Afrique de l'Est s'installent alors en Grande-Bretagne.

À partir du choc pétrolier de 1974, les pays du Golfe ont recours à des millions de travailleurs sud-asiatiques pour construire leurs infrastructures et développer leur économie. On ne connaît pas le nombre précis de sikhs présents dans le Golfe (les migrants sont comptabilisés selon leur appartenance nationale), mais les estimations varient de 60 000 à 175 000 pour 2005¹⁰⁰.

Enfin, plus récemment l'Europe continentale connaît elle aussi une immigration sikhe importante, liée à la fermeture des frontières britanniques dès les années 1970 et à l'afflux de demandeurs d'asile à partir de 1984.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁸ La législation canadienne permet aux parents et aux frères et sœurs non mariés du migrant de s'installer au Canada.

⁹⁹ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain. The Making of a Community*, op. cit., p. 35.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 35. Il n'existe, à notre connaissance, aucune étude sur les sikhs dans les pays du Golfe.

On s'attachera ci-après à décrire en détail les vagues migratoires vers la Grande-Bretagne, puis à aborder plus rapidement l'émigration sikhe vers l'Europe continentale.

2. Les phases migratoires vers la Grande-Bretagne

a. *La première vague des années 1950 à 1962*

La Grande-Bretagne d'après-guerre offre de nouvelles opportunités. En période de reconstruction économique, les réservoirs traditionnels de main d'œuvre bon marché (les campagnes, la main d'œuvre irlandaise et celle d'Europe de l'Est) se révèlent insuffisants, ce qui amène le pays à se tourner vers ses anciennes colonies de l'Empire des Indes et des Antilles. La loi sur la nationalité de 1948 donne en théorie le droit à tout citoyen du Commonwealth d'émigrer et de s'installer en Grande-Bretagne, nous y reviendrons dans le chapitre III.

Cette période voit, pour les sikhs, une mutation professionnelle du colportage (initié par les Bhatras) vers le secteur industriel qui recrute massivement la main d'œuvre immigrée jusqu'à la crise des années 1970. Le plein emploi et des frontières nationales très perméables se conjuguent jusqu'en 1962 pour encourager une immigration de masse en provenance du Pendjab indien comme pakistanais. Un processus de migration en chaîne se met en place, qui voit les nouveaux arrivants rejoindre des membres de leur *biradari* ou des connaissances : certains pionniers sont bien connus pour avoir sponsorisé la migration de villages entiers¹⁰¹.

Des communautés locales aux contours spécifiques se constituent selon le profil des premiers migrants. Tandis que les Bhatras restent concentrés dans le Nord du pays et dans les villes portuaires, les Jats s'installent essentiellement dans les Midlands de l'Ouest (Birmingham, Walsall, Wolverhampton), le Yorkshire et l'Ouest londonien (Southall, Ealing). Cette localisation est déterminée à la fois par la présence de membres de leur famille et par la demande locale de main d'œuvre. Les sikhs trouvent à s'employer dans l'industrie textile, la sidérurgie et la métallurgie, où ils occupent des postes non qualifiés et sous-payés, dédaignés par une classe ouvrière indigène syndiquée. Sans couverture sociale, soumis à des conditions de travail très rudes, les migrants travaillent de dix à douze heures par jour, six jours par semaine. Les sikhs, comme les autres migrants sud-asiatiques, sont dès lors connus comme les *overtime people* (« les gens qui font des heures sup. »).

¹⁰¹ C'est le cas, par exemple, d'un certain Bhuta Singh à Gravesend, dans le Kent, voir Arthur W. Helweg, *Sikhs in England. The Development of a Migrant Community*, Delhi : Oxford University Press, 1979.

Les nouveaux arrivants se perçoivent comme des migrants économiques temporaires, dont le but est d'accumuler le plus d'argent possible au plus vite, avant de retourner dans leur village d'origine. Leur vie très frugale se voit soumise à un impératif économique : toutes les dépenses sont réduites au strict minimum, pour ne pas entamer les *remittances*, c'est à dire leurs transferts d'argent à la famille restée au pays. Des conditions de vie dures et précaires caractérisent donc cette période, que des auteurs appellent la phase des foyers masculins (*all male houses*)¹⁰². Ces maisons victoriennes insalubres, situées dans les *inner cities*, abritent de nombreux migrants (jusqu'à 25, certains lits étant utilisés le jour par les travailleurs de nuit et la nuit par ceux employés dans la journée)¹⁰³. Des problèmes de sur-occupation des logements sont régulièrement signalés aux autorités locales.

Ces lieux d'habitation constituent à la fois des vecteurs indispensables d'intégration des nouveaux arrivants et de nouveaux espaces de socialisation, où priment les normes de solidarité et de réciprocité, qui transcendent souvent les frontières de caste (nous reviendrons sur ce point dans notre chapitre consacré à la caste). Généralement, le propriétaire vit sur place, il s'agit d'un immigré qui héberge des membres de sa *biradari* et de son village d'origine et leur trouve du travail. En retour, ceux-ci reconnaissent son autorité et les relations de patron à client qui s'instaurent entre eux structurent la vie communautaire¹⁰⁴. L'obligation d'hospitalité qui amène les pionniers à prendre en charge les nouveaux arrivants est en effet assortie d'une condition de réciprocité : des dettes matérielles et surtout morales sont contractées.

Une vie communautaire se met en place autour de ces *all male houses* et du pub local. Ce dernier devient dès lors une institution très prisée par les sikhs, qui le fréquentent régulièrement et ouvrent même quelques établissements destinés à une clientèle pendjabie – le plus ancien et le plus connu d'entre eux est le Glassy Junction de Southall où les consommations peuvent être réglées en roupies. Les Ballard mentionnent également le rôle d'un pub de Leeds tenu par un sikh, qui devient un lieu de rencontres et de socialisation pour les sikhs locaux¹⁰⁵. Les ouvriers de la sidérurgie développent des habitudes de grosse consommation d'alcool qui vont se répandre dans d'autres univers professionnels et asseoir la

¹⁰² Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : The Development of South Asian Settlements in Britain », dans James L. Watson (dir.), *Between Two Cultures : Migrants and Minorities in Britain*, Oxford : Blackwell, 1977.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Arthur W. Helweg, *Sikhs in England*, *op. cit.*

¹⁰⁵ Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : The Development of South Asian Settlements in Britain », *op. cit.*

réputation de grands buveurs des sikhs de la diaspora. Un sentiment de liberté relative par rapport aux normes de la société d'origine prédomine parmi ces pionniers¹⁰⁶.

Les premières structures communautaires apparues avant-guerre se consolident et se développent : le premier gurdwara de Sherperds' Bush à Londres, financé par le Maharajah de Patiala et inauguré en 1911, reste jusqu'aux années 1950 le centre de la vie religieuse, tandis que l'Indian Workers Association fondée à Coventry en 1938 organise la vie sociale et politique de la communauté (voir infra). Des gurdwaras apparaissent dans les principales zones d'implantation des sikhs : le gurdwara Singh Sabha de Southall et le gurdwara Guru Nanak de Smethwick sont les lieux de culte les plus importants du pays à la fin des années 1950.

b. Un nouveau contexte législatif qui précipite le regroupement familial

Le thème de l'immigration se politise dès la fin des années 1950, sous l'influence du leader d'extrême droite Enoch Powell. Les émeutes de Notting Hill, à Londres, en 1958 révèlent l'étendue des préjugés contre les immigrés dans la population britannique. À l'approche des élections, l'immigration devient un nouvel enjeu politique, ce qui aboutit en 1962 à l'adoption de la première loi restrictive depuis l'après-guerre, le *Commonwealth Immigrant Act*. Pour les ressortissants du Commonwealth, l'entrée dans le pays se trouve désormais soumise à l'obtention de permis (*vouchers*) et réservée aux étudiants, aux détenteurs d'un permis de travail et aux personnes dépendantes dans le cadre du regroupement familial. Cette nouvelle législation a l'effet inverse de celui escompté : par peur de se voir fermer définitivement les portes du pays, les femmes et les enfants des pionniers affluent. En outre, l'état civil étant très « souple » en Inde, il est relativement facile de faire bénéficier du regroupement familial des membres de la famille non éligibles : ainsi des neveux et nièces des migrants deviennent-ils leurs enfants, ce qui leur permet d'émigrer même après 1962¹⁰⁷. Tandis que la population sikhe passe de 7 000 en 1951 à 16 000 en 1961 (soit une progression de 128, 57 %), durant la décennie suivante elle progresse de 350 % pour passer à 72 000¹⁰⁸.

Roger Ballard constate que les communautés sud-asiatiques déploient des stratégies différenciées : le regroupement familial intervient plus rapidement et plus massivement chez

¹⁰⁶ Arthur W. Helweg, *Sikhs in England*, op. cit.

¹⁰⁷ Darshan S. Tatla et Gurharpal Singh, *Sikhs in Britain*, p. 58.

¹⁰⁸ D'après les estimations de Ceri Peach et Richard Gale, dans « Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England », *Geographical Review*, 93 (4), 2003, cité par Darshan Singh Tatla et Gurharpal Singh, *Sikhs in Britain*, p. 59.

les Indiens (Gujeratis et Pendjabis) que chez les Pakistanais¹⁰⁹. Ainsi, selon l'auteur, à Leeds, en 1971, les familles sikhes sont quasiment toutes réunies tandis que chez les Pakistanais, les *all male houses* restent encore la norme¹¹⁰. Cette immigration massive a un effet démultiplicateur : en effet, à mesure que des communautés se développent dans les principales villes d'implantation, que des clans entiers sont transplantés en Grande-Bretagne, et que le réseau de relations sociales intra-communautaires se densifie, l'installation des familles se trouve facilitée.

Tandis que la vie sociale des hommes célibataires s'organisait autour du pub, de l'usine et des *all-male houses*, l'arrivée des familles entraîne une resocialisation communautaire marquée en particulier par la célébration des cérémonies du cycle de vie. A cette occasion, une intense compétition pour le prestige et le statut se développe entre les familles, non plus dans le village d'origine, mais au sein de la communauté locale en Grande-Bretagne¹¹¹. Les naissances et les mariages font l'objet de dépenses somptuaires, de pratiques de plus en plus élaborées de don et de contre-don, qui déterminent le statut d'une famille.

Enfin, comme le souligne la plupart des auteurs¹¹², l'installation des familles a des conséquences déterminantes sur les pratiques et sur l'identité religieuse des pionniers. Bénéficiant d'une grande liberté, loin du regard de leurs proches, ils avaient privilégié, dans un premier temps, l'adaptation au contexte britannique, beaucoup abandonnant ainsi la barbe et le turban. Ils ne se rendaient au gurdwara, celui de Sheperds' Bush à Londres, que pour les grandes fêtes du calendrier sikh (principalement Baisakhi, l'anniversaire de Guru Nanak, celui de Guru Gobind Singh et Diwali)¹¹³. L'arrivée des familles et l'accroissement numérique de la communauté se traduisent par une plus grande orthodoxie religieuse. Turban et barbe

¹⁰⁹ Roger Ballard, « Migration and Kinship : the Differential Effect of Marriage Rules on the Processes of Punjabi Migration to Britain », dans Colin Clarke, Ceri Peach et Steven Vertovec (dir.), *South Asian Overseas : Migration and Ethnicity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

¹¹⁰ Ballard explique le « retard » de la réunification des familles pakistanaises par plusieurs facteurs : outre la réclusion des femmes davantage observée chez les Pakistanais et rendue plus difficile par l'émigration en Grande-Bretagne, les règles de mariage préférentiel au sein de la famille et du village d'origine s'avèrent les plus déterminantes dans cette trajectoire différente. En effet, elles renforcent les liens et les contacts des migrants avec leur village d'origine au détriment de l'émergence d'une communauté autonome dans le pays d'accueil.

Roger Ballard, « Migration and Kinship », *op. cit.*

¹¹¹ Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : the Development of South Asian Settlements in Britain », *op. cit.* ; Arthur W. Helweg, *Sikhs in England*, *op. cit.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Entretien avec Gian Singh Nagra, doyen de la congrégation fréquentant le gurdwara de Smethwick (Midlands), le 05/07/1998.

deviennent plus fréquents, et tandis que des gurdwaras sont créés dans les principaux lieux d'installation des sikhs, la fréquentation du service du dimanche devient la norme¹¹⁴.

Cet extrait d'un entretien mené par Ballard auprès d'un pionnier résume bien ces bouleversements :

Dans l'ancien temps, nous étions tous des célibataires. On travaillait beaucoup et on vivait à la dure, mais on s'amusait aussi, on s'amusait vraiment. On avait plein de bière et plein de filles. Maintenant que la famille est là, tout le monde est devenu très strict. Beaucoup portent un turban et ne boivent même plus¹¹⁵.

En précipitant le regroupement familial, la loi de 1962 induit donc un profond changement démographique : la population sikhe, jusque-là presque exclusivement masculine, se rééquilibre au profit des femmes et des enfants. Une modification du profil socio-économique des migrants intervient également, avec une diversification de l'appartenance de caste et l'arrivée de migrants qualifiés, souvent d'origine urbaine. En effet, des migrants aisés et/ou éduqués, qui n'avaient jusqu'alors pas envisagé d'émigrer, décident de le faire, par peur de se voir définitivement fermer les portes du pays.

c. *L'arrivée des twice migrants*

L'immigration des sikhs d'Afrique de l'Est renforce ces tendances et introduit une diversité nouvelle au sein de la population sikhe britannique. Le terme de *twice migrants* désigne les Indiens ayant dans un premier temps émigré de l'Inde vers l'Afrique de l'Est à partir de la fin du 19^e siècle, puis suite à la politique d'africanisation mise en œuvre par les jeunes nations africaines, vers la Grande-Bretagne et l'Amérique du Nord¹¹⁶.

A une première vague de 1965 à 1968, en provenance du Kenya et de Tanzanie, succèdent les réfugiés d'Ouganda, d'où Amin Dada expulse la population sud-asiatique, à partir de 1972. Comme l'explique Parminder Bhachu, les sikhs d'Afrique de l'Est présentent des caractéristiques propres par rapport aux migrants directs du Pendjab, sur lesquelles nous reviendrons en détail en troisième partie¹¹⁷. Leur appartenance de caste, tout d'abord. Tandis que les migrants directs sont pour l'essentiel des Jats, et dans une moindre proportion des Bhatras et des Ravidassias, les sikhs *twice migrants* sont presque tous des Ramgarhias - un

¹¹⁴ Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : The Development of South Asian Settlements in Britain », *op. cit.* ; Arthur W. Helweg, *Sikhs in England*, *op. cit.*

¹¹⁵ Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : the Development of South Asian Settlements in Britain », *op. cit.*

¹¹⁶ Parminder Bhachu, *Twice Migrants. East African Sikh Settlers in Britain*, *op. cit.*

¹¹⁷ Ce qui suit est tiré de son ouvrage *Twice Migrants*, *op. cit.*

terme qui, chez les sikhs, désigne des castes d'artisans. Leur première expérience migratoire, en l'Afrique de l'Est coloniale, leur a permis d'acquérir un niveau d'éducation et des compétences professionnelles bien supérieurs à ceux des migrants directs, ce qui leur garantit une intégration socio-économique plus rapide en Grande-Bretagne. En outre, ils arrivent en famille, sur une très courte période. Tandis que les migrants directs ont dû envoyer de l'argent pendant des années au Pendjab, pour soutenir leur famille ou acquérir des terres, les Ramgarhias, eux, investissent sur place - principalement dans l'Ouest de Londres - tout le capital accumulé sur plusieurs générations en Afrique (pour ceux qui n'ont pas tout perdu), dans des habitations loin des *inner cities* délabrées qui abritent les autres migrants, et dans des commerces.

En Afrique, où ils constituaient une classe urbanisée intermédiaire (entre la population indigène et les colonisateurs), ils se distinguaient par une conscience très clairement articulée de leur spécificité ethnique. Forts de leur capacité organisationnelle et de leur habileté à négocier des avantages spécifiques acquise pendant la colonisation britannique, ils jouent un rôle majeur dans les combats politico-religieux que mènent les sikhs britanniques dans les années 1970, en particulier pour le port du turban - et sur lesquels nous reviendrons en détail dans la deuxième partie.

Tous ces éléments de différenciation nourrissent une rivalité qui va crescendo entre Ramgarhias d'Afrique de l'Est et Jats du Pendjab.

Enfin, d'autres *twice migrants* apparaissent dans les années 1970 et 1980, en provenance d'Asie (Malaisie, Hong Kong, Singapour) et d'Afrique (Afrique du Sud et Zambie)¹¹⁸.

d. Fin de l'immigration de masse ; asile politique et immigration irrégulière en Europe continentale

La politique migratoire se fait de plus en plus restrictive en Grande-Bretagne et sonne le glas de l'immigration de masse en provenance d'Asie du Sud, que vise spécifiquement différentes mesures législatives, comme, en 1980 la *primary purpose rule*, qui oblige le mari ou l'épouse venant d'Asie du Sud à prouver que le mariage n'a pas pour objectif premier l'immigration en Grande-Bretagne, ou encore la pratique de test de virginité imposé à la future épouse souhaitant émigrer sans visa vers la Grande-Bretagne. Enfin, le traité indo-

¹¹⁸ Darshan S. Tatla et Gurharpal Singh, *Sikhs in Britain*, p. 54.

britannique d'extradition de 1992 a beaucoup pesé sur la politique d'asile britannique à l'égard des sikhs, très peu nombreux, après cette date, à obtenir le statut de réfugié politique en Grande-Bretagne¹¹⁹.

Face à cette fermeture des frontières, les sikhs, comme l'ensemble des migrants sud-asiatiques, se tournent vers l'Europe continentale : tout d'abord vers l'Allemagne, la Belgique et la Hollande et dans une moindre mesure vers les pays scandinaves (dès le début des années 70), puis vers la France (à partir de 1981-1982) et enfin l'Europe du Sud - Italie, Espagne, Portugal et Grèce - au cours des décennies suivantes. Les politiques migratoires et leur variabilité dans le temps et d'un pays à l'autre expliquent cette grande mobilité collective et individuelle. Cette diversification géographique s'accompagne d'une explosion de l'immigration irrégulière. Ce phénomène n'était pas totalement inconnu pendant la vague d'immigration massive vers la Grande-Bretagne des années 1950 et 1960. En effet, sous la pression de l'ancienne puissance coloniale (et en contradiction avec la politique officielle de celle-ci), les autorités indiennes ne délivraient des passeports qu'avec parcimonie, en nombre insuffisant pour satisfaire à toutes les demandes des candidats au départ. Beaucoup de ces derniers avaient donc recours à de faux-passeports ou traversaient la frontière pour obtenir un passeport pakistanais (le Pakistan n'appliquant pas la même politique que l'Inde dans ce domaine)¹²⁰. Néanmoins, les migrants parvenaient à régulariser rapidement leur situation dans le pays d'accueil.

Aujourd'hui, la clandestinité touche une part beaucoup plus importante de migrants et pour une période bien plus longue, jusqu'à compromettre leur insertion socio-économique. On s'attachera ici à évoquer rapidement le parcours des sikhs en France et en Italie¹²¹.

3. L'immigration sikhe en Europe continentale : France et Italie

L'immigration sikhe en France s'est déroulée en trois phases¹²². La phase des pionniers de la fin des années 1970 jusqu'en 1985 voit arriver d'Allemagne et de Belgique

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹²⁰ Gurdip Singh Aurora, *The New Frontiersmen : A Sociological Study of Indian Immigrants in the United Kingdom*, Delhi : Popular Prakashan, 1967.

¹²¹ Les trois volumes issus des conférences du réseau *Sikhs in Europe* couvrent une bonne partie des différents pays d'installation des sikhs en Europe continentale, à savoir : outre la France et l'Italie, tous les pays scandinaves, l'Irlande, la Belgique, la Pologne, l'Espagne et la Grèce. Voir : Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs in Europe. Migration, Identity and Representations*, Farnham : Ashgate, 2011 ; *Sikhs across Borders. Transnational Practices of European Sikhs*, Londres : Bloomsbury, 2012 ; *Young Sikhs in a Global World. Negotiating Traditions, Identities and Authorities*, Londres : Routledge, 2015.

¹²² Cette rapide synthèse est tirée de nos travaux, auxquels nous nous permettons de renvoyer pour plus de détails : « Did You Get Papers ? Sikh Migrants in France », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs*

une poignée de sikhs, qui n'ont pu rejoindre des membres de leur *biradari* installés outre-Manche. Établis en France par défaut, ces pionniers n'ont aucune familiarité avec la société d'accueil, ne parlent pas un mot de français et en l'absence de réseau communautaire sur place, font face à des conditions de vie très dures et très précaires, sans logement ni travail permanent. Bon nombre d'entre eux bénéficient de la campagne de régularisation initiée par le nouveau gouvernement socialiste en 1981-82 et peuvent donc sortir de l'absolue précarité de leurs débuts en France. Ils mettent alors en place les premières structures et institutions communautaires, en particulier le premier gurdwara en 1986. Les réseaux d'entraide et de solidarité, qui opèrent encore aujourd'hui, s'organisent dès cette époque autour des pionniers qui initient le regroupement familial et la migration en chaîne. Comme en Grande-Bretagne, certains d'entre eux ont, ainsi, aidé des dizaines de personnes à s'installer en France.

La deuxième phase débute après 1984. Elle est marquée en France, comme dans les autres pays de destination, par un courant migratoire lié à la situation de guerre civile du pays d'origine. Beaucoup de jeunes hommes cherchent alors à quitter le Pendjab : pour certains, il s'agit de militants khalistanis poursuivis par l'État indien, et qui, souvent après une période de clandestinité en Inde ou au Pakistan, cherchent refuge aux États-Unis, au Canada ou en Europe continentale (et dans une moindre mesure en Grande-Bretagne). Cependant, la plupart des migrants n'ont pas milité dans les rangs séparatistes, mais fuient l'insécurité généralisée qui règne alors dans les zones rurales du Pendjab. Les politiques migratoires des pays d'Europe continentale se durcissent au même moment : les nouvelles restrictions imposées par la France, à partir de 1986, produisent des milliers de sans-papiers qui demandent l'asile politique pour pouvoir rester en France pendant l'examen de leur dossier par l'administration.

Au cours d'une troisième phase, à partir de la fin des années 1980, les pionniers font venir femmes et enfants, en vertu du regroupement familial, ce qui aboutit à l'émergence d'une seconde génération. A la même période s'amorce le processus de migration en chaîne qui voit les nouveaux migrants rejoindre des membres de leur *biradari* déjà installés et qui leur garantissent l'accès à un logement et un emploi.

Enfin, une quatrième phase s'ouvre au début de la décennie 2000, avec l'explosion du nombre de migrants irréguliers (chez les sikhs et les Sud-Asiatiques en général), qui

in Europe. Migration, Identity and Representations, Farnham : Ashgate, 2011 ; « Les maux de la clandestinité : retour sur une expérience d'accompagnement socio-sanitaire de migrants pendjabis indiens sans papiers en Ile de France », *Migrations Société*, 161, 2015.

auparavant bénéficiaient de mesures de régularisation en France ou en Europe du Sud et pour lesquels pratiquement toutes les voies d'accès au séjour régulier se sont fermées. Au même moment, une nouvelle figure de migrant fait son apparition : celui qu'en langage administratif on appelle les mineurs isolés et qui a fait l'objet d'un très beau film de Cyprien Vial, *Bébé Tigre* (2015), sur le parcours d'intégration de Mani, un adolescent sikh arrivé en France à l'âge de 15 ans. Cette situation se traduit par l'installation durable d'une population migrante dans la clandestinité, la précarité et l'exclusion sociale, dans ce qu'un sociologue spécialiste de l'immigration pakistanaise appelle une « insécurité ontologique »¹²³.

Par contraste avec la France, l'Italie n'est devenue que très récemment un pays d'immigration, après avoir été, pendant longtemps, une terre d'émigration¹²⁴. Quelques pionniers sikhs arrivent en Italie à la fin des années 1970, alors que le pays n'a pas encore mis en place de politique migratoire. Certains s'y installent, mais pour beaucoup des migrants qui les rejoignent au cours des deux décennies suivantes, l'Italie s'avère avant tout un pays de transit, une étape dans un parcours migratoire multiple, dont la destination finale est l'Angleterre ou à défaut la France. Les années 1990 et le début des années 2000, qui sont marquées par des opérations de régularisation massive (en 1990, 1995-96, 1998, 2002-2003), voient de plus en plus de sikhs s'installer sur place, les pionniers font venir des membres de leur famille, soit dans le cadre du regroupement familial pour les femmes et les enfants, soit par le biais de l'immigration de travail qui se poursuit¹²⁵. Depuis le milieu des années 2000, le pays abrite la première communauté sikhe d'Europe continentale¹²⁶. En même temps, de par sa position géographique et sa politique de délivrance de visas de travail (impossibles à obtenir pour la France), l'Italie reste un pays de transit pour les migrants à destination des autres pays européens.

On le voit, la diaspora sikhe s'avère très composite, tant sur le plan des temporalités et des trajectoires migratoires, que des profils socio-économiques des différents segments qui la

¹²³ Ali Nobil Ahmad, *Masculinity, Sexuality and Illegal Migration. Human Smuggling from Pakistan to Europe*, Farnham : Ashgate, 2011.

¹²⁴ Sur l'Italie, voir les travaux de Barbara Bertolani, « The Punjabis in Italy : The Role of Ethnic and Family Networks in Immigration and Social Integration Processes », dans S. Idurayan Rajan, V. J. Varghese et Aswini Kumar Nanda (dir.), *Migrations, Mobility and Multiple Affiliations : Punjabis in a Transnational World*, Delhi : Cambridge University Press, 2015; « Transnational Sikh Marriages in Italy : Facilitating Migration and Negotiating Traditions », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders*, *op. cit.*; avec Federica Ferraris et Fabio Perocco, « Mirror Games : A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies », dans Knut Jacobsen et Kristina (dir.), *Sikhs in Europe*, *op. cit.*

¹²⁵ Barbara Bertolani, Federica Ferraris et Fabio Perocco, « Mirror Games », *op. cit.*

¹²⁶ Dans leur article, Bertolani *et alii.* expliquent que les estimations sur le nombre de sikhs en 2008 variaient de 25 000 à 70 000, sur un total de 91 000 Indiens. *Ibid.*, p. 134.

composent : elle comprend ainsi des communautés nombreuses et très bien établies, comme en Grande-Bretagne ou aux États-Unis, où une histoire migratoire ancienne les lie au pays d'accueil, et des communautés d'installation plus récente et précaire, comme en France. Il s'agit d'une construction dynamique, faite de réseaux transnationaux et de connexions intra-diasporiques multiples et qui développe des stratégies d'adaptation aux politiques des pays d'accueil, en particulier à leurs politiques migratoires de plus en plus restrictives.

CHAPITRE II : PROFILS DES MIGRANTS ET DETERMINANTS SOCIO-ECONOMIQUES DE LA MIGRATION

A. Origine géographique

Le Pendjab indien est composé de trois régions, aussi bien culturelles que géographiques, dont les frontières sont délimitées par des fleuves (voir carte p. 13). Au Sud, le Malwa est la région la plus étendue, elle comprend 10 des 20 districts que compte l'État et s'étend entre les fleuves Yamuna et Sutlej. Au centre, le Doaba (du persan *do-ab*, « deux cours d'eau ») réunit seulement trois districts situés entre Beas et Sutlej. Enfin, le Majha, au Nord-Ouest, est constitué des districts restants, entre Beas et Ravi.

Les Doabis sont largement majoritaires dans la diaspora et incarnent, dans la culture populaire, le paradigme de l'immigrant sikh ou plus exactement jat sikh. Mais cette prédominance numérique ne vaut pas en tous lieux et de tout temps : ainsi, au 19^e siècle, les Doabis ne représentent que 20 % des pionniers sikhs en Malaisie et à Singapour, les autres étant originaires du Malwa¹²⁷. Cette répartition s'explique par la composante militaire des courants migratoires sikhs vers l'Asie du Sud-Est. En effet, les recruteurs britanniques manifestent une nette préférence pour les Jats originaires du Malwa, qui sont de ce fait majoritaires dans les régiments sikhs postés dans la région. Le même phénomène n'aboutit pas aux mêmes effets en Afrique de l'Est, où la composante militaire dans la population sikhe est moins importante, en regard des artisans et des commerçants : mais là aussi, Malwa et Majha sont bien représentés.

Moins susceptibles d'être recrutés dans l'armée, les Doabis font le choix d'émigrer, mais pas en Asie du Sud-Est, chasse-gardée des Malwais : ils s'aventurent donc en Océanie et en Amérique du Nord, puis plus tard, en Grande-Bretagne.

Par ailleurs, Tatla souligne le caractère extrêmement localisé du phénomène migratoire, qui ne touche pas toute la région de Doaba, mais seulement certaines poches, des groupes de villages, bien connus pour être de véritables réservoirs de migrants¹²⁸. Ce sont les *bara pind* (« gros villages »), à proximité des villes de Jalhandar, Phagwara, Nakoder, Nawashar, Hoshiarpur - aujourd'hui vidés d'une bonne partie de leur population. Du fait des mariages préférentiels entre conjoints de la même région et des mécanismes de la migration

¹²⁷ Verne A. Dusenbery, « A Century of Sikhs Beyond Punjab », *op. cit.*, p. 5, note 7.

¹²⁸ Darshan Singh Tatla, « Rural Roots of the Sikh Diaspora », *op. cit.*, p. 54.

en chaîne, les *bara pind* restent aujourd'hui des pivots des flux migratoires sikhs à destination de la Grande-Bretagne et de l'Europe continentale.

B. Composition par caste

La hiérarchie des castes, les caractéristiques socio-historiques des différentes castes et leur évolution dans la diaspora seront traitées en détail dans la troisième partie. On se propose ici de passer en revue les différentes castes présentes en diaspora, tant d'un point de vue diachronique que synchronique.

Parmi les 30 castes répertoriées chez les sikhs, seul un petit nombre est concerné par l'expérience migratoire. Au sommet de la hiérarchie, les Jats constituent le groupe majoritaire en Grande-Bretagne, comme dans le pays d'origine, où ils conjuguent prédominance économique, sociale et politique. Dans la diaspora, cette hégémonie traditionnelle est fortement contestée par les autres castes, en particulier par les Ramgarhias, pour qui l'émigration a constitué un formidable outil de promotion sociale.

Les castes intouchables sont généralement peu présentes dans la diaspora indienne, sauf chez les sikhs : Ramdasias et Ravidassias (de la caste des Chamars, les corroyeurs), Valmikis et Mazhabis (de la caste des Churas, les balayeurs), originaires principalement du Doaba, ont émigré en grand nombre vers l'ancienne puissance coloniale. Le processus d'ascension socio-économique qu'ils y connaissent n'a pas fait disparaître les stigmates de l'intouchabilité, ce qui alimente les conflits de caste, en Inde et dans la diaspora, et ce qui génère chez les Ravidassias une tendance au séparatisme religieux, comme le verrons dans la troisième partie.

Les Bhatras, qui appartiennent à une petite caste de service, ont joué un rôle important en Grande-Bretagne : comme nous l'avons vu, ils sont les premiers sikhs à s'y établir, dès les années 1920, dans les villes portuaires et industrielles d'Ecosse, du pays de Galle et du Nord de l'Angleterre.

Enfin, très peu concernés par les vagues d'immigration de masse des années 1950 et 1960, des membres des hautes castes, les Khattris et les Aroras émigrent après 2001 : il s'agit de commerçants sikhs d'Afghanistan fuyant leur pays après l'arrivée au pouvoir des talibans et se réfugiant principalement dans la région de Londres.

Par contraste, on notera que la composition par caste diffère notablement en France et en Italie, où les Ramgarhias sont quasiment absents. En France, la caste majoritaire est celle

des Jats, suivis des Lobanas (des colporteurs), tandis qu'en Italie, les Sainis (caste de service) dominant, avec, dans les deux pays, une présence numériquement importante des castes intouchables.

C. Caractéristiques démographiques, répartition géographique et profils socio-économiques des sikhs en Grande-Bretagne

1. Caractéristiques démographiques

Tableau 1 : Population britannique par appartenance religieuse en 2011

	Population totale	
	Nombres (millions)	Pourcentages
Chrétiens	33.2	59,3
Musulmans	2.7	4.8
Hindous	0.81	1.2
Sikhs	0.42	0,8
Juifs	0.26	0,5
Bouddhistes	0.24	0,26
Sans religion	14.1	25.1

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

En introduisant pour la première fois une question sur l'appartenance religieuse, le recensement de la population britannique de 2001 permet d'établir le nombre précis de sikhs à 336 179 personnes. Les catégories nationales (Indiens, Pakistanais, Bangladais), utilisées jusque-là, ne permettaient en effet pas de différencier les sikhs des autres Indiens¹²⁹ et on devait se contenter d'estimations, qui variaient considérablement, entre 269 000 et 500 000 pour les années 1990.

¹²⁹ Ce qui est le cas dans de nombreux pays de la diaspora.

En 2011, avec 423 000 personnes (soit 0,8 % de la population totale), les sikhs constituent numériquement la quatrième communauté religieuse du pays, après les chrétiens (59,3 %), les musulmans (4,8 %) et les hindous (1,2 %), mais devant les juifs (0,5 %) ¹³⁰.

Tableau 2 : Religion par pays de naissance en 2011

Pourcentage						
Pays de naissance	Chrétien	Bouddhiste	Hindou	Juif	Musulman	Sikh
Royaume Uni	92,7	39,7	33,3	81,1	47,2	56,6
Hors du Royaume Uni	7,3	60,3	66,7	18,9	53,8	43,4

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

Tableau 3 : Sikhs par pays de naissance en 2011

Pays de naissance	Pourcentage
UK	56,19
Reste de l'Europe	0,23
Afrique : (y compris)	5,99
Kenya	4,09
Asie : (y compris)	36,93
Inde	34,91
Amérique du Nord	0,16
Autre	0,49
Total	100,00

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

¹³⁰ Parmi les autres appartenances religieuses recensées figurent : les jains, les Ravidassias, les rastafariens, les taoïstes, les scientologues, les animistes, les libres penseurs, les chevaliers du Jedi, les occultistes...La liste exhaustive est disponible sur le site de l'ONS : <https://visual.ons.gov.uk/2011-census-religion/>

Plus d'un sikh sur deux vivant en Grande-Bretagne est né dans ce pays, ce qui représente le pourcentage le plus élevé chez les Sud-Asiatiques, contre 37,40 % chez les hindous et 46,4 % chez les musulmans (figure 3). Un sikh sur trois est né en Inde, et parmi les autres lieux de naissance figurent le Kenya, l'Europe continentale, l'Asie (hors Inde) et l'Amérique du Nord (figure 3), ce qui témoigne du degré d'intégration des sikhs britanniques dans la diaspora sikhe mondiale.

Tableau 4 : Religions par âge, 2001¹³¹

Grande-Bretagne							Pourcentage
	Chrétiens	Bouddhistes	Hindous	Juifs	Musulmans	Sikhs	Total
0 - 15	17,88	12,08	20,91	17,01	33,72	24,53	20,07
16 - 34	21,67	34,07	33,50	22,05	37,25	34,91	25,15
35 - 64	41,46	48,55	39,00	38,56	25,39	34,39	38,81
65 et plus	18,99	5,31	6,59	22,39	3,63	6,17	15,97
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Source : *Census 2001*, Office for National Statistics

Comme il en va de l'ensemble de la population d'origine sud-asiatique de Grande-Bretagne, la population sikhe du pays est jeune, avec 59,4 % de moins de 35 ans (contre 45 % pour la population totale), tandis que les plus de 65 ans n'en représentent que 6,17 % (alors qu'ils forment 16 % de la population totale). Toutefois, la pyramide des âges chez les sikhs - comme chez les hindous - tend à se rapprocher de celle de la population dans son ensemble. Le poids des 16-34 ans - le groupe d'âge le plus nombreux - est certes beaucoup plus important chez les sikhs que dans la population totale (34,9 % contre 25,1 %), mais les 24,5 % de sikhs de moins de 15 ans ne sont que 4 % de plus que dans la population totale (à comparer avec les 20,9 % des hindous et 33,7 % des musulmans). La base de la pyramide, très large dans les années 1970 et 1980, est donc en train de se rétrécir et, selon Singh et Tatla, la croissance de cette population aurait atteint un palier¹³².

¹³¹ Les tranches d'âge ont changé dans le recensement de 2011, lequel, en outre, ne permet pas de comparaison avec la population totale, nous utilisons donc les chiffres du recensement de 2001.

¹³² Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain. The Making of a Community*, op. cit., p. 65.

Tableau 5 : Religions par sexe, avril 2001

Grande-Bretagne							Pourcentage
	Chrétiens	Bouddhistes	Hindous	Juifs	Musulmans	Sikhs	Total
Hommes	46,75	49,63	50,49	48,03	51,70	50,02	48,61
Femmes	53,25	50,37	49,51	51,97	48,30	49,98	51,39
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

L'équilibre entre population masculine et population féminine est en passe d'être atteint chez les sikhs (49,9 % de femmes) et chez les hindous (49,5 %), tandis que la population totale, comme dans les autres pays développés, compte davantage de femmes (51,39 %).

Alors que les Sud-Asiatiques partageaient jusqu'aux années 1970 des caractéristiques démographiques communes, résultant d'une même histoire migratoire, une différenciation apparaît, dès la décennie suivante, entre sikhs et hindous d'une part et musulmans de l'autre. Ce phénomène s'explique en grande partie par le caractère plus tardif du regroupement familial chez ces derniers (surtout chez les Bangladais), par son degré de complétude plus élevé chez les hindous et chez les sikhs - d'où un pourcentage plus élevé de femmes parmi eux - et par un taux de fécondité plus élevé chez les musulmans - ce qui se traduit par une population plus jeune.

2. Répartition géographique

Tableau 6 : Répartition de la population par région et par religion en 2011

Grand-Bretagne	Pourcentage			
	Chrétiens	Hindous	Musulmans	Sikhs
Nord-Est	80,09	0,17	1,07	0,19
Nord-Ouest	78,01	0,40	3,04	0,10
Yorkshire	73,07	0,32	3,81	0,38
Midlands de l'Est	71,99	1,60	1,68	0,80
Midlands de l'Ouest	72,58	1,08	4,10	1,97
Est	72,14	0,58	1,46	0,25
Londres	58,23	4,07	8,46	1,45
Sud-Est	72,78	0,56	1,36	0,47
Sud-Ouest	73,99	0,17	0,48	0,09
Angleterre	71,74	1,11	3,10	0,67
Pays de Galles	71,90	0,19	0,75	0,07
Ecosse	72,63	0,12	0,15	0,83
Grande-Bretagne	71,82	0,98	2,78	0,59

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

Tableau 7 : Répartition régionale des groupes religieux en 2011

Grande-Bretagne					Pourcentage
	Chrétiens	Hindous	Musulmans	Sikhs	Population totale
Nord-Est	4,91	0,78	1,69	1,42	4,41
Nord-Ouest	12,80	4,87	12,86	1,93	11,79
Yorkshire et Humber	8,85	2,83	11,90	5,57	8,69
Midlands de l'Est	7,32	11,95	4,42	9,98	7,31
Midlands de l'Ouest	9,32	10,15	13,61	30,90	9,22
Est	9,48	5,62	4,97	3,98	9,44
London	10,18	52,29	38,21	31,00	12,56
South East	14,20	7,98	6,84	11,22	14,01
South West	8,89	1,48	1,48	1,37	8,63
Angleterre	85,95	97,97	95,97	97,37	86,05
Pays de Galles	5,09	0,97	1,37	0,60	5,08
Ecosse	8,96	1,06	2,66	2,03	8,86

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

La répartition géographique des sikhs, comme celle de la population immigrée dans son ensemble, est marquée par une très forte concentration. Au niveau national, quatre des douze régions que compte la Grande-Bretagne concentrent 83 % de la population sikhe (tableaux 7 et 8) :

- 31 % dans la région de Londres (où ne réside que 12,5 % de la population britannique)
- 30,9 % dans les West Midlands (où réside 9,2 % de la population totale du pays)

- 11,2 % dans le Sud-Est

- 10 % dans les East Midlands

Deux autres régions, le Yorkshire et l'Est, abritent des communautés significatives supérieures à 15 000 personnes. Dans le reste du pays, la présence sikhe se révèle numériquement très faible (inférieure à 0,3 % de la population totale).

Ce phénomène de concentration s'accroît au niveau local : les sikhs se concentrent dans certaines villes et certains quartiers. Prenons l'exemple d'une région de forte implantation comme les Midlands. Le comté métropolitain des West Midlands qui comprend les municipalités de Birmingham, Coventry, Sandwell, Wolverhampton et Walsall regroupe 91 890 des 103 870 sikhs de la région, tandis que le comté du Shropshire, situé au Nord-Ouest, n'en compte que 153. De même, près de la moitié des 2000 sikhs du pays de Galles (la région britannique comptant le moins de sikhs) vit dans la seule ville de Cardiff, tandis que dans la majorité des 25 comtés gallois, on compte moins de 20 sikhs par comté.

Tableau 8 : répartition des sikhs en Angleterre par régions et municipalités en 2001¹³³

Régions/municipalités	Population sikhe	% de la population totale	% de la population sikhe
<u>Londres</u>	104 250	1,45	31
<i>Ealing</i>	25 625	8,51	
<i>Hounslow</i>	18 265	8,60	
<i>Redbridge</i>	13 022	5,46	
<i>Slough</i>	10 820	9,09	
<u>Midlands de l'Est</u>	103 870	1,97	30,90
<i>Birmingham</i>	28 592	2,93	
<i>Sandwell</i>	19 429	6,87	
<i>Wolverhampton</i>	17 944	7,87	
<i>Coventry</i>	13 960	4,64	
<u>Sud-Est</u>	37 735	0,47	11,22
<i>Slough</i>	10 820	9,09	
<i>Gravesham</i>	6 379	6,66	
<u>East Midlands</u>	33 351	0,80	9,98
<i>Leicester</i>	11 796	4,21	
<i>Derby</i>	7 151	2,8	
<u>Yorkshire & Humberside</u>	18 711	0,38	5,57
<i>Leeds</i>	7 586		
<i>Bradford</i>	4 748		
Est	13 365	0,25	3,98
Nord Ouest	6 478	0,10	1,93
Nord Est	4 780	0,10	1,42
Sud Est	4 614	0,09	1,37

Source : *Census 2001*, Office for National Statistics

¹³³ Ces données ne semblent pas disponibles dans le recensement de 2011, nous utilisons donc celui de 2001.

Le phénomène des enclaves ethniques apparaît clairement dans le recensement. On retrouve ce que l'on nomme des *Little Panjab*, ou *Chotte Panjab* :

- dans le Grand Londres (Londres et le Sud-Est dans le tableau 8), avec Southall (dans la communauté urbaine d'Ealing) et ses 25 625 sikhs (soit 8,5 % de la population locale), Hounslow et ses 18 265 sikhs (soit 8.6 % de la population locale) et Slough (10 820 sikhs) qui, avec 9,09 % de sikhs, présente le plus fort pourcentage de sikhs dans la population locale ;

- dans les Midlands de l'Ouest, avec les communautés urbaines de Birmingham (28 5992 sikhs représentant 2,93 % de la population locale), de Sandwell (19 429 sikhs formant 6,87 % de la population locale), de Wolverhampton (17 944 sikhs formant 7.85 % de la population locale) et de Coventry (13 960 sikhs formant 4,64 % de la population locale) ;

- dans les Midlands de l'Est, avec Leicester (11 796 sikhs, soit 4,21 de la population locale) et Derby, et dans le Yorkshire, avec Leeds et Bradford.

3. Profil socio-économique

a. Niveau d'éducation

Le niveau d'éducation des sikhs s'avère globalement inférieur à celui de la population britannique, avec en particulier un pourcentage plus élevé de personnes peu ou pas qualifiées (les deux dernières colonnes du tableau 9), jusqu'à 40 % chez les sikhs, contre 25 % de moyenne nationale. Seuls 18 % des sikhs ont un niveau équivalent au baccalauréat (*A-level*), contre 23 % dans l'ensemble de la population totale. On note en revanche une bonne performance des hommes sikhs au niveau de la licence.

Tableau 9 : Niveau d'éducation par religion, 2004

(En pourcentage de la population en âge de travailler, soit 16-64 ans chez les hommes et 16-59 ans chez les femmes)

Grande-Bretagne						Pourcentage
	Licence (<i>degree</i>)	Education supérieure	Baccalauréat	GSCE A-C (brevet)	Autre qualification	Sans qualification
Chrétiens	16,3	9,0	24,2	23,2	12,0	15,3
Bouddhistes	29,8	8,6	15,1	9,5	20,0	17,0
Hindous	29,0	5,4	15,1	10,8	25,0	14,7
Juifs	43,7	7,5	20,0	12,4	9,1	7,3
Musulmans	12,4	3,7	13,4	14,8	23,0	32,7
Sikhs	19,9	5,6	18,2	16,0	19,8	20,5
Hommes	24	5,9	18,3	12,8	19	20
Femmes	15,3	5,3	18,1	19,5	20,7	21
Total	17,6	8,5	23,4	22,5	12,4	15,7

Source : *Annual Census 2004*, Office for National Statistics

Le tableau 9, qui révèle à quel point les performances scolaires varient en fonction de l'appartenance religieuse, place les sikhs loin derrière les juifs, les bouddhistes et les hindous, dont le niveau d'éducation était, en 2004, supérieur à la moyenne nationale, et juste devant les musulmans, qui présentent le plus faible niveau d'éducation du pays (plus de 52 % d'entre eux sont sans qualification). On observe en outre un important différentiel hommes-femmes, avec une sous-représentation des femmes dans l'enseignement supérieur, chez les sikhs comme chez les autres groupes minoritaires (30 % d'hommes pour 20 % de femmes chez les sikhs, 38,7 % d'hommes pour 29 % de femmes chez les hindous, 18,5 % d'hommes pour 9,5 % de femmes chez les musulmans).

Tableau 10 : niveau de qualification des 16-30 ans, par pays de naissance et religion en 2011

Grande-Bretagne						Pourcentage
	Licence	Education supérieure	Baccalauréat	GSCE A-C or equivalent	Autre qualification	Sans qualification
Nés au Royaume Uni						
Sikhs	25,6	6,5	31,9	22,4	5,7	7,9
Total	16,4	5,5	29,2	29,9	7,5	11,6
Nés à l'étranger						
Sikh	14,3	0,5	3,1	4,6	55,2	22,4
Total	19,6	3,9	15,6	11,3	34,2	15,5

Source : *Census 2011*, Office for National Statistics

Le tableau 10 qui présente le niveau d'éducation des 16-30 ans selon le lieu de naissance permet d'affiner ces observations. Il apparaît, en particulier, que dans ce groupe d'âge qui regroupe les troisième et quatrième générations, les sikhs nés en Grande-Bretagne ont des performances scolaires supérieures à la moyenne nationale : 32 % ont fait des études supérieures (pour une moyenne nationale de 22 %), et seuls 13 % sont peu ou pas qualifiés (pour une moyenne nationale de 19 %). En revanche, les sikhs du même groupe d'âge nés hors du pays sont à plus de 77 % peu ou pas qualifiés.

Ainsi, si les jeunes sikhs de la troisième et quatrième génération ont fait leur entrée dans l'enseignement supérieur, le niveau d'éducation et de formation des plus de 34 ans, qui correspondent à la première et deuxième génération de migrants, demeure très faible¹³⁴.

¹³⁴ Gurharpal Singh & Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, op. cit., p 158-159.

b. Emploi et intégration économique

Tableau 11 : Emploi des sikhs par secteurs d'activités en pourcentage en 2003-04

Secteur d'activités	Hommes sikhs	Total hommes	Femmes sikhs	Total femmes
Administration	11,6	15,1	29	41,5
Banque, finance, assurance	10,6	16,1	13,1	
Autres services	3,4	5,4	2,6	7,1
Transports, communications	17,8	18	7,1	22,3
Distribution, hôtellerie restauration	25,8	18	27,2	22,3
Construction	9,3	12,8	2,9	1,7
Production	19,6	19,6	17,7	7,8

Source : *Labour Force Survey*, Office of National Statistics¹³⁵

Comme le montre le tableau 11, en 2003, les sikhs sont sur-représentés dans les activités de production, les transports, la distribution, le secteur hôtelier et la restauration et sous-représentés dans les services publics et les services financiers et bancaires. Ils s'avèrent, en outre, moins nombreux que les autres Sud-Asiatiques dans les professions libérales et parmi les cadres supérieurs, ce qui s'explique en partie par le niveau d'éducation très faible des primo-arrivants.

Leur taux de chômage, plus élevé que la moyenne nationale (6,5 % contre 4,7 % en 2004), atteint le même niveau que celui des hindous et est deux fois inférieur à celui des musulmans. Les 50-64 ans sont particulièrement concernés : il s'agit de migrants de la première génération qui ont été touchés de plein fouet par la crise économique, en particulier industrielle, des années 1970, et qui, depuis, ont connu de grandes difficultés à se réinsérer professionnellement¹³⁶. Notons enfin que les femmes sikhs connaissent le plus faible niveau de chômage parmi les femmes sud-asiatiques (5,7 %, contre 8,2 chez les hindoues et 18 %

¹³⁵ Cité par Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, *op. cit.*, p. 161.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 161.

chez les musulmanes), mais qu'elles sont très souvent dans des activités peu ou pas qualifiées et mal rémunérées.

Un dernier indicateur s'avère important, tant sur le plan économique que symbolique : avec 82 % de propriétaires, les sikhs présentent le plus fort taux d'accession à la propriété du pays (68,3 % dans la population totale). Ils sont particulièrement peu nombreux dans le logement locatif social (8 % contre 19,9 % de la population totale). Singh et Tatla expliquent ce phénomène par leurs origines rurales et par l'importance de la possession de la terre et du foncier dans leur cadre de référence traditionnel¹³⁷.

Ces indicateurs socio-économiques et démographiques indiquent que la communauté sikhe britannique tend à ressembler à la population totale sur certains aspects, tout en manifestant certaines spécificités sur d'autres points. La population sikhe est légèrement plus jeune que la population totale, avec un pourcentage équilibré d'hommes et de femmes et une majorité des sikhs nés dans le pays. Globalement, son niveau d'éducation et de qualification professionnelle s'avère inférieure au reste de la population, mais une nette différenciation se fait jour entre les première et deuxième générations d'une part et la troisième d'autre part, dont le niveau moyen d'études dépasse celui de la population totale. Une spécificité, que les sikhs partagent avec les autres Sud-Asiatiques, concerne leur extrême concentration géographique dans le pays : elle s'explique par leur histoire migratoire qui a amené les pionniers à s'installer dans les années 1950 dans les bassins d'emplois industriels, avant d'être rejoints par leurs familles pour former des communautés sikhes locales dans les mêmes régions.

La grande richesse de données statistiques contenues dans les recensements britanniques, en particulier sur les groupes ethniques et religieux, permet de dresser des profils socio-démographiques beaucoup plus précis que ça n'est le cas, par exemple, en France et d'améliorer l'efficacité des mesures d'*ethnic monitoring* et de lutte contre les discriminations. Au-delà de son utilité scientifique certaine, le recensement peut faire aussi l'objet d'une certaine instrumentalisation, comme c'est le cas avec une partie du leadership sikh, qui l'utilise pour projeter l'image d'une minorité modèle dont la réussite socio-économique la différencie des autres groupes minoritaires – en particulier des musulmans. Nous verrons ainsi, en deuxième partie, comment le recensement de population est devenu un enjeu important dans le cadre de leur politique de reconnaissance.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 67.

CHAPITRE III : IMMIGRATION ET GESTION DE LA DIVERSITE EN GRANDE-BRETAGNE : DEBATS ET POLITIQUES PUBLIQUES

L'objet de ce chapitre est de replacer l'immigration sikhe en Grande-Bretagne dans le double contexte des politiques migratoires et des politiques de gestion de la diversité adoptées par ce pays depuis les années 1950. Les unes et les autres s'inscrivent dans une temporalité bien différente de ce que connaît le reste de l'Europe, et singulièrement la France, à la même époque. En effet, après lui avoir ouvert grand ses portes, la Grande-Bretagne adopte, bien avant les pays d'Europe continentale, une législation contrôlant et restreignant l'immigration post-coloniale, notamment à travers des redéfinitions successives de la nationalité britannique. Mise en place dès le début des années 1960 dans un contexte de montée de la xénophobie, cette politique change la nature des flux migratoires, en précipitant le regroupement familial. Parallèlement, un dispositif de lutte contre les discriminations et d'intégration des populations immigrées se met en place et connaît des évolutions considérables.

A. L'évolution de la politique migratoire britannique

Par le *British Nationality Act* de 1948, la citoyenneté est liée au statut de sujet britannique, ce qui permet à tout ressortissant du Commonwealth d'émigrer librement en Grande-Bretagne - l'entrée et le séjour dans le pays étant attachés à la condition de sujet -, de s'y établir, d'y travailler, d'y voter et de s'y faire élire. Cette législation est conçue pour assurer la vitalité économique du Commonwealth, dont dépend alors la place et le statut du Royaume Uni sur la scène internationale, ainsi que le maintien d'une idéologie post-impériale perçue comme une source essentielle de fierté¹³⁸.

Mais une opposition à l'immigration de couleur se développe, tant au sein des élites que d'une partie de la population, comme l'attestent, à Londres, les émeutes de Notting Hill en 1958¹³⁹. Le *Commonwealth Immigrants Act* de 1962 restreint les possibilités d'émigrer pour les ressortissants du Commonwealth, en établissant un système de permis de travail ; l'immigration reste cependant possible dans le cadre du regroupement familial. Cette loi a pour conséquence de faire exploser le nombre d'immigrés post-coloniaux et conduit à un changement de nature de l'immigration, avec l'arrivée massive de femmes et d'enfants.

¹³⁸ John Crowley, *Immigration, relations raciales et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni*, Thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques de Paris, 1995.

¹³⁹ Le pays favorise d'ailleurs l'immigration européenne, avec la mise en place du programme *European Voluntary Workers* qui concernent les Européens de l'Est (principalement des Polonais). En outre, jusqu'aux années 1960, les Irlandais constituent le premier groupe national parmi les migrants.

Le *Commonwealth Immigrants Act* de 1968, suivi d'un *Immigration Act* en 1971, restreint encore davantage l'immigration en provenance du Commonwealth, en introduisant la notion de *patriality*, selon laquelle le droit d'entrée et de séjour est désormais réservé aux détenteurs d'un passeport britannique établi à Londres ou Dublin et possédant un lien ancestral (un père ou un grand-père né ou naturalisé britannique) avec le Royaume-Uni¹⁴⁰. Cette législation revient, de fait, à interdire l'accès du pays aux populations non-blanches du Commonwealth et vise en particulier les Indiens du Kenya, détenteurs d'un passeport britannique et qui affluent massivement vers la Grande-Bretagne à la suite de la politique d'africanisation du pays nouvellement indépendant : ils relèvent désormais du système de permis et ceux qui n'en obtiennent pas deviennent apatrides. Toutefois, lorsque l'Ouganda expulse les Indiens en 1972, le Royaume-Uni accueille comme réfugiés ceux qui en font la demande, au motif qu'ils ont perdu tous leurs biens et propriétés.

Le *British Nationality Act* de 1981 abroge la loi de 1948 et redéfinit le statut de citoyen britannique. Trois catégories de citoyenneté sont retenues : la citoyenneté britannique, qui seule permet d'émigrer et de séjourner au Royaume-Uni ; la citoyenneté des territoires britanniques dépendants et la citoyenneté britannique d'Outre-mer. Le *jus soli* se trouve donc fortement restreint et les derniers privilèges des citoyens du Commonwealth supprimés. En outre, des restrictions sont imposées à l'immigration familiale. Enfin, « phase ultime de liquidation de l'héritage impérial », une loi de 1990 accorde la pleine citoyenneté britannique à 50 000 ressortissants de Hong Kong, et parmi eux des Indiens¹⁴¹.

Un nouveau problème se pose alors, celui des demandeurs d'asile dont le nombre explose dans les années 1990 (5570 demandes en 1988, 38000 en 1990, 67000 en 1991¹⁴²). Les *bogus refugees* (« faux réfugiés ») constituent alors un des thèmes favoris de la presse populaire outre-manche et la loi de 1992 permet d'accélérer les procédures et de faciliter les expulsions.

On le voit, dès les années 1960, le pays abandonne sa conception impériale de la nationalité et de la politique migratoire au profit d'une conception plus classique de l'État-nation, avec la mise en place de contrôle des flux migratoires aux frontières. Très tôt imposées, les restrictions à la libre circulation et à l'installation dans le pays des ressortissants

¹⁴⁰ John Crowley, *Immigration, « relations raciales » et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni, op. cit.*, p. 168.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 320.

¹⁴² *Ibid.*, p. 330

du Commonwealth ont une double conséquence pour les sikhs : elles précipitent le regroupement familial et l'émergence d'une seconde génération ; elles restreignent considérablement les possibilités d'émigrer pour de nombreuses catégories de migrants et ce faisant, elles obligent le processus de migration en chaîne, initié par la première génération de migrants, à se réorienter, vers l'Europe continentale ou les pays du Golfe – renforçant ainsi le caractère transnational de la diaspora sikhe.

Contrôle des frontières et restriction de l'immigration légale ont eu des conséquences importantes sur les sikhs britanniques, notamment sur leur vie familiale – nous avons ainsi rencontré plusieurs couples séparés pendant des mois, voire des années, en attente d'un visa pour le partenaire indien. En outre, comme en Europe continentale, le pays compte un grand nombre de sikhs au statut administratif précaire (étudiants ou visiteurs avec des visas ayant expiré, sans papiers, demandeurs d'asile déboutés..), à la merci des pratiques d'exploitation au sein même de leur communauté¹⁴³. Leur parcours de régularisation, ce qu'Alexis Spire nomme la carrière de papier des étrangers¹⁴⁴, s'avère au moins aussi complexe et hasardeux en Grande-Bretagne qu'en Europe continentale et alimente toute une économie parallèle (de nombreuses officines d'avocats et conseillers en droit de l'immigration, en particulier).

B. Les politiques de gestion de la diversité et de lutte contre les discriminations

De très nombreux travaux scientifiques portent sur la question de l'immigration, des relations « raciales » et de la pluralisation de la société britannique depuis la deuxième guerre mondiale – notre propos n'est pas d'en faire ici la synthèse, mais d'en souligner les traits saillants.

La politique britannique de gestion de la diversité et d'intégration des populations issues de l'immigration post-coloniale se trouve souvent réduite au seul multiculturalisme, qui aurait connu son apogée dans les années 1980 et 1990, avant d'être abandonné dans les années 2000. Danièle Joly propose une autre lecture des évolutions et métamorphoses du modèle britannique d'intégration, qui, dans les différentes phases qu'il a connu (« le paradigme des relations raciales », l'anti-racisme et le multiculturalisme, le « paradigme

¹⁴³ Pratiques qu'Ali Nobil Ahmad a étudié chez les Pakistanais en Italie et en Grande-Bretagne dans : *Masculinity, Sexuality and Illegal Migration. Human Smuggling from Pakistan to Europe*, Farnham : Ashgate, 2011.

¹⁴⁴ Alexis Spire, *Etrangers à la carte : l'administration de l'immigration en France, 1945-1975*, Paris : Grasset, 2005.

musulman »), a, selon elle, été forgé par les discours et les mobilisations des immigrés eux-mêmes – nous verrons ainsi, en deuxième partie, comment les sikhs ont contribué de manière décisive à la définition du cadre multiculturaliste¹⁴⁵.

Ralph Grillo explique que la religion, après la race, l'ethnicité et la culture, est devenue le marqueur dominant tant dans les politiques publiques de gestion de la diversité que dans les politiques de reconnaissance poursuivies par les groupes minoritaires¹⁴⁶. Cela se vérifie tout particulièrement avec les Sud-Asiatiques, qui, nous allons y revenir, ont pris leur distance par rapport à des modes d'identification ethniques communs pour privilégier les appartenances religieuses particulières, en tant que musulmans, hindous ou sikhs.

1. « Relations raciales » et lutte contre les discriminations

Une politique de gestion de la diversité se met en place, à travers l'arsenal des *Race Relations Acts*, qui régissent les relations entre personnes de « races » différentes, et qui servent en même temps de justification à une politique migratoire de plus en plus restrictive, et, à certains égards, discriminatoire à l'encontre des populations post-coloniales.

L'assimilationnisme des débuts, qui conduit, dans le domaine scolaire, à mettre en place le *busing* (pour limiter à 30 % par école le nombre d'élèves immigrés et assurer à cette fin leur répartition grâce aux transports scolaires) cède vite la place à une conception plus ouverte et libérale de l'intégration, dont le travailliste Roy Jenkins expose sa vision dans un discours resté célèbre :

Intégration est peut-être un mot assez vaste. Pour moi, il ne s'agit pas de la perte par les immigrés de leurs caractéristiques nationales et de leur culture. Je ne pense pas que nous ayons besoin dans ce pays d'un *melting-pot*, qui va modeler tout le monde selon le même moule, comme un exemplaire d'une série de copies carbone d'une vision tronquée de l'Anglais stéréotypé...Par conséquent, je définis l'intégration, non pas comme un processus aplanissant d'assimilation mais comme l'égalité des chances, accompagnée par la diversité culturelle, dans une atmosphère de tolérance mutuelle¹⁴⁷.

La première des lois destinées à lutter contre les discriminations que subissent les immigrés, le *Race Relations Act* de 1965, interdit la discrimination - sur la base de la race, de la couleur, des origines ethniques ou nationales - dans les lieux publics et crée une instance

¹⁴⁵ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion : Social Actors and Policies*, Paris : FMSH Working Papers Series, n°24, 2012, p. 5.

¹⁴⁶ Ralph Grillo, « British and Others. From Race to Faith », dans Steven Vertovec et Susanne Wessendorf (dir.), *The Multiculturalism Backlash : European Discourses, Policies and Practices*, Londres : Routledge, 2010.

¹⁴⁷ Discours prononcé le 23 mai 1966, cité par John Crowley, *Immigration, « relations raciales » et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni, op. cit.*, p. 176.

non-gouvernementale, le Race Relations Board, chargée de son application. Un deuxième *Race Relations Act* élargit, en 1968, le domaine d'application du premier, en particulier à l'emploi et au logement, et instaure une Community Relations Commission, chargée de coordonner l'action des associations locales et des instances municipales œuvrant dans le domaine des relations raciales. Ces mesures échouent cependant à désamorcer politiquement la question de l'immigration : Enoch Powell, alors membre du parti conservateur, prend la tête de la campagne contre l'arrivée des Sud-Asiatiques du Kenya. Il prononce, en 1968, un discours célèbre (qui lui vaut d'être exclu de son parti), dans lequel il promet au pays des « rivières de sang », en référence aux émeutes raciales qui déchirent alors les États-Unis¹⁴⁸.

Joly rappelle que les immigrés et leurs associations – et tout particulièrement les Indian Workers Associations, dont nous parlerons en deuxième partie - se sont fortement mobilisés, dès les années 1960, à la fois contre le racisme et les discriminations et pour leur intégration dans le mouvement ouvrier et syndical, aux côtés de leurs collègues blancs et malgré l'hostilité d'une partie de ceux-ci¹⁴⁹. Bien loin d'être des bénéficiaires passifs des politiques d'intégration, ils ont contribué à la définition et à la mise en place de ces dernières - c'est notamment le cas des sikhs, dont la politique de reconnaissance a influencé le modèle multiculturel britannique, nous y reviendrons en deuxième partie.

Dans ce contexte, un troisième *Race Relations Act* crée, en 1976, la Commission for Racial Equality, dotée de pouvoirs conséquents, puisqu'elle peut mener ses propres investigations. En outre, les victimes de discrimination bénéficient du pouvoir de saisine des tribunaux et, sous l'influence de la législation américaine, est introduit la notion de discrimination indirecte. En revanche, seule la discrimination raciale (définie en référence à la couleur de peau, à la nationalité, à la race, aux origines ethniques ou nationales) est poursuivie, et non la discrimination sur une base religieuse – comme l'exigent à partir des années 1990 les musulmans britanniques¹⁵⁰. Le juge décide de l'appartenance d'un individu à un groupe racial ou ethnique, le faisant bénéficier ou non de la loi. Nous verrons, en deuxième partie, le rôle joué, à cet égard, par la chambre des Lords dans le cas Mandla, concernant le port du turban sikh à l'école.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁴⁹ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion*, op. cit., p. 6.

¹⁵⁰ Le *Racial and Religious Hatred Act* de 2006 introduit la notion de *racism by proxy* (« racisme par procuration »), pour lutter contre les actes de *religious hatred*.

2. Anti-racisme et multiculturalisme

À la suite de la législation de 1976 émergent l'anti-racisme et le radicalisme noir. Comme l'explique Crowley, ceux-ci ont pour fondement deux axiomes essentiels : être noir, c'est être victime du racisme ; le racisme est un sous-produit du capitalisme¹⁵¹. Tandis que la catégorie de *Black* aux États-Unis renvoyait dans les années 1960 à un groupe uni par les expériences communes du racisme et de l'esclavage, ce n'est pas le cas en Grande-Bretagne, où cette catégorie doit faire l'objet d'une construction politique. En effet, la colonisation, qui n'a pas revêtu le même sens pour toutes les populations colonisées, ne peut véritablement servir de ciment¹⁵². Et de fait, selon le sociologue Tariq Modood, l'échec du mouvement anti-raciste s'explique en partie par son incapacité à prendre en compte la spécificité des immigrants sud-asiatiques :

Dans les années 1950 et 1960, on s'attendait tout bonnement à ce que les non-blancs, en particulier les Antillais, se transforment en quasi-blancs. Ca ne s'est pas produit. On s'est ensuite attendu, et c'était là une erreur majeure de la période ultérieure, à ce que les Antillais et les communautés asiatiques se reconfigurent en noirs....cela ne s'est pas produit et cela n'est pas prêt de se produire...une politique qui impose cela aux Sud-Asiatiques sera refusée¹⁵³.

Le multiculturalisme, comme politique publique, se met en place au début des années 1980, sous l'influence de plusieurs facteurs : le recul du mouvement ouvrier et de la gauche, sous les coups de boutoir de la politique néo-libérale de Margaret Thatcher ; les émeutes qui secouent plusieurs villes du pays en 1980 et 1985 ; les tensions entre le gouvernement et certaines municipalités de gauche¹⁵⁴. Les émeutes, qui opposent une partie de la jeunesse immigrée à la police, amènent les autorités britanniques à identifier des leaders communautaires et à en faire leurs interlocuteurs au niveau local et à attribuer des financements aux associations immigrées, créées par la première génération, sur des bases ethniques, renforçant ainsi les modes d'identification particularistes. Iris Kalka parle de politisation de l'ethnicité au niveau local, en soulignant, dans son étude sur la compétition que se livrent Gujératis et Pakistanais à Harrow, que la politique d'égalité de chances a favorisé

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 331 et suivantes.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Tariq Modood, « Political Blackness and British Asians », *Sociology*, 28 (4), 1994, p. 869.

¹⁵⁴ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion, op. cit.*, p. 6.

l'émergence de groupes ethniques¹⁵⁵. Elle pose aussi la question de la représentativité des leaders communautaires sud-asiatiques.

Les composantes principales du multiculturalisme, à savoir l'anti-racisme, l'égalité des chances et le droit à la différence, prennent une importance variable selon le positionnement idéologique des autorités locales, chargées de mettre en place cette politique¹⁵⁶. Ainsi, c'est à Londres que s'élabore l'agenda politique de l'antiracisme et que s'impose le principe d'égalité des chances dans le recrutement du personnel communal.

L'anti-racisme fait également de l'école un de ses champs d'action privilégiés, à la suite de la publication d'un rapport très influent de Lord Swann en 1985, au terme d'une enquête de plusieurs années sur les performances scolaires des enfants issus des minorités ethniques. Selon le rapport Swann, l'école doit refléter la nouvelle diversité de la société britannique et promouvoir le pluralisme, l'anti-racisme et le multilinguisme, mais dans le cadre de valeurs et de pratiques communes¹⁵⁷.

Ses partisans ont souligné à quel point le multiculturalisme avait contribué à une meilleure intégration des populations immigrées et à une meilleure prise en compte de leur présence par la société britannique. Mais, parmi les nombreuses critiques qui lui ont été adressées (dont beaucoup, y compris de ce côté-ci de la Manche, s'attachent à le caricaturer pour mieux le délégitimer), certaines nous semblent pertinentes au regard de ce qui nous intéresse ici, à savoir la construction d'une identité sikhe britannique. En effet, un des effets pervers du multiculturalisme est d'avoir contribué à réifier, en les institutionnalisant, les cultures minoritaires, définies comme des entités homogènes sur le plan interne, mutuellement exclusives et délimitées par des frontières étanches¹⁵⁸. Réification de la culture et réification de l'appartenance ethnique se renforcent mutuellement, ainsi que l'analyse Terence Turner dans le contexte des années 1990 aux États Unis :

Le multiculturalisme a tendance à devenir une forme de politique identitaire, où le concept de culture fusionne avec celui d'identité ethnique. Il risque d'essentialiser l'idée de culture comme la propriété

¹⁵⁵ Iris Kalka, « Striking a Bargain : Political Radicalism in a Middle-Class London Borough », dans Pnina Werbner et Muhammad Anwar (dir.), *Black and Ethnic Leadership : The Cultural Dimension of Political Action*, Londres : Routledge, 1991.

¹⁵⁶ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion*, op. cit., p. 9-11.

¹⁵⁷ John Crowley, *Immigration, « relations raciales » et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni*, op. cit., p. 344 et suivantes.

¹⁵⁸ Pour une critique ancrée dans un terrain local, voir la très intéressante monographie que Gerd Baumann a consacré à Southall : *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

d'un groupe ethnique ou d'une race ; il risque de réifier les cultures comme des entités séparées en accentuant leur caractère délimité et distinct ; il risque de donner trop d'importance à l'homogénéité interne des cultures dans des termes qui peuvent légitimer l'imposition répressive d'une conformité communautaire¹⁵⁹.

Par ailleurs, en privilégiant comme seuls interlocuteurs les hommes de la première génération au détriment des jeunes et des femmes, les autorités ont également contribué à légitimer les définitions les plus conservatrices ou les plus orthodoxes des identités communautaires. Dans leur quête de financements publics et de reconnaissance politique, les communautés sud-asiatiques ont été encouragées à mettre en avant leur supposée homogénéité interne (la communauté musulmane vs la communauté sikhe, la communauté hindoue, etc.), leurs particularismes ethniques et culturels, processus qui a contribué à réifier et politiser les identités minoritaires, définies par référence de plus en plus exclusive à l'appartenance religieuse¹⁶⁰.

3. La fin du multiculturalisme ?

A partir de la fin des années 1990, le multiculturalisme fait l'objet de critiques de plus en plus virulentes, qui aboutissent à sa remise en cause radicale au début de la décennie suivante. Plusieurs étapes jalonnent cette remise en cause : les émeutes urbaines dans le nord du pays en 2001¹⁶¹ ; le rapport Cantle commandé par le gouvernement à l'issue de ces émeutes ; le 11 septembre 2001 ; les attentats de Londres en juillet 2005¹⁶². Le rapport Cantle est un des quatre rapports commandés par le gouvernement à l'issue des émeutes, dont il rend le multiculturalisme directement responsable : celui-ci aurait favorisé des « vies parallèles », c'est à dire le séparatisme (nous dirions communautarisme en France) des communautés qui composent le pays, tant dans les domaines culturel, religieux que scolaire. Un des volets du rapport, qui s'intitule *Community Cohesion*, préfigure la nouvelle politique mise en place après les attentats de 2005. Cette politique entend favoriser la cohésion sociale, l'harmonie et le dialogue intercommunautaire, les interactions entre les différentes composantes (immigrées

¹⁵⁹ Terence Turner, « Anthropology and Multiculturalism : What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It ? », *Cultural Anthropology*, 8 (4), 1993, p. 411-412.

¹⁶⁰ Voir John Crowley, *Immigration, « relations raciales » et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni*, *op. cit.*

¹⁶¹ Ces émeutes ont lieu dans plusieurs villes du Nord de l'Angleterre, la ville la plus touchée étant Bradford. Elles opposent la police et une partie de la jeunesse immigrée, en particulier (mais pas exclusivement) d'origine pakistanaise et bangladaise, sur fond d'exclusion sociale et de fort taux de chômage.

¹⁶² Ralph Grillo, « Reflections on British Multiculturalism, 1967-2014 », tiré à part du chapitre 13 de l'ouvrage : *Living with Difference. Essays on Transnationalism and Multiculturalism*, Amazon Kindle : B & RG Books of Lewes, 2015, p. 8.

et non immigrées) de la population britannique, pour qu'émergent des valeurs communes et une notion de destin commun.

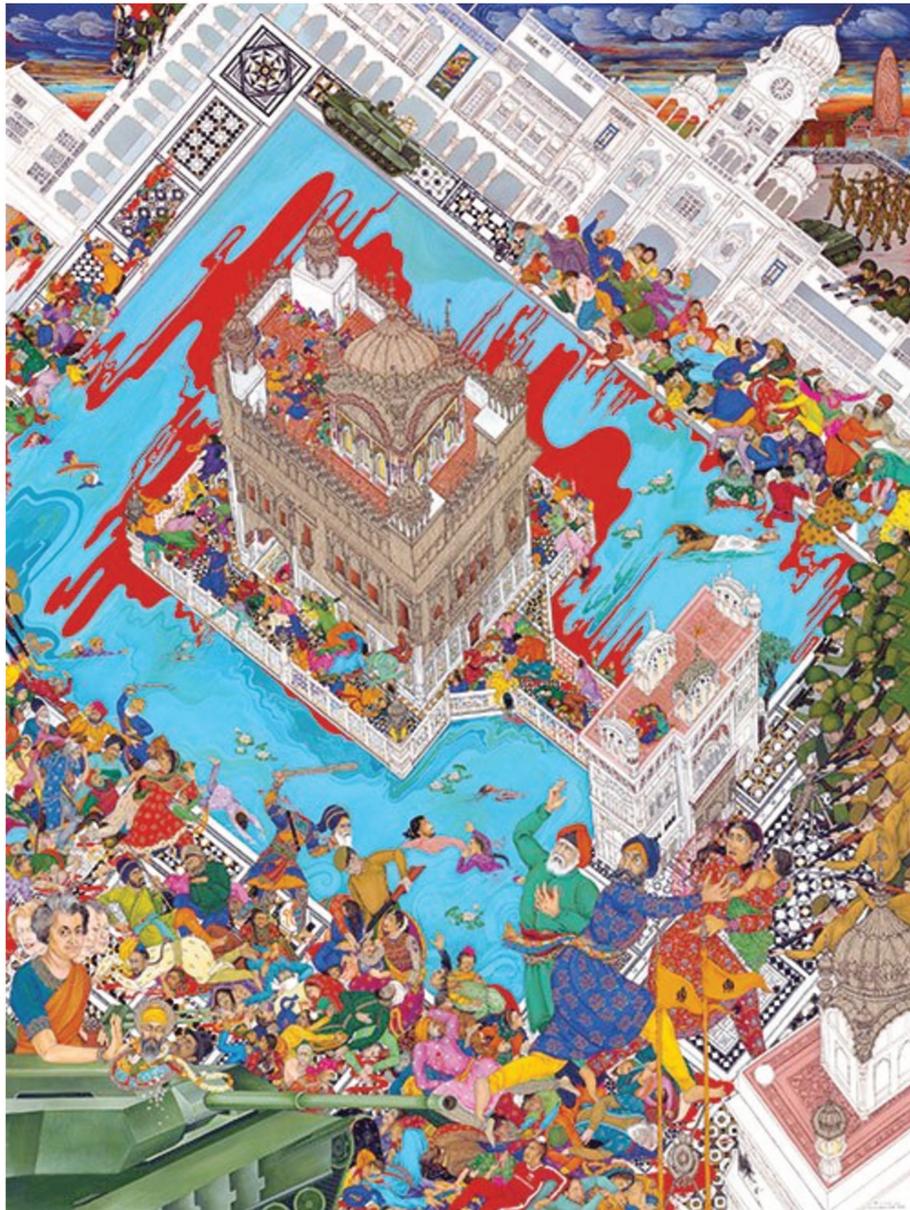
La politique suivie depuis une vingtaine d'années ne constitue pas, selon Joly, un changement complet de paradigme ni une rupture radicale avec le multiculturalisme, comme le prétendent les gouvernements successifs qui l'ont mise en place¹⁶³. Le multiculturalisme s'est transformé en une « approche multi-confessionnelle, qui accorde la part du lion à l'islam », ce que l'auteur désigne comme le « paradigme de l'islam », où la stratégie gouvernementale de promouvoir un islam « modéré » conduit les autorités à dialoguer avec des leaders musulmans, de la même manière qu'à la suite des émeutes des années 1980, elles avaient promu un leadership et des associations sur une base ethnique (l'ethnicité subsumant alors l'appartenance religieuse)¹⁶⁴.

Après avoir mis l'accent dans les années 1960 et 1970 sur l'appartenance raciale, puis sur l'appartenance ethnique, les discours et les politiques publiques sur les populations immigrées font de l'appartenance religieuse la catégorie centrale de l'action publique à partir de la fin des années 1990 – ce qui se traduit par l'introduction d'une question portant sur l'appartenance religieuse dans le recensement de 2001, le soutien financier aux écoles confessionnelles ou la promotion du dialogue inter-religieux. Dans un rapport dialectique avec le pouvoir politique, les Sud-Asiatiques britanniques ont progressivement pris leur distance à l'égard de modes d'identification communs pour privilégier l'appartenance religieuse. Nous reviendrons, en deuxième partie, sur certains des volets de cette politique, dont nous examinerons les conséquences sur les relations intercommunautaires entre sikhs et musulmans britanniques.

¹⁶³ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion*, *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁶⁴ *Ibid.*

**DEUXIEME PARTIE :
LE DISCOURS IDENTITAIRE DOMINANT**



The Singh Twins, 1984, sd.

Il s'agit, ici, d'étudier les composantes du discours dominant sur l'identité sikhe et la manière dont il s'incarne en Grande-Bretagne à travers des institutions communautaires menant une politique de reconnaissance. Il nous faut pour cela faire un détour par l'Inde coloniale, moment essentiel dans le processus de construction symbolique d'une communauté sikhe et de démarcation de frontières culturelles et religieuses. Nous distinguerons les énonciateurs de ce récit identitaire (le pouvoir colonial et les réformistes sikhs) des composantes et des enjeux qui le caractérisent (les figures de l'autre, le rapport au passé). Parmi ces derniers, les représentations des musulmans comme figure d'altérité occupent une place importante dans les configurations identitaires des sikhs britanniques et en particulier dans les stratégies de différenciation sur une base religieuse qu'ils poursuivent, à l'instar des autres Sud-Asiatiques.

Les politiques sikhes de reconnaissance, menées par les gurdwaras et d'autres institutions communautaires, accordent une large place aux mobilisations collectives pour le turban, devenu un enjeu symbolique majeur dans la diaspora, en Grande-Bretagne, comme en France, ou ailleurs.

CHAPITRE IV: REPÈRES HISTORIQUES ET HISTORIOGRAPHIQUES

A. Les énonciateurs du discours identitaire dominant

1. Cadre théorique

Devenue presque un lieu commun du discours académique, la notion d'identité est d'abord utilisée en psychologie, par Erik Erikson, pour qui elle postule à la fois la similitude et la différence, la conscience que l'individu a de lui-même et de ce qui le rattache à une collectivité¹.

S'emparant de cette notion, les sciences sociales ont étudié les processus de construction identitaire et leurs usages politiques et l'anthropologie s'est particulièrement intéressée à la dimension relationnelle de l'identité, à travers l'expérience de la découverte de l'autre et de soi-même que constitue l'enquête de terrain.

Parmi l'abondante littérature sur le sujet, nous nous appuyerons sur les travaux du politologue Denis-Constant Martin, en particulier sur son usage de la notion de discours/récit

¹ Erik Erikson, *Adolescences et crise, la quête de l'identité*, Paris : Flammarion, 1972.

identitaire, qui souligne le caractère subjectif, construit et relationnel des processus identitaires. Martin explique que les identités ne sont « ni immanentes, ni immuables », qu'il s'agit de constructions qui supposent l'autre pour exister et que « le discours identitaire...est tout autant un discours sur l'autre, ou les autres, qu'une proclamation de soi »². Il insiste sur le caractère « négocié, bricolé, reformulé selon les circonstances » des identités, qui voit des antagonismes se changer en affinités, ou l'inverse - phénomène qu'illustre notre étude des relations triangulaires entre sikhs, hindous et musulmans, marquées par des renversements d'alliance et de nouvelles figures d'inimitié ou de fraternité³. Le discours identitaire, poursuit Martin, « a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui de communauté, dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, d'avoir quelque chose à défendre ensemble »⁴. C'est précisément le rôle de ceux qu'on nomme les intermédiaires culturels ou entrepreneurs identitaires : produire un récit mobilisateur et, pour ce faire, purger le groupe de sa diversité interne car, comme l'explique Martin :

Pour que se forme la communauté, en dépit de la diversité des individus, il faut que soit opéré un tri parmi les traits qui les caractérisent (...): l'identité suppose l'élimination, le refoulement même temporaire de ce qui peut diviser, elle impose un noyau, ou plusieurs, d'agglutination à côté desquels les autres éléments du vécu doivent être considérés comme secondaires⁵.

Ces noyaux identitaires reposent, selon Martin, sur un triple rapport au passé, à l'espace et à la culture. Nous examinerons, pour notre part, la relation à l'autre (hindou et musulmans) et le rapport au passé des sikhs britanniques.

La conceptualisation de l'identité, comme un processus fluide et négocié en fonction du contexte et, en particulier, du rapport à l'autre prend toute son acuité en situation diasporique et minoritaire, où l'aspect transactionnel de l'identité est renforcé par la multiplicité des figures de l'altérité et des modes d'appartenance, locaux, nationaux et globaux.

Parmi les composantes essentielles des constructions identitaires, l'ethnicité et la religion se confondent et se renforcent mutuellement chez les sikhs, chez qui les pratiques religieuses sont indissociables des mécanismes d'identification ethnique. Comme pour d'autres groupes minoritaires, l'expérience migratoire s'est traduite par un phénomène d'ethnicisation

² Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *Revue française de science politique*, 42 (4), 1992, p. 583.

³ *Ibid.*

⁴ Denis-Constant Martin, *Cartes d'identité. Comment dit-on 'nous' en politique ?*, Paris : Presses de la FNSP, 1994, p. 23.

⁵ Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *op. cit.*, p. 587.

du religieux, qui voit les identités culturelles sacrnalisées et légitimées par la religion. Et même si les approches scientifiques de l'ethnicité insistent sur son caractère construit, imaginé ou transactionnel (à l'encontre d'une première acception primordialiste du concept), c'est bien sur un mode primordial, émotionnel et immuable qu'elle est vécue par les acteurs⁶.

Cette construction théorique nous semble particulièrement utile dans le cadre de notre étude du récit identitaire dominant chez les sikhs de la diaspora. Pour en comprendre les ressorts et les composantes, il nous faut évoquer la période coloniale, dont Martin dit justement qu'elle a donné lieu à une « palette particulièrement riche et changeante d'identités proclamées », car les relations de domination et de sujétion qu'elle a instaurées entre colonisateurs et colonisés ont suscité des réactions contradictoires, entre révolte et fascination, mimétisme et énonciation de la différence⁷.

2. Politique coloniale et représentations orientalistes

Les Britanniques ont fait du Pendjab un véritable laboratoire, où ils ont promu une identité sikhe spécifique, celle du Khalsa, qui, en partie grâce à leur influence, s'est imposée comme dominante.

Représentations et politique coloniales à l'égard du Pendjab portent l'empreinte de la théorie des races martiales⁸. L'idée selon laquelle seuls certains groupes sociaux sont dotés de qualités martiales, d'une faculté à combattre apparaît après la mutinerie de 1857, qui conduit à une réorganisation de l'armée en régiments selon le clan, la caste et l'appartenance religieuse. Dans cette construction idéologique, chaque race martiale possède des caractéristiques spécifiques. Le capitaine Falcon, auteur d'un manuel de recrutement très influent auprès de plusieurs générations d'officiers britanniques, définit ainsi le « sikh » :

Le sikh est un combattant et ses qualités s'épanouissent au mieux dans l'armée, qui est sa profession naturelle. Robuste, courageux et d'une certaine intelligence. Trop lent pour comprendre quand il a perdu ; obéissant et discipliné ; attaché à ses officiers ; se moquant des distinctions de caste. Aucun autre soldat ne le surpasse en Orient. Le sikh est toujours égal à lui-même, cordial, de bonne humeur et ne se plaignant jamais ; solide sous le feu de l'ennemi, il est toujours prêt à charger⁹.

⁶ Nicolas Mooney, *Rural Nostalgia and Transnational Dreams. Identity and Modernity among Jat Sikhs*, Toronto : University of Toronto Press, 2011, p. 22-23.

⁷ *Ibid.*, p. 584.

⁸ Pour une analyse du concept de race martiale, voir Thomas Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

⁹ R.W. Falcon, *Handbook on Sikhs for Regimental Officers*, Allahabad : Pioneer Press, 1896, p. 65-66, cité dans Richard G. Fox, *The Lions of the Punjab*, *op. cit.*, p. 144.

Mais, comme l'explique Fox, pour l'armée britannique, tous les sikhs ne font pas de bons soldats : seuls les Singh, les sikhs du Khalsa, possèdent le courage requis, ainsi qu'une indéfectible loyauté à la Couronne, d'où l'obligation imposée à toute nouvelle recrue sikhe de prendre l'*amrit* avant de rejoindre les rangs de l'armée britannique¹⁰. Les régiments sikhs emploient des *granthi*¹¹ et le corps des officiers doit s'assurer que les rituels religieux sont conformes aux perceptions britanniques du sikhisme comme religion séparée et des Singh comme race martiale. L'armée britannique invente ainsi une cérémonie d'initiation synchrétique d'inspiration militaire, produisant ce que Fox appelle le sikh colonial¹².

Tandis qu'au 19^e siècle, les frontières identitaires s'avèrent très poreuses entre hindous et sikhs et que la tradition sikhe comprend un très large éventail de doctrines et de pratiques, les Britanniques regardent les Singh comme les seuls « vrais » sikhs et s'attachent à renforcer cette identité contre ce qu'ils perçoivent comme le processus d'hindouisation du Panth, source de dégénérescence de son caractère martial. Ainsi, d'après David Petrie, un officier britannique :

Avec le retour à l'hindouisme et la ré-adoption de ses coutumes sociales superstitieuses et funestes, il est de notoriété publique que le sikh perd une partie de ses instincts martiaux et se dégrade considérablement comme soldat combattant¹³.

Le danger de réabsorption dans l'hindouisme (thème dont nous reparlerons plus en détail lorsque nous examinerons les relations contemporaines entre sikhs et hindous) et le déclin inéluctable du sikhisme constituent deux autres des thèmes majeurs de l'orientalisme britannique.

On retrouve des échos de ces représentations et de ce discours colonial sur les sikhs - et singulièrement le concept de races martiales - dans la Grande-Bretagne post-coloniale, où les politiques de reconnaissance des sikhs britanniques s'appuient en particulier sur l'histoire militaire anglo-sikhe pour projeter une image de minorité modèle entretenant une relation privilégiée avec le pays d'accueil.

¹⁰ Richard G. Fox, *The Lions of the Punjab*, op. cit.

¹¹ Un *granthi* est un officiant chargé du service religieux et de l'entretien du gurdwara.

¹² Richard G. Fox, *The Lions of the Punjab*, op. cit., p. 142.

¹³ David Petrie, *Recent Developments in Sikh Politics, 1900-1911. A Report*, Amritsar : Chief Khalsa Diwan, 1911, p. 52.

3. Le mouvement réformiste des Singh Sabhas

Comme le souligne McLeod, « la contribution du mouvement des Singh Sabhas à l'interprétation dominante de l'histoire et de la religion sikhes est immense »¹⁴. Harjot Oberoi parle, lui, d'une hégémonie historique, qui a conduit des générations d'historiens sikhs et non-sikhs à percevoir l'idéologie des Singh Sabhas comme la seule définition possible du sikhisme et à reléguer à la périphérie les définitions alternatives, qualifiées d'hétérodoxes¹⁵.

Le mouvement des Singh Sabhas s'inscrit dans une dynamique de réforme socio-religieuse touchant toutes les communautés religieuses du pays confrontées aux défis de la colonisation. Kenneth Jones, dans l'ouvrage de référence qu'il consacre aux mouvements de réforme socio-religieuse dans l'Inde coloniale, explique qu'au Pendjab, la dynamique réformiste prend une forme spécifique : plus nombreux qu'ailleurs dans le pays, les mouvements de réforme s'y révèlent aussi plus agressifs, exclusifs et traversés par des conflits internes à chaque communauté¹⁶.

Le contexte qui voit naître les Singh Sabhas est marqué par les inquiétudes suscitées, dans les rangs sikhs, à la fois par l'intégration tardive du Pendjab dans l'Empire, le prosélytisme chrétien et les prises de position anti-sikhes de l'Arya Samaj, le grand mouvement de réforme hindou¹⁷. Peu de temps avant, deux mouvements sectaires précurseurs, les Nirankaris et les Namdharis, ont d'une certaine manière annoncé l'idéologie des Singh Sabhas, en prônant un retour au sikhisme des origines, en condamnant les pratiques de la religion populaire et en définissant un nouvel ordre moral et rituel¹⁸. Nous reviendrons sur ces mouvements en contexte diasporique dans notre troisième partie.

La première « Assemblée des Lions » (*Singh Sabha*) est créée à Amritsar, en 1873, par des intellectuels sikhs en réaction au projet de conversion au christianisme de quatre étudiants sikhs. Il s'agit d'assurer la protection de leur foi, de ses traditions et rituels qu'ils estiment en danger et de représenter et défendre les intérêts de leur communauté auprès du pouvoir colonial. Ces premiers réformateurs, issus de l'élite intellectuelle, religieuse et aristocratique,

¹⁴ W. Hew McLeod, *Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture and Thought*, Delhi : Oxford University Press, 2000, p. 91.

¹⁵ Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi : Oxford University Press, 1994, p. 22.

¹⁶ Kenneth W. Jones, *Socio Religious Reform Movements in British India*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, p. 120.

¹⁷ *Ibid.*, p. 109. Pour une synthèse en français sur le réformisme sikh, voir Denis Matringe, *Les sikhs, op. cit.*, p. 173-187.

¹⁸ *Ibid.*, p. 165-169.

s'inscrivent dans la tradition sikhe *sanatan* (« ancienne », traditionnelle), qui inclut une pluralité d'identités et considère que les sikhs, tout en ayant leur histoire et leurs traditions propres, font partie de la grande famille de l'hindouisme.

La deuxième Singh Sabha, créée à Lahore en 1879 par les membres du courant Tat Khalsa (« vrai Khalsa »), représente l'aile radicale du mouvement : cela s'explique en partie par son profil sociologique différent, puisqu'elle recrute parmi les classes moyennes urbaines et éduqués à l'anglaise. Au terme d'une période de luttes et de débats internes, le Tat Khalsa impose son idéologie, sur laquelle nous allons nous arrêter, car elle a façonné le discours dominant sur l'identité sikhe.

Le Tat Khalsa entend « purifier » le sikhisme de ce qu'il considère comme des influences hindoues, tenues responsables de son « déclin » et le restaurer dans sa pureté originelle. Pour ce faire, le mouvement entreprend un travail de redéfinition des frontières externes, pour différencier les sikhs des non-sikhs et des frontières internes, pour délégitimer les définitions alternatives (non-khalsa) de l'identité sikhe, en particulier celle que proposent les sikhs *sanatan*. Il s'agit de purger le sikhisme contemporain de toute diversité religieuse et de créer un nouvel ordre moral, ou pour reprendre la formule d'Oberoi, de « sikhiser » les sikhs¹⁹. Comme leurs précurseurs namdharis et nirankaris, les idéologues du Tat Khalsa s'attaquent aux pratiques de la religion populaire, que beaucoup de sikhs partagent avec les autres Pendjabis, comme le culte des saints, la consultation des astrologues ou la pratique du jeûne, répandu chez les femmes²⁰.

Dans leur projet d'édification d'une communauté morale, ils s'appuient sur ce qu'Oberoi nomme « les trois G » - Guru, Granth et gurdwara²¹. Ainsi, l'allégeance à des Gurus vivants est vivement condamnée et cette condamnation s'appuie sur la proclamation par le dixième Guru, au début du 18^e siècle, de la fin de la lignée des Gurus vivants. L'Adi Granth devient la seule source d'autorité, le seul recours, vers lequel on se tourne en cas de difficultés familiales ou personnelles – au détriment des spécialistes de la religion populaire. Le Tat Khalsa entreprend également un travail de démarcation, de redéfinition de l'espace sacré qui accueille le Granth : en délogeant les objets de culte et les idoles hindous présents

¹⁹ Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries*, op. cit., p. 306.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 316 et suivantes.

dans les gurdwaras, il milite pour une réappropriation par les sikhs de leur espace sacré et investit ces lieux de culte d'une charge symbolique nouvelle²².

L'appropriation du corps et l'élaboration de rites de passage constituent les deux autres champs d'intervention majeurs du Tat Khalsa. Comme ressource culturelle importante, le corps humain fait l'objet d'appropriation par les différents systèmes religieux. Dans le cas des sikhs, Oberoi explique que, depuis le dixième Guru et l'instauration des cinq k, le corps est utilisé comme un puissant vecteur symbolique. Mais différentes disciplines du corps coexistaient jusqu'alors, sans qu'aucune n'ait acquis un statut hégémonique²³. Le travail de codification entrepris dès le 18^e siècle avec les *Rahit-nama* (« livres de code ») n'avait pas réussi à imposer une apparence extérieure uniforme – ainsi les sikhs *sahajdhari* (n'ayant pas adopté les symboles extérieurs du Khalsa) étaient-ils considérés comme des sikhs à part entière. L'entreprise idéologique du Tat Khalsa remet en cause cette pluralité d'expressions corporelles et fait de l'apparence extérieure du Khalsa l'expression d'une identité sikhe collective.

Les idéologues du Tat Khalsa procèdent également à une réécriture de l'histoire : leurs martyrologies et leurs fictions historiques insistent sur le courage et les souffrances endurées par les sikhs du 18^e siècle pour défendre leur identité unique, symbolisée par le turban et le port de la barbe et des cheveux longs (*kesh*). Ils envoient, de ce fait, un message à leurs lecteurs : face à l'héroïsme de leurs prédécesseurs, seuls les Singh portant les cinq k méritent d'être considérés comme des sikhs²⁴.

Enfin, les réformistes du Tat Khalsa s'intéressent au domaine des rites de passage, marquant la naissance, le mariage et la mort : les sikhs n'avaient pas, jusque là, de rites spécifiques, mais respectaient ceux (hindous) de leur caste ou de leur *biradari*. Le Tat Khalsa lancent donc une campagne d'abolition de ces rites et publient des manuels pour codifier des cérémonies du cycle de vie proprement sikhes, qui s'appliquent désormais à tous les membres de la communauté, quelle que soit l'appartenance de caste. Ils tracent ainsi de nouvelles frontières dans un champ culturel, où l'appartenance religieuse coexistait avec d'autres types d'identification. Dans ce domaine, le Tat Khalsa remporte une victoire décisive avec l'adoption en 1909, par le Conseil Législatif Impérial, de l'*Anand Karaj Act*, qui constitue la

²² *Ibid.*, p. 328.

²³ *Ibid.*, p. 329.

²⁴ *Ibid.*, p. 330.

première codification légale d'un rite proprement sikh, en l'occurrence la cérémonie de mariage²⁵.

En quelques années, l'idée d'une communauté sikhe distincte, dotée d'un univers symbolique autonome, de rites propres, d'une histoire particulière s'est imposée, au-delà de l'élite réformiste, aux masses sikhes. S'ils ne l'ont pas créée de toute pièce, les Britanniques ont soutenu l'identité khalsa, l'ont promu dans l'armée et ont créé les conditions de son hégémonie.

B. Les enjeux du discours identitaire dominant

1. La redéfinition des rapports à l'autre

Définir une communauté « de l'intérieur », comme le font au début du 20^e siècle pour les sikhs les réformistes du courant Tat Khalsa de la Singh Sabha, va de pair avec le tracé de frontières identitaires, elles-mêmes inséparables de représentations de l'autre. Dans la triade que forment sikhs, hindous et musulmans au Pendjab, la nature des relations entre chaque « partenaire » évolue considérablement à travers le temps : ainsi, depuis le 18^e siècle, les sikhs se représentent leur histoire dans les termes d'un fort antagonisme avec les musulmans, mais cet antagonisme peut se transformer en proclamation de fraternité selon les circonstances – notamment durant les périodes de conflit entre sikhs et hindous, ces derniers jouant au sein de la triade tantôt le rôle d'alliés peu fiables, tantôt celui d'ennemis.

Nous allons porter notre attention sur les reconfigurations successives de cette triade depuis le 19^e siècle jusqu'à nos jours, en étudiant les relations que les sikhs entretiennent avec les hindous, puis avec les musulmans pendjabis et le rôle de ces interactions et de ces représentations de l'altérité dans le discours identitaire dominant des sikhs britanniques.

a. Les relations avec l' « autre » hindou

Quatre temps forts ont contribué à façonner les relations entre sikhs et hindous durant la période contemporaine : les activités de l'Arya Samaj à la fin du 19^e siècle, la partition de 1947, le Panjabi Suba Movement (« mouvement pour une province pendjabie », c'est à dire un État de l'Union indienne dont le pendjabi soit la langue nationale) dans les années 1960 et le mouvement fondamentaliste pour la création d'un état sikh indépendant, le Khalistan (« pays du Khalsa ») dans les années 1980.

²⁵ *Ibid.*, p. 386.

Dans la deuxième moitié du 19^e siècle, les relations qu'entretiennent les réformistes sikhs avec le mouvement revivaliste hindou de l'Arya Samaj²⁶ ont oscillé entre conflit et coopération : après un rapprochement pour lutter contre les conversions au christianisme et à l'islam s'instaure une période de confrontation sur la question de l'identité séparée des sikhs²⁷. Les Aryas considèrent, en effet, le sikhisme comme une simple branche de l'hindouisme, ce qui facilite le travail de démarcation identitaire entrepris par le Tat Khalsa, qui crée dès lors une nouvelle figure de l'altérité, celle de l'hindou. Et la perception selon laquelle le militantisme arya constitue la plus importante des menaces pour l'identité sikhe se trouve légitimée par l'idéologie coloniale, à travers l'idée, déjà évoquée, du sikhisme en danger d'être réabsorbé par l'hindouisme, idée que le Tat Khalsa fait sienne. Ce thème trouve son expression la plus aboutie dans ce célèbre passage de l'administrateur colonial, Arthur Macauliffe, qu'il nous semble intéressant de citer car il fait encore aujourd'hui l'objet de réappropriations fréquentes de la part de certains sikhs en Inde et dans la diaspora :

La force et la vitalité de l'hindouisme sont vraiment prodigieuses. Il est semblable au boa constrictor des forêts indiennes. Quand un ennemi insignifiant semble l'ennuyer, il s'enroule autour de lui, l'écrase dans ses plis et le fait disparaître. De la même manière, il y a plusieurs siècles de cela, l'hindouisme s'est débarrassé du bouddhisme, qui constituait une réforme de l'hindouisme ; de cette manière, à la préhistoire, il a absorbé la religion des envahisseurs scythes du nord de l'Inde ; de cette manière, il a converti l'islam en Inde en un semi-paganisme ; de cette manière, il se débarrasse de la religion réformée, et jadis prometteuse, de Baba Nanak. L'hindouisme s'est emparé du sikhisme ; la jeune religion se débat vigoureusement pour sa survie, mais il est à craindre que sa destruction finale soit inévitable sans le soutien de l'État²⁸.

Cette image très forte de l'hindouisme comme un boa qui ingère et digère les autres communautés religieuses nourrit le sentiment de menace identitaire et le complexe minoritaire des élites sikhs du 19^e siècle, dont on retrouve des échos en diaspora.

Après les violences de la partition, qui voient sikhs et hindous s'opposer aux musulmans, la campagne pour un nouvel État du Pendjab en Inde renverse à nouveau les rapports de force au sein de la triade. Le parti sikh de l'Akali Dal²⁹, qui conduit la

²⁶ Fondé, en 1875, au Gujérat par Swami Dayanand, c'est au Pendjab que ce mouvement rencontre le plus de succès, auprès de l'élite urbaine hindoue.

²⁷ Kenneth Jones, « *Ham Hindu Nahin : Arya-Sikh Relations, 1877-1905* », *Journal of Asian Studies*, 32 (3), 1973.

²⁸ Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion : Its Gurus, Sacred Writings and Authors*, 6 vol., Oxford : Clarendon Press, 1909, p. 37.

²⁹ L'Akali est le principal parti sikh, créé en 1920 pendant le Gurdwara Reform Movement, pour reprendre possession des gurdwaras aux mains d'officiants hindouisés soutenus par le pouvoir colonial.

mobilisation de 1950 à 1966, présente sa demande d'une province pendjabie sur une base linguistique, mais son véritable objectif est d'obtenir un statut politique séparé pour les sikhs et la formation d'un État à majorité sikhe. Selon Baldev Raj Nayar, cette revendication est liée au thème du sikhisme en danger de réabsorption dans l'hindouisme et à la conviction que, sans une entité politique où les sikhs sont majoritaires, leur identité socio-religieuse séparée ne peut être préservée³⁰ : cette thèse fait écho à l'affirmation de Macauliffe selon laquelle sans soutien étatique, la destruction du sikhisme est inévitable. Malgré la vive opposition des Pendjabis hindous (qui ont déclaré le hindi comme langue maternelle), le Pendjab indien est divisé, en 1966, en trois entités : un nouvel État du Pendjab, à majorité sikhe et avec le pendjabi pour langue majoritaire, le Haryana et l'Himachal Pradesh, à majorité hindoue et avec le hindi pour langue majoritaire. La campagne a creusé un réel fossé entre hindous et sikhs qui, en un sens, a préparé la confrontation des années 1980.

Dernière période clé dans les relations entre hindous et sikhs, les années 1970 et 1980 voit la montée du néo-fondamentalisme sikh et du mouvement pour le Khalistan. Dans l'analyse qu'elle en propose, Veena Das explique que le discours sikh militant fait usage de « dualismes rigoureux pour se définir soi et définir l'autre » : masculin/féminin, sikh/hindou, état/communauté³¹. Une forte anxiété s'y exprime quant à la disparition d'une identité sikhe séparée, face à une hindouisation dont l'État central, perçu comme un État hindou, apparaît comme le bras armé. Une vision stéréotypée des sikhs et des hindous et l'usage de la violence ont pour objectif de créer une communauté politique monolithique, transcendant les particularismes de castes, de classes et de pratiques religieuses.

Ces représentations des hindous comme une menace identitaire, que nous avons rencontrées de manière récurrente lors d'une enquête de terrain au Pendjab³², sont beaucoup moins présentes, et essentiellement à usage interne, dans les discours et les stratégies de mobilisation des sikhs britanniques. Nous allons voir qu'en revanche l'« antagonisme héréditaire » avec les musulmans prend une place grandissante dans leurs constructions identitaires, sous l'effet notamment des politiques publiques.

³⁰ Baldev Raj Nayar, *Minority Politics in the Panjab*, Princeton : Princeton University Press, 1966.

³⁰ Paul Brass, *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge : Cambridge University Press, 1974, p. 277-400.

³¹ Veena Das, « Time, Self, and Community : Features of Sikh Militant Discourse », *Contributions to Indian Sociology*, 26 (2), 1992, p. 245.

³² Cette enquête, menée durant l'été 2006, a fait l'objet d'une publication : « The Boa and Its Petty Enemy. Contemporary Relationships Between Hindu Nationalists and the Sikhs », dans Daniela Berti, Nicolas Jaoul et Pralay Kanungo (dir.), *Cultural Entrenchment of Hindutva. Local Mediations and Forms of Convergence*, Delhi : Routledge, 2011.

b. Les relations avec l'« autre » musulman

Il s'agit ici d'étudier le processus historique par lequel le musulman a été construit comme le symbole par excellence de l'altérité dans les pratiques discursives des sikhs, puis comment cette construction influe aujourd'hui sur les relations entre sikhs et musulmans en contexte britannique.

Le corpus de textes religieux sikhs constitue un point de départ intéressant pour tenter de comprendre les représentations du musulman dans l'imaginaire collectif des sikhs. Les références aux musulmans, aux Moghols et aux Afghans y sont en effet nombreuses, mais les représentations qu'elles véhiculent s'avèrent hétérogènes, voire contradictoires. Deux thèmes opposés traversent ce corpus : l'un qui magnifie la fraternité (*bhaichara*) existant entre sikhs et musulmans, l'autre insistant sur un antagonisme, présenté comme héréditaire, qui les opposerait.

- Le paradigme fraternel

Un message fort imprègne les écritures sacrées des sikhs, insistant sur les points communs qui unissent hindous, musulmans et sikhs, sur le destin commun des hommes et l'unicité de Dieu³³. Mais cette vérité fondamentale serait obscurcie par des doctrines rigides et une pratique ritualiste de la religion, qui divise artificiellement l'humanité.

Dans les hagiographies qui lui sont consacrées, Nanak, le premier Guru sikh, apparaît comme un conciliateur entre hindous et musulmans, depuis sa naissance - célébrée aussi bien par les musulmans que par les hindous du lieu - jusqu'à sa mort, lorsque son corps est revendiqué par les deux communautés et il se plaît à mélanger symboles, vêtements et traditions caractéristiques des deux traditions religieuses, comme pour défier toute tentative de catégorisation³⁴. Cette représentation irénique du premier Guru se trouve aujourd'hui réappropriée par les partisans d'une meilleure compréhension entre sikhs et musulmans et d'un rapprochement entre les deux frères ennemis, l'Inde et le Pakistan³⁵. Néanmoins, cette lecture de l'histoire sikhe et des relations avec les musulmans reste, aujourd'hui, assez minoritaire.

³³ W. H. McLeod, *Sources for the Study of Sikhism*, Chicago : University of Chicago Press, 1990.

³⁴ W. H. McLeod, *Early Sikh Tradition*, Oxford : Oxford University Press, 1980.

³⁵ Voir, par exemple, l'article de l'activiste indien Yoginder Sikand, « Re-Imagining Sikh-Muslim Relations in the Light of the Life of Baba Nanak », *Qalander*, septembre 2004.

- *Le paradigme conflictuel*

En effet, tous les éléments culturels, les épisodes historiques qui attestent d'une coexistence harmonieuse entre les deux communautés se retrouvent marginalisés à partir du 18^e siècle. Dès lors, le processus de construction d'une identité sikhe séparée comporte, d'une part, l'érection de frontières étanches entre sikhs, musulmans et hindous et d'autre part, l'élaboration de représentations du musulman comme figure d'une altérité radicale et menaçante.

Ces représentations-là s'appuient sur un corpus liturgique et historique, où la création du Khalsa, en 1699, apparaît comme le point de rupture dans l'histoire de la communauté. Or, c'est dans un contexte de conflit politique aigu avec le pouvoir moghol (et de tendances schismatiques au sein de la communauté sikhe) que ce tournant identitaire majeur est pris. Selon la tradition, le dixième Guru décide d'éprouver la fidélité et le courage de ses disciples, réunis le 13 avril 1699, à Anandpur, pour célébrer la nouvelle année (Baisakhi) : il demande la tête d'un sikh, un seul se présente et suit le Guru dans une tente, dont celui-ci ressort avec une épée ensanglantée, tandis que la foule est prise d'effroi. L'opération se répète quatre fois, avec quatre autres volontaires, avant que le Guru ne dévoile la supercherie : les hommes sont sains et saufs, des chèvres ont été tuées à leur place. Le lendemain, Guru Gobind Singh réunit ceux que l'on nomme les *panj piare* (« les cinq bien-aimés ») pour leur administrer le rite d'initiation (le *khande di pahul*, « le rituel de l'épée ») dans la nouvelle fraternité militante qu'il institue alors, le Khalsa (« rassemblement des purs »), et le recevoir de leurs mains³⁶. Les sikhs du Khalsa doivent : arborer cinq articles de foi, dont le nom commence par un k en pendjabi, d'où le nom de cinq k, à savoir le *kes* (« cheveux longs »), retenus par un *khanga* (« peigne »), le *kara* (« bracelet métallique »), le *kirpan* (« l'épée »), le *kaccha* (« short long ») ; suivre un code de conduite rigoureux ; porter le nom de Singh (« lion ») pour les hommes, Kaur (« princesse ») pour les femmes. Le Guru voulait transmettre à ses disciples un ethos martial et le sens du sacrifice, les transformer en guerriers, et façonner une identité collective visible et distincte des deux autres communautés alors majoritaires au Pendjab, les hindous et les musulmans.

³⁶ Denis Matringe, *Les sikhs, op. cit.*, p. 100-103.

Les *Rahit-nama*, ces manuels contenant le *rahit* (le « code » révélé par le Guru), prescrivent des rituels et des obligations sociales, dont certains témoignent d'une perception de plus en plus marquée du musulman comme figure d'une altérité menaçante³⁷.

Quant aux *Gurbila* (« Gloire des Gurus ») et aux martyrologies des Singh Sabhas, ils portent eux aussi l'empreinte de cette confrontation avec le pouvoir moghol et ont largement alimenté le paradigme conflictuel qui domine encore aujourd'hui l'imaginaire collectif des sikhs. Cette rhétorique de la confrontation structure la triade dont nous parlions plus haut, dans laquelle le sikh endosse le rôle du martyr, le musulman celui de l'opresseur et l'hindou un rôle ambigu, tantôt victime, tantôt traître³⁸. Ainsi, les *Gurbila*, ces récits épiques, datant du 18^e siècle, louent-ils le courage et les qualités au combat du sixième et du dixième Gurus, face à l'ennemi musulman, incarnant le bourreau, dont la cruauté fait ressortir, par contraste, l'héroïsme de ses victimes.

La « rhétorique du martyr », pour citer Lou Fenech, dont fait usage au 19^e siècle le mouvement des Singh Sabhas sert leur travail idéologique de démarcation identitaire entre les sikhs et les non-sikhs et de promotion de l'identité Khalsa. Ainsi que l'a démontré cet auteur, martyr et identité collective sont intimement liés, puisque « dans sa mort tragique, le martyr sikh en vient à proclamer fermement l'identité séparée des sikhs »³⁹. Les martyrs des temps héroïques (les 17^e et 18^e siècles) ont défendu leur foi jusqu'à la mort, en particulier leurs symboles extérieurs d'appartenance – le *kes*, les cheveux longs et la barbe, et le turban. Les sikhs du 19^e siècle, pour honorer ce sacrifice, doivent donc perpétuer les cinq *k* et l'identité Singh, dont les Singh Sabhas se font les promoteurs. On retrouve ce discours parmi les sikhs britanniques, où la transmission religieuse et l'exhortation à l'orthopraxie s'appuient sur les sacrifices passés.

Tandis qu'à la fin du 19^e siècle, le conflit avec les hindous de l'Arya Samaj conduit les Singh Sabhas (et ce malgré leur rhétorique du martyr) à euphémiser l'antagonisme avec les musulmans, celui-ci ressurgit avec force dans les années 1940 (lorsque s'impose l'idée d'un

³⁷ Ainsi, un *Rahit-nama* du 18^e siècle contient-il les interdits suivants : « Ne t'associe jamais avec un musulman et n'aie jamais confiance en sa parole/Ne bois jamais de l'eau de la main d'un musulman, et ne mange pas sa nourriture/Ne dors pas en sa compagnie /Ne sois pas influencé par les propos d'un musulman/Ne touche jamais une musulmane /Ne mange jamais de viande provenant d'un animal tué en accord avec les rites islamiques », dans W. H. McLeod, *The Chaupa Singh Rahit-nama*, Otago : Otago University Press, 1987. Quant à la version contemporaine du *rahit*, le Sikh Rahit Maryada (publié en 1950), elle définit quatre tabous absolus pour les sikhs *amritdhari*, dont deux sont des pratiques sociales associées aux musulmans : manger de la viande *halal* et consommer du tabac.

³⁸ Veena Das, « Time, Self, and Community : Features of Sikh Militant Discourse », *op. cit.*, p. 248.

³⁹ Lou Fenech, *Martyrdom and the Sikh Tradition*, *op. cit.*, p. 19-22.

État musulman, le Pakistan) et surtout à la suite des violences de la partition, dans lesquelles la mémoire des conflits passés, entretenue dans chaque communauté, a joué un rôle déterminant. Ces violences de masse, perpétrées en 1947, ont poussé à l'exode douze millions de Pendjabis et ont coûté la vie à ½ million d'entre eux⁴⁰. Dans ce qui, pour certains, s'apparente à un génocide, victimes et bourreaux se recrutaient dans les trois communautés, mais chacune d'entre elle a entretenu une mémoire collective de cette tragédie, qui fait porter la responsabilité sur l'autre camp. Par ailleurs, les discours nationalistes des deux nouveaux États et les mises en récit officielles des violences de la partition ont légitimé et consolidé ces mémoires antagonistes⁴¹.

Cette partition des mémoires a été facilitée par le fait qu'au Pendjab, la partition territoriale s'est accompagnée d'une véritable épuration ethno-religieuse, si bien qu'aujourd'hui, il ne reste pratiquement pas d'hindous ni de sikhs au Pendjab pakistanais et que le Pendjab indien a perdu la quasi totalité de sa population musulmane. La frontière indo-pakistanaise, dans ses dimensions politique, matérielle et symbolique, a depuis l'indépendance pour fonction d'inscrire la partition dans les imaginaires et dans l'espace⁴² : largement perméable jusque dans les années 1960, il s'agit maintenant d'une des frontières les plus militarisées au monde et toute une administration frontalière s'évertue à rendre son franchissement quasi impossible pour les citoyens indiens et pakistanais.

Séparés depuis la partition donc, les Pendjabis se retrouvent en Grande-Bretagne : sikhs et musulmans suivent le même parcours migratoire et leur conflit « héréditaire » est réinventé en diaspora, comme nous allons l'examiner maintenant.

- *Un conflit réinventé en diaspora*

La question des relations entre sikhs et musulmans britanniques s'est imposée à nous sur le terrain et a pris une place sans cesse croissante au fil des années, jusqu'à faire l'objet d'une enquête spécifique, en avril 2009, dont nous rendons compte ci-dessous⁴³. Après avoir

⁴⁰ Parmi les nombreux travaux sur la partition au Pendjab, signalons celui-ci : Ian Talbot et Gurharpal Singh (dir.), *Region and Partition. Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*, Delhi : Oxford University Press, 1999.

⁴¹ Gyanendra Pandey, *Remembering Partition Violence, Nationalism and History in India*, Delhi : Cambridge University Press, 2001.

⁴² Vazira Fazila-Yacoobali Zamindar, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia*, New York : Columbia University Press, 2007.

⁴³ Cette enquête de terrain a eu lieu dans le cadre de l'ANR TIP (*De la friction culturelle au conflit armé en Turquie, Iran et Pakistan*), coordonné par Gilles Dorronsoro et a fait l'objet de la publication suivante : « La transformation d'un conflit en diaspora », dans Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (dir.), *De la différenciation culturelle au conflit*, Paris : Presses de Sciences Po, 2015.

évoqué quelques uns des thèmes récurrents dans les discours et les représentations des sikhs britanniques sur les musulmans, nous étudierons comment les politiques publiques contribuent à alimenter la rivalité entre les communautés en quête de reconnaissance et de financements, puis nous évoquerons les référents culturels communs qui pourraient permettre aux sikhs et aux musulmans britanniques de reconfigurer leurs relations dans un sens plus irénique.

Dans la littérature communautaire comme dans les entretiens que nous avons effectués avec des sikhs britanniques, les thèmes les plus fréquemment abordés concernant les musulmans sont les suivants : la question du prosélytisme et du radicalisme musulmans, le statut de la femme dans l'islam, l'interdit portant sur les couples mixtes et les relations exogames.

Au premier plan figure la question du prosélytisme des musulmans, particulièrement en milieu universitaire. Le prosélytisme des chrétiens fondamentalistes est lui aussi condamné et les sikhs se perçoivent comme des proies faciles face à ce qu'ils considèrent comme le prosélytisme agressif de ces deux communautés religieuses. La question des conversions est une composante essentielle des représentations de soi et d'autrui : nous avons vu qu'elle a joué un rôle important dans la genèse du réformisme sikh au 19^e siècle, suscitant chez les élites un sentiment de menace identitaire. Bien que le Panth se soit constitué au fil des siècles par l'apport de convertis hindous (et, dans une moindre mesure, musulmans) et en dépit de la conversion, depuis les années 1960, de milliers d'Occidentaux au sikhisme, les sikhs se perçoivent comme les adeptes d'une religion non-prosélyte. Cela se traduit par un sentiment de vulnérabilité face aux chrétiens et aux musulmans, deux communautés perçues comme agressives et numériquement beaucoup plus importantes en Grande-Bretagne.

Les tensions intercommunautaires dans le pays d'accueil sont dès lors perçues comme la répétition de conflits passés - ceux du 18^e siècle se superposant à ceux du 20^e siècle. Les conversions forcées à l'islam sous l'Empire moghol pèsent encore de tout leur poids sur l'imaginaire collectif sikh et sur la place qu'y occupent les musulmans. Soulignons toutefois que ces mémoires diasporiques conflictuelles ne sont pas le simple legs d'un passé qui ne passe pas, qu'elles ne sont pas importées, mais bel et bien réinventées. Dans ce cas précis, elles sont tout autant le produit de la société d'accueil et de la construction politique d'un « problème musulman ».

Deux brochures, publiées en 1998 et 2001, illustrent notre propos⁴⁴ : leurs auteurs, des sikhs britanniques de la première génération, ont pour ambition de mettre en garde « les jeunes sikhs éduqués » contre « des tentatives malintentionnées de tronquer l'idéologie et l'histoire sikhes » et de leur enseigner comment « ces attaques directes et indirectes peuvent être repoussées »⁴⁵. Les arguments que développent ces deux opuscules ne sont pas nouveaux et s'inspirent largement de la rhétorique des Singh Sabhas et des controverses religieuses du 19^e siècle. Mais, ils sont également le produit de l'expérience migratoire et du contexte britannique, en particulier d'une pratique bien établie outre-Manche, celle du dialogue inter-religieux. Par l'intermédiaire de la Sikh Missionary Society (créée en 1967), une des plus anciennes organisations communautaires, basée à Southall, les sikhs se sont montrés très actifs dans ce domaine. La préface de *Sikh Religion and Islam* souligne, du reste, l'importance du dialogue inter-religieux dans une société plurielle et ses difficultés également, car selon l'auteur « certaines religions, en particulier le christianisme et l'islam, sont animées d'un zèle prosélyte ». *A Challenge to Sikhism* se présente, lui, comme une sélection de la correspondance échangée pendant plusieurs mois entre l'auteur, membre de la Sikh Missionary Society⁴⁶ et un musulman pendjabi rencontré lors de réunions inter-religieuses dans le sud de l'Angleterre. Cette correspondance constitue un exemple particulièrement éclairant de rencontre manquée, de dialogue interreligieux avorté. Tandis que dans ses lettres, son correspondant musulman tente de lui prouver la supériorité de l'islam sur le sikhisme, les arguments que lui oppose G. S. Sidhu portent une double empreinte : celle de l'érudition sikhe traditionnelle et celle du contexte diasporique, qui fait voisiner des efforts sincères de dialogue intercommunautaire avec des représentations stéréotypées de l'islam.

Le statut de la femme constitue un autre point de fixation. Les sikhs présentent volontiers le sikhisme comme une religion égalitaire, qui encourage la participation des femmes dans les sphères religieuse et sociale et proscrit toute forme de discrimination. Certaines pratiques sont à leurs yeux représentatives du statut de la femme dans l'islam : la polygamie, le port du voile, le divorce par *triple talaq*⁴⁷, etc. Le livret d'une organisation

⁴⁴ G. S. Sidhu, *A Challenge to Sikhism*, Birmingham : Council of Sikh Gurdwaras in Birmingham, 1998 ; G. S. Sidhu et Gurmukh Singh, *Sikh Religion and Islam. A Comparative Study*, Londres : Gurdwara Dashmesh Darbar, 2001.

⁴⁵ G. S. Sidhu, *A Challenge to Sikhism*, op. cit., p. 5.

⁴⁶ Créée à Southall en 1969, c'est l'une des plus anciennes organisations sikhes britanniques toujours en activité. Elle s'est spécialisée dans la production et la diffusion de matériel pédagogique sur le sikhisme destiné aux jeunes sikhs et aux écoles et dans le dialogue inter-religieux.

⁴⁷ Procédure par laquelle un mari divorce de sa femme en prononçant trois fois cette formule de répudiation.

féminine sikhe, le Sikh Woman's Awareness Network⁴⁸ développe ce thème et propose une étude comparative de certaines prescriptions et points de doctrine concernant les femmes dans les deux religions : l'éducation, les droits héréditaires, l'égalité des sexes, les codes vestimentaires, les menstruations, le mariage⁴⁹. Ce comparatisme purement textuel confronte de longues citations du Coran et de l'Adi Granth et l'approche normative et textuelle adoptée accentue les points de divergence entre les deux traditions religieuses et laisse opportunément de côté la question des pratiques religieuses et culturelles réelles, partagées par tous les Pendjabis, quelle que soit leur affiliation religieuse. En effet, les femmes sikhes, comme les hindoues et les musulmanes, ont un statut et une place subordonnés dans la société pendjabie. Et des associations de femmes sud-asiatiques – comme les Southall Black Sisters - militent pour leur accès aux droits et luttent contre les violences, en particulier domestiques, dont certaines sont victimes.

Le troisième thème, sans doute le plus conflictuel, est celui des relations amoureuses intercommunautaires qui suscitent, au sein des deux communautés, un mélange complexe d'émotions, de fantasmes et de représentations collectives, alimenté notamment par la mémoire des violences de la partition (en particulier des viols, enlèvements et mariages forcés auxquels de nombreuses femmes des trois communautés ont été soumises). Les mariages endogames restent la norme chez les Sud-Asiatiques de Grande-Bretagne et l'exogamie est socialement condamnée, surtout par la famille et la communauté de la fille. En effet, en Asie du Sud, les femmes font figure de dépositaires de l'honneur (*izzat*) familial et communautaire et représentent donc, potentiellement, l'instrument du déshonneur collectif. Il revient aux hommes de faire respecter aux femmes de leur famille les normes sociales communautaires et de leur imposer un comportement en conformité avec ces normes. Ce contrôle patriarcal exercé sur la femme, sur son corps et sa sexualité, est généralement analysé par référence aux valeurs et normes traditionnelles du pays d'origine alors qu'il s'agit aussi d'un produit de l'expérience migratoire.

La prohibition des relations amoureuses extra-communautaires n'est donc pas propre aux sikhs, mais dans leur cas elle revêt un caractère exacerbé lorsque des musulmans sont concernés. Une préoccupation constante, qui s'exprime aussi bien lors des entretiens que sur

⁴⁸ Créée à Birmingham, au début des années 1990, par des femmes de la première et de la deuxième génération, cette organisation ne semble plus exister.

⁴⁹ Sikh Woman's Awareness Network, *Islam and Sikhism : A Comparative View on Women*, Akaal Purkh Ki Fauj UK, 1998.

différents sites et groupes de discussion sur internet, concerne le *sexual grooming*⁵⁰, dont seraient victimes de jeunes filles sikhes, prétendument séduites et/ou enlevées par des musulmans⁵¹. Bien qu'à notre connaissance, aucun cas n'ait donné lieu à des poursuites judiciaires, deux organisations sikhes des Midlands, la Sikh Awareness Society (SWAN) et Shere-Panjab, se sont même spécialisées dans la lutte contre le *sexual grooming* et les prétendues conversions forcées de jeunes sikhes par des musulmans et entretiennent ce mythe particulièrement mobilisateur pour une fraction des sikhs britanniques. Fondée dans les Midlands en 1998, la SWAN devient nationale en 2006, pour répondre à une « demande de la part des familles en détresse », demande que l'organisation a contribué à créer⁵². En effet, depuis plusieurs années, ses membres parcourent les gurdwaras, les associations étudiantes et autres organisations sikhes du pays pour alerter les sikhs sur les prétendus dangers qui guettent leur jeunesse, en particulier les adolescentes et pour exhorter les parents à la vigilance : ces conférences, qui présentent les musulmans comme des prédateurs sexuels, réveillent le spectre des conflits passés entre sikhs et musulmans, en particulier ceux de la partition, des viols et des conversions forcées de femmes. Les activités de cette organisation sont dénoncées par plusieurs féministes sikhes, qui y voient, sous couvert de « protéger nos femmes », une tentative de leur imposer un ordre moral patriarcal, tandis que les nombreux cas de violence domestique au sein des familles sikhes ne font l'objet d'aucune mobilisation communautaire⁵³. Par ailleurs, les activités de ces organisations contribuent à alimenter les tensions intercommunautaires, particulièrement dans l'Ouest londonien et dans les Midlands.

La place prééminente des musulmans dans les discours identitaires des sikhs britanniques affleure même dans les contextes les plus inattendus. Intéressons-nous à une pétition soumise au Parlement européen par la British Sikh Federation⁵⁴, une instance de lobbying auprès des autorités britanniques et européennes, dans le cadre de sa campagne contre une directive européenne restreignant le droit des sikhs à porter le turban sur leur lieu de travail. L'argumentation de la BSF souligne les liens privilégiés entre sikhs et Européens, en particulier ceux noués pendant les deux guerres mondiales et valorise le « rôle des 1.5

⁵⁰ Ce terme n'a pas d'équivalent exact en français : il désigne les manœuvres de séduction et de harcèlement sexuel à l'égard de personnes vulnérables, notamment en raison de leur jeune âge.

⁵¹ Voir « Panjabi Girls Groomed for Sex », *Sarabha Panjab News*
http://sarabhapanjab.blogspot.com/2007_03_01_archive.html

⁵² Voir le site de l'organisation : <http://www.sasorg.co.uk/>

⁵³ Voir en particulier : Sukhwant Dhaliwal, « Resurgent Sikh Fundamentalism in the UK : Time to Act ? », *OpenDemocracy*, 18 octobre 2016, <https://www.opendemocracy.net/5050/sukhwant-dhaliwal/resurgent-sikh-fundamentalism-in-uk-time-to-act>; et l'ouvrage de Katy Sian, *Unsettling Sikh and Muslim Conflict. Mistaken Identities, Forced Conversions, and Postcolonial Formations*, Lanham : Lexington Books, 2013.

⁵⁴ Créée en 1979, elle a été remplacée par la Sikh Federation au début des années 2000.

millions de soldats et d'officiers sikhs dans la libération des pays européens, africains et asiatiques »⁵⁵. Les aspects techniques de la directive sont passés en revue de manière très documentée : « quels types de métiers sikhs seront affectés ? » (par la directive), « quel est le niveau de risque d'une blessure à la tête » pour les porteurs de turban ? Cette présentation technique des problématiques de santé et de sécurité publiques sur le lieu de travail est suivie par une introduction à la religion et à l'histoire sikhs : « En quoi les sikhs croient-ils ? », « La religion sikhe est différente de l'islam », « Les dirigeants islamiques ont historiquement massacré les sikhs et commis un génocide contre les sikhs ». Cette dernière partie décrit avec force détails les persécutions des Afghans et des Moghols contre les sikhs : « la campagne d'extermination de Zakarya Khan contre les sikhs », « l'holocauste de 1746 », « la campagne d'extermination de Mir Mannu contre les sikhs »⁵⁶.

La juxtaposition dans le même document de questions techniques et de ce passage historique semble pour le moins incongrue. Destinée à une institution européenne, cette introduction à la religion et à l'histoire des sikhs accorde une place considérable à l'antagonisme passé avec les musulmans, en passant sous silence le conflit entre sikhs et hindous, pourtant beaucoup plus récent. Alors que nous faisons part de notre étonnement au directeur de la BSF, celui-ci expliquait l'accent mis sur l'antagonisme passé entre sikhs et musulmans par le contexte européen. Tandis que la rhétorique politique du mouvement khalistani auquel il a appartenu insiste sur les violations des droits de l'homme et les persécutions commises à l'encontre des sikhs par « l'Inde hindoue », ce message, nous dit-il, serait mal perçu dans le cadre européen : les hindous ne font pas de « bons ennemis », pas de ceux qui peuvent attirer la sympathie des parlementaires européens, contrairement aux musulmans⁵⁷.

Les tentations islamophobes qui agitent la société britannique depuis le 11 septembre 2001 et les attentats de Londres de juillet 2005 n'épargnent pas les sikhs, ce qui n'a pas échappé à l'extrême-droite britannique. Ainsi, dans sa tentative d'isoler et de diaboliser les musulmans britanniques, le British National Party semble courtiser la communauté sikhe : le parti veut « rapprocher les Britanniques blancs, sikhs et hindous dans un effort commun pour révéler et contrer l'idéologie impérialiste et agressive de l'islam »⁵⁸. Dans un enregistrement

⁵⁵ British Sikh Federation, *Petition n° 1180/95, The Personal Protective Equipment at Work Directive Affecting Employment of European Union Sikh Community*, p. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 15-16.

⁵⁷ Entretien avec Kashmir Singh, à Smethwick, le 18/06/1998.

⁵⁸ Nick Lowles, « Sleeping with the Enemy. Griffin Ponders Black Membership », *Searchlight*, février 2002.

du BNP, intitulé *Islam : A Threat to Us All* (« l'islam : une menace pour nous tous »), un sikh et un hindou expriment leur soutien au parti d'extrême-droite. En 2001 et puis en 2010, des rumeurs sur l'adhésion d'un sikh au BNP ont agité la presse britannique : ces deux hommes âgés justifiaient leur choix par leur haine de l'islam, héritée du traumatisme de la partition. Ils n'ont cependant bénéficié d'aucun soutien du leadership sikh⁵⁹.

- *Catégories officielles, politiques publiques et stratégies de différenciation*

Nous avons vu comment les modes d'identification des populations sud-asiatiques ont évolué, depuis l'émergence de la catégorie d'*Asians*, qui s'est imposée dans les années 1980 et a supplanté la catégorie de *Blacks*, utilisée jusque-là pour désigner tous les groupes minoritaires postcoloniaux. Mais, il s'agissait plus pour les associations et le leadership sud-asiatiques de se démarquer des autres migrants (en particulier antillais) que de manifester une identité commune, comme l'a démontré Tariq Modood⁶⁰.

De fait, à la suite de la mobilisation des musulmans britanniques contre Rushdie, les sikhs (et les hindous) n'ont eu de cesse de réclamer de nouvelles catégories leur permettant de se différencier des musulmans. Une étape supplémentaire est franchie par le recensement de population de 2001 et l'introduction d'une question sur l'appartenance religieuse, qui coexiste désormais avec les catégories ethniques et nationales (Blancs, *Mixed*, Indiens, Pakistanais, Bangladais, Noirs, Chinois). Cela a conduit à la production de statistiques démographiques et socio-économiques en fonction de l'appartenance religieuse, qui contribuent à renforcer les phénomènes de différenciation interne. Car la volonté, chez les sikhs, de se démarquer des musulmans s'appuie notamment sur la perception du retard socio-économique de ces derniers, confortée par ces mêmes études statistiques : taux de chômage bien plus élevé, moindre réussite éducative, plus forte dépendance à l'égard des services sociaux... On retrouve ce thème dans nos entretiens :

⁵⁹ George Pitcher, « A Sikh Joins the BNP » ; Hardeep Singh, « A Lapsed Sikh and the BNP : A Personal View », *The Telegraph*, 17 février 2010, <http://blogs.telegraph.co.uk/news/georgepitcher/100026447/a-sikh-joins-the-bnp-and-another-sikh-writes-this/>

⁶⁰ Voir Tariq Modood, « The Rise and Fall of an Anti-Racism : From Political Blackness to Ethnic Pluralism », dans Geoff Andrew et Alan Hooper (dir.), *The Long 1960s : New Left, New Right and Beyond*, Londres : Macmillan, 1999.

Vous savez pourquoi les sikhs veulent une catégorie séparée ? Parce qu'ils sont différents... Les musulmans ont le plus fort taux de dépendance à l'égard des services sociaux ; au contraire les sikhs ont le plus fort taux de propriété individuelle⁶¹.

La construction de la figure du bon et du mauvais immigré participe également de cette différenciation :

Pendant les émeutes de l'été 2001, c'était les musulmans contre tout le monde. Mais, les medias britanniques ont rendu responsables tous les *Asians*. Alors qu'aucun sikh ni aucun hindou n'y a pris part. Nous avons donc pensé : pourquoi sommes-nous accusés ? On ne veut plus être mis dans le même sac que les musulmans.

Il y a le sentiment que les sikhs sont des gens travailleurs, qui réussissent, tandis que les musulmans sont juste là pour toucher les allocations. Il y a des griefs économiques et le sentiment que les sikhs ont donné leur sang pour ce pays et donc qu'il y a une relation spéciale entre nous et les Britanniques que le gouvernement devrait reconnaître⁶².

La volonté de différenciation est d'autant plus forte chez les sikhs que leurs symboles extérieurs d'appartenance, la barbe et le turban, les font paradoxalement apparaître comme des musulmans radicaux – de fait, plusieurs agressions ont eu lieu depuis le 11 septembre 2001, aussi bien en Grande-Bretagne qu'aux États-Unis, sur la base de cette confusion - ce que l'on nomme en anglais *mistaken identity*⁶³.

Par ailleurs, les politiques publiques d'intégration, tout particulièrement le virage pris depuis juillet 2005, jouent un rôle essentiel dans les relations entre sikhs et musulmans britanniques. A partir de 2005, la notion de cohésion sociale et communautaire constitue le nouveau credo politique, qu'un ministère, le Department of Communities and Local Government, créé en 2006, est chargé de mettre en application, à travers une Commission on Integration and Cohesion, qui doit identifier les sources de conflit et valoriser ce qui unit les communautés entre elles plutôt que ce qui les sépare.

La dimension religieuse prend dès lors une place croissante dans les politiques publiques et les institutions religieuses sont considérées comme des partenaires privilégiés des autorités locales dans la définition de la politique de la ville, par exemple et au niveau national dans la lutte contre l'extrémisme violent (*Prevent*) et la promotion du dialogue inter-religieux. Pratique solidement établie en Grande-Bretagne, le dialogue inter-religieux est investi, à partir

⁶¹ Entretien avec une femme sikhe ayant participé à un week-end de dialogue entre sikhs et musulmans britanniques, Ilford, le 21/04/2009.

⁶² Entretien avec un jeune journaliste sikh, à Slough, le 23/04/2009.

⁶³ Il est intéressant de relever que ces violences n'ont pas eu le même effet aux États-Unis : les organisations sikhes américaines se sont en effet montrées solidaires des musulmans, les deux communautés présentant un front uni contre les violences racistes et les manifestations de haine anti-religieuse qui les frappent.

de 2005, d'un rôle politique et social nouveau : renforcer la cohésion communautaire, aider à résoudre les tensions inter-communautaires, développer la compréhension mutuelle. C'est dans ce cadre qu'un week-end de dialogue entre musulmans et sikhs britanniques a, par exemple, été organisé en juillet 2008 en Irlande du Nord, par Faith Matters, une organisation créée en 2006 pour promouvoir le dialogue interconfessionnel, résoudre les conflits intercommunautaires et lutter contre l'extrémisme. L'efficacité de ce type de rencontre est discutable, si l'on en juge par les propos plutôt hostiles aux musulmans que tenaient certains des participants sikhs que nous avons rencontrés en 2009 (et que nous citons dans ces pages).

L'autre volet majeur de l'action gouvernementale ayant des conséquences importantes sur les relations entre sikhs et musulmans est la lutte contre l'extrémisme violent, terme qui s'est imposé dans le discours politique et médiatique à partir de 2005. Comme l'explique Joly, cette politique conjugue lutte anti-terroriste qui stigmatise les musulmans et dialogue avec des associations et des leaders musulmans, incarnant un « islam modéré »⁶⁴. Des sommes d'argent considérables sont ainsi consacrées au soutien de cet « islam modéré », considéré comme un rempart contre « l'extrémisme » et chargé par le gouvernement de « faire le ménage en interne », pour ainsi dire : le fond de prévention de l'extrémisme violent a versé entre 2006 et 2011 quelques 50 millions à des autorités locales définies comme prioritaires. Les critiques adressées à cette politique souligne d'une part qu'elle criminalise les musulmans britanniques⁶⁵ et d'autre part qu'elle risque d'accroître les tensions inter-communautaires plutôt que les résoudre, en donnant l'impression que le gouvernement privilégie les musulmans au détriment des autres communautés⁶⁶. De fait ce grief est revenu comme un leitmotiv au cours de nos entretiens conduits dans la région de Londres :

En fait, le gouvernement britannique a commencé à broser les musulmans dans le sens du poil depuis l'affaire Rushdie. Le gouvernement a conscience de la dimension internationale de la communauté musulmane, de l'*Ummah*. Alors, il y a eu un accord entre eux et les extrémistes musulmans : vous faites ce que vous voulez à l'extérieur, mais ne frappez pas le pays. Cet accord a été rompu en juillet 2005. Depuis, on dépense beaucoup d'argent pour contrer l'extrémisme et cet argent n'est pas dépensé pour autre chose. Par exemple, ici, à Ilford, beaucoup d'argent sert à financer des festivals musulmans, des fêtes et des diners pour Eid, en prétendant lutter contre l'extrémisme. Et ce n'est pas juste !

⁶⁴ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion, op. cit.*, p. 20.

⁶⁵ Claire Alexander, « Imagining the Asian Gang : Ethnicity, Masculinity and Youth after the Riots », *Critical Social Policy*, 24 (4), 2004.

⁶⁶ Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion, op. cit.*, p. 17.

En tant que conseillère municipale, je suis souvent invitée à des réunions inter-religieuses et des événements pour favoriser la cohésion sociale, mais vous savez, je n'y vais plus, parce que c'est inutile. On dépense beaucoup d'argent pour lutter contre cet extrémisme violent, vous voyez. On donne cet argent aux modérés, pour contrôler les extrémistes, mais ils ne font pas ce qu'ils devraient avec. Par exemple, ils dépensent d'énormes sommes d'argent pour les fêtes religieuses. Bien sûr, la mairie prétend que l'argent donné par le gouvernement est pour l'ensemble de la communauté asiatique, mais en fait, ça ne va qu'aux musulmans. Et les musulmans sont très bons pour demander de l'argent, sous la catégorie *Asian*, mais dans leur propre intérêt⁶⁷.

Les griefs ne portent pas seulement sur la distribution des fonds publics, mais également sur les ressources symboliques, la reconnaissance dont bénéficieraient les musulmans au détriment des autres communautés.

J'ai le sentiment que les autorités locales ne s'intéressent qu'aux problèmes de la communauté musulmane. C'est certain que le gouvernement prête beaucoup moins d'attention aux sikhs... Il suffit de voir comment ils ont traité l'incendie du gurdwara de Bow⁶⁸ : s'il s'était agi d'une mosquée, l'affaire aurait fait les gros titres des journaux et la police aurait été beaucoup plus efficace. C'est pourquoi il y a la très nette sensation, chez les sikhs, d'être négligés⁶⁹.

Le ressentiment est d'autant plus vif qu'il s'appuie également sur le sentiment que le pouvoir politique favorise les musulmans, non pas en vertu de leurs « mérites », de leurs contributions à la société d'accueil, mais sur la seule base de leur « capacité de nuisance ». Dans ce discours apparaît ainsi très nettement la volonté de se démarquer des musulmans, cette « minorité des pires » qu'évoquent Elias et Scotson dans le contexte des rapports antagonistes qu'ils observent dans un quartier populaire dans la Grande-Bretagne des années 1960⁷⁰.

On constate donc que, tout en développant un discours sur le vivre ensemble et le dialogue inter-religieux, cette politique exacerbe les tensions entre communautés.

- La découverte de référents communs qui transcendent les barrières religieuses et nationales

On le voit, le contexte migratoire, en particulier les politiques publiques, peuvent favoriser les rivalités et les conflits entre communautés, lesquels dans le cas des sikhs et des

⁶⁷ Entretien avec une conseillère municipale sikhe, ayant participé au week-end de dialogue entre sikhs et musulmans, Ilford, le 21/04/ 2009.

⁶⁸ En mars 2009, un incendie criminel a détruit un lieu de culte sikh dans l'Est londonien et surtout onze copies du Guru Granth Sahib, ce qui a donné lieu à une campagne de mobilisation et à la création de comités régionaux qui ont protesté contre l'inertie de la police : <http://www.neverforgetbow09.co.uk/>

⁶⁹ Entretien avec un travailleur social sikh ayant participé à un week-end de dialogue entre sikhs et musulmans britanniques, à Southall, le 24/04/2009.

⁷⁰ Norbert Elias & John L. Scotson, *Les logiques de l'exclusion*, Paris : Fayard, 1997.

musulmans, prennent une acuité particulière à cause d'une histoire politique mouvementée. Mais l'expérience migratoire est également source de rapprochement et d'affirmation d'une culture commune.

Les Pendjabis sikhs et musulmans partagent une même expérience migratoire. Majoritairement issus de milieu rural, ils s'établissent en Grande-Bretagne dans les années de reconstruction économique d'après-guerre et y constituent une main d'œuvre abondante et bon marché. Ils appartiennent majoritairement à la même caste dominante (les Jats) et sont originaires de quelques poches d'émigration, Doaba (le centre du Pendjab indien) dans le cas des sikhs, les districts de Faisalabad et Jhelum (Pendjab pakistanais) et de Mirpur (en Azad Kashmir), en ce qui concerne les musulmans.

Leurs parcours migratoires sont eux-aussi très semblables. Engagés dans un processus de migration en chaîne, les premiers migrants dépendent du clan (*biradari*) pour leur installation. Concentrés dans les mêmes régions, essentiellement le Grand Londres et les Midlands et dans les mêmes quartiers, les *inner cities*, ils occupent dans un premier temps les mêmes emplois peu qualifiés et la même position sociale. Mais à partir des années 1970, un processus de différenciation s'amorce : comme nous l'avons vu en première partie, les sikhs font venir leur famille plus tôt ; avec l'arrivée des sikhs originaires d'Afrique de l'Est, ils passent des emplois industriels non-qualifiés à des secteurs et des professions plus diversifiés, tels que le petit commerce ou les professions libérales. C'est ce qui explique que les sikhs, et plus largement les Indiens, ont moins souffert que les Pakistanais (et les Bangladais) de la très sévère crise industrielle des années 1970 et que le profil socio-économique des premiers est aujourd'hui supérieur à celui des seconds.

A partir des années 1980, une identité commune sud-asiatique, qui transcende les frontières religieuses, ethniques ou nationales émerge au sein de la deuxième et troisième génération. Comme d'autres constructions identitaires minoritaires, la catégorie « Asiatique » (*Asian*) est tout autant assignée que revendiquée : ainsi, l'identité *British Asian* (ou *Brasian*) apparaît chez les jeunes en partie en réaction contre le racisme de la société dominante. Leur participation active au mouvement anti-raciste des années 1980, en particulier au Youth Asian Movement⁷¹, a contribué à forger le sentiment d'une expérience commune, dans laquelle les divisions religieuses et ethniques de la première génération perdent de leur sens. Mais, par delà cette dimension réactive, une identification plus positive s'est construite, basée sur les

⁷¹ Créé à Southall en 1976 à la suite du meurtre raciste d'un jeune sikh, Gurdip Singh Chagger.

nombreux points communs qui unissent les jeunes *British Asians*, sur le rejet des clivages et des conflits de la génération des parents et sur la perception d'une proximité culturelle forte.

Cette catégorie *Brasian* englobe d'autres modes d'appartenance moins larges, mais qui transcendent néanmoins les frontières religieuses et/ou nationales : les identités régionales, en particulier la *panjabiyyat*. Ce terme d'usage récent, traduit généralement par « identité pendjabie », renvoie à l'héritage culturel, aux pratiques sociales, aux valeurs partagés par tous les Pendjabis, qu'ils soient hindous, sikhs ou musulmans, Indiens ou Pakistanais, y compris de la diaspora. Il est généralement empreint de nostalgie pour le Pendjab unifié d'avant la partition, idéalisé comme l'espace-temps de l'harmonie communautaire.

La langue constitue un élément central de la *panjabiyyat* : dans le contexte de plurilinguisme qui caractérise tant l'Asie du Sud que ses diasporas, le pendjabi est essentiellement la langue de l'intime, des émotions. Il est également le médium d'une littérature vernaculaire très riche, des poèmes épiques, des ballades, des récits et contes populaires, des chansons qui ont contribué à façonner un imaginaire commun. Les figures littéraires les plus populaires, Waris Shah and Baba Farid, connues, étudiées et citées à l'envie des deux côtés de la frontière, symbolisent cette culture commune.

Composés essentiellement d'écrivains, d'intellectuels, d'universitaires et d'enseignants, dont les plus âgés ont connu le Pendjab unifié (beaucoup sont originaires de Lahore, à laquelle les lie une indéfectible nostalgie), les cercles littéraires de la diaspora pendjabie font de la promotion de la langue et de la littérature le centre de leurs activités. Des jeunes, qui se revendiquent d'une identité *British Asian* ou *British Panjabi*, sont également actifs dans ce domaine. Le *World Panjabi Congress*, créé par Fakhar Zhaman à Lahore dans les années 1980, est l'une des principales organisations de promotion de l'identité pendjabie. La plupart de ses membres appartiennent à la diaspora et les musulmans pendjabis y sont bien représentés, ce qui n'est pas le cas dans les autres organisations, généralement dominées par les sikhs. Le *Panjabi Bulletin*, publié par un jeune sikh de Birmingham, œuvre, quant à lui, à la promotion et à la préservation de la musique traditionnelle pendjabie, que le succès de la musique commerciale (le *bhangra*), aussi bien au Pendjab que dans la diaspora, met en danger.

La question de la langue s'avère complexe : ce lien puissant constitue également un facteur de division et peut ainsi contribuer à affaiblir le potentiel de rassemblement de la *panjabiyyat* comme catégorie identitaire interconfessionnelle dans la diaspora. Cette

ambiguïté tient à la différenciation fondamentale, établie sur des critères d'appartenance religieuse, entre langue parlée et langue écrite. En effet, le pendjabi s'écrit dans trois alphabets, perse (*shamukhi*), *devanagari* et *gurmukhi*. Écriture de la langue sacrée des sikhs, la *gurmukhi* est le seul alphabet qui soit spécifique au pendjabi. Traditionnellement le persan, puis au 19^e siècle, l'ourdou constituent les langues de la culture (de cour) et du pouvoir dans l'Inde du Nord. Dans le Pendjab colonial, l'ourdou et l'anglais sont enseignés à l'école et le pendjabi pratiqué à la maison. Seuls les sikhs apprennent à écrire le pendjabi, dans l'alphabet *gurmukhi* et ce au gurdwara. Ces pratiques linguistiques recoupent et consolident les frontières religieuses⁷². Après la partition, le clivage langue parlée - langue écrite selon l'appartenance religieuse s'est renforcé et « nationalisé », l'ourdou devenant la langue nationale du Pakistan, l'hindi celui de l'Inde.

Cette configuration linguistique a été reproduite dans la diaspora : parlé par tous les Pendjabis dans un contexte familial et domestique, le pendjabi n'est lu, écrit et étudié (au lycée comme matière optionnelle, à l'université et dans les gurdwaras) que par les sikhs. Ceci explique que ces derniers mènent seuls, depuis plus de 30 ans, une campagne pour exiger de la BBC qu'elle accorde au pendjabi davantage de place dans ses programmes radio (dans les différentes langues du sous-continent), au motif qu'il s'agit de la langue maternelle d'une majorité des Sud-Asiatiques de Grande-Bretagne.

La réinvention dans la diaspora d'un genre musical traditionnel du Pendjab, le *bhangra*, a beaucoup contribué à populariser la *panjabiyyat* parmi les jeunes. Pratiqués à l'origine en milieu rural pour célébrer les moissons, cette musique et cette danse ont été exportés en Grande-Bretagne par la première génération de migrants : les premiers groupes apparaissent dès les années 1970⁷³. Le *bhangra* est devenu au cours des deux décennies suivantes un phénomène culturel de masse et un emblème identitaire pour la jeunesse pendjabie, grâce au développement de l'industrie audiovisuelle et à l'influence de la scène musicale et de la culture noires britanniques. La production musicale de la diaspora est même réexportée en Inde, dans les films de Bollywood en particulier.

La *panjabiyyat* connaît aussi un regain de vigueur dans le sous-continent : outre le succès du *bhangra* et de films qui la célèbrent, le développement d'initiatives issues de la société civile qui œuvrent au rapprochement entre les deux Pendjab y contribuent. Au grès de

⁷² *Ibid.*

⁷³ Gerd Baumann en retrace l'histoire dans « The Re-invention of Bhangra : Social Change and Aesthetic Shifts in a Punjabi Music in Britain », *The World of Music*, 2, 1990.

l'ouverture et de la fermeture de la frontière entre les deux pays, des échanges de tous ordres se développent, depuis la fin des années 1990, entre citoyens indiens et pakistanais (on parle de *citizen's diplomacy*) qui franchissent le poste frontière de Wagah, situé à mi-chemin entre Amritsar et Lahore : des rassemblements pacifistes, des tournées théâtrales, des concerts d'artistes engagés dans la réconciliation entre les deux pays, des tournois de cricket déplaçant les foules à Lahore, Chandigarh et Delhi, des pèlerinages (de sikhs du Pendjab indien et de la diaspora sur leurs lieux saints situés au Pakistan)⁷⁴.

Enfin, les milieux intellectuels et artistiques sud-asiatiques en Grande-Bretagne s'emparent de l'héritage de la partition. Celle-ci a longtemps été occultée en Asie du Sud : les histoires officielles insistaient sur l'indépendance, la naissance des deux jeunes nations. Mais en Inde, dans le sillage des *Subaltern Studies*, s'est constituée, en rupture avec ces histoires officielles, une histoire par le bas de la partition, centrée sur la question de la violence extrême et de son rôle dans la formation des deux nationalismes rivaux. S'inspirant de la publication en Inde d'ouvrages donnant la parole aux victimes de la partition⁷⁵, un ouvrage paru en 2009 rapporte les témoignages de ceux qui doivent la vie à un membre de la communauté d'en face (des sikhs et des hindous sauvés par des musulmans et des musulmans sauvés par des sikhs ou des hindous)⁷⁶.

La troupe de théâtre Man Mela Theatre Company explore ce thème depuis une vingtaine d'années à travers l'adaptation de nouvelles du grand écrivain de la partition, Sadat Hasan Manto, ou de pièces d'écrivains contemporains, tel Mazhar Tirmazi. Des ateliers accompagnent souvent les spectacles : ainsi celui qui s'est tenu en pendjabi avec des femmes sikhes, hindoues et musulmanes de Smethwick (Birmingham), qui ont tenté de mettre en relation la mémoire de la partition et les relations entre leurs communautés au niveau local.

De même que les constructions identitaires sont éminemment contextuelles et fluides, de même le sens et la valeur donnés aux relations avec autrui sont reformulés en fonction des circonstances et peuvent même changer radicalement. L'histoire des relations entre sikhs, hindous et musulmans a connu de spectaculaires renversements d'alliance, « permis par

⁷⁴ Voir Navtej Purewal, « The Indo-Pak Border : Displacements, Aggressions and Transgressions », *Contemporary South Asia*, 12 (4), 2003.

⁷⁵ Le plus emblématique est sans doute celui d'Urvashi Butalia, *Les voix de la partition Inde-Pakistan*, Arles : Actes Sud, 2002.

⁷⁶ Trividesh Singh Maini et Tahir Malik, *Humanity amid Insanity. Hope during and after the Indo-Pakistan Partition*, Delhi : UBS Publishers, 2009.

l'ambivalence qui niche au cœur de toute relation », nous dit Martin⁷⁷. Néanmoins, la reconfiguration britannique de la triade (au sein de laquelle les hindous jouent un rôle mineur) aboutit à une marginalisation du paradigme fraternel (même s'il existe) entre sikhs et musulmans et à une exacerbation du paradigme conflictuel – exacerbation dans laquelle, comme nous l'avons vu, les politiques publiques jouent un rôle majeur.

2. Le rapport au passé

Nous allons nous intéresser ici au rapport que les sikhs britanniques entretiennent avec leur passé, à la passion que bon nombre d'entre eux manifestent pour l'histoire militaire anglo-sikhe et au rôle des pratiques commémoratives dans leurs configurations identitaires et leur politique de reconnaissance.

Le rapport au passé constitue un autre de ces noyaux de l'identité dont parle Martin et implique réécriture de l'histoire, invention de la tradition et amnésie collective⁷⁸. La mémoire est productrice d'un sentiment d'appartenance et, comme le rappelle John Gillis, mémoire et identité sont étroitement liées :

Le sens profond de l'identité individuelle ou collective, à savoir un sentiment de permanence à travers le temps et l'espace, est maintenu grâce au souvenir ; et ce dont on se souvient est défini par cette identité⁷⁹.

La notion de mémoire collective qui « a aujourd'hui acquis un caractère d'évidence », nous dit Marie-Claire Lavabre, ne s'impose dans les sciences sociales en France qu'à partir des années 1970 – après avoir été théorisée en 1925 par Maurice Halbwachs, pour analyser la manière dont un groupe social reconstruit son passé en fonction de ses besoins présents⁸⁰. Pierre Nora définit la mémoire collective comme « le souvenir (...) d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité de laquelle le passé fait partie intégrante »⁸¹. Depuis les travaux pionniers de Nora et d'autres historiens, l'intérêt s'est porté sur les usages politiques et sociaux du passé, l'émergence de mémoires concurrentes et la multiplication des invocations du passé sous des formes polémiques. Le caractère sélectif de la mémoire sociale a été mis en lumière - différents groupes produisant des mémoires

⁷⁷ Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *op. cit.*, p. 584.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ John R. Gillis, « Introduction. Memory and Identity : The History of a Relationship », dans John R. Gillis (dir.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton : Princeton University Press, 1996.

⁸⁰ Marie-Claire Lavabre, « Usage et mésusages et de la notion de mémoire », *Critique internationale*, 7, 2000, p. 48.

⁸¹ Pierre Nora, « La mémoire collective », dans Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris : Retz-CEPL, 1978, cité dans Marie-Claire Lavabre, « Usage et mésusages et de la notion de mémoire », *op. cit.*, p. 49.

collectives divergentes - et le souvenir a été analysé comme un « processus sélectif, créatif et performatif » qui se fait par « l'intermédiaire de la culture matérielle, de performances rituelles, par le texte ou par la parole »⁸².

Ce qui frappe l'observateur extérieur, c'est l'omniprésence du passé chez les sikhs, le rapport très vivant, très quotidien qu'ils entretiennent avec lui et qui se manifeste tant dans leur liturgie que dans leur culture matérielle⁸³ ou à travers les pratiques commémoratives qui se développent dans la diaspora. La violence occupe une place prépondérante dans leur mémoire collective et donne lieu aussi bien à des phénomènes d'occultation et d'oubli stratégique de certains événements, qu'à ce que Paul Ricœur nomme un trop plein de mémoire et l'on pense ici à 1984 comme exemple de « passé qui ne passe pas », tout au moins dans la diaspora⁸⁴.

La figure du martyr incarne plusieurs des aspects de ce rapport au passé, notamment l'importance de la violence, le souvenir sélectif et la dimension religieuse et identitaire. Les martyrs sikhs sont omniprésents dans les pratiques sociales et rituelles des sikhs de la diaspora, à commencer par leur liturgie : ainsi, leur prière collective, l'*Ardas*, rappelle quotidiennement les sacrifices du passé. A chaque fois qu'ils assistent à un service religieux ou à une cérémonie, les sikhs célèbrent leurs martyrs :

Ces Singh hommes et femmes qui ont donné leur vie pour la foi ; dont le corps a été démembré, scalpé, scié et écartelé ; qui ont sacrifié leur vie pour la protection des gurdwaras sacrés, ne renonçant jamais à leur foi ; qui ont préservé de manière très pieuse le *kes* sacré d'un vrai sikh : vaillant Khalsa, souviens toi de leurs mérites et invoque Dieu en disant Vahiguru !⁸⁵

Les martyrs et les tortures qu'ils ont endurées sont commémorés dans les gurdwaras lors des performances des *dhadi*⁸⁶ (« bardes ») et au cours des *katha* (« homélies »). Ils sont également représentés dans l'art populaire, sous la forme de posters bon marché et de calendriers, qui prennent place dans la plupart des gurdwaras britanniques. Cette rhétorique du martyr, pour reprendre l'expression de Fenech, occupe une place essentielle dans le processus de réécriture de l'histoire, où les sikhs apparaissent comme des héros, jamais comme des bourreaux et où le

⁸² Radikha Chopra, « Commemorating Hurt : Memorializing Operation Blue Star », *Sikh Formations*, 6 (2), 2010, p. 142.

⁸³ Sur la matérialité du passé chez les sikhs, voir Anne Murphy, « Materialising Sikh Pasts », *Sikh Formations*, 1 (2), 2005.

⁸⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Le Seuil, 2002.

⁸⁵ Cité par Lou Fenech, *Martyrdom and the Sikh Tradition*, op. cit., p. 43.

⁸⁶ Sur les *dhadis*, voir Michael Nijhawan, *Dhadi Darbar. Religion, Violence and the Performance of Sikh History*, Delhi : Oxford University Press, 2006.

présent est réinterprété à l'aune d'événements héroïques du passé, établissant une continuité historique entre les *shaheed* du passé et ceux du présent.

La manière dont cette culture du martyr a été réappropriée par le mouvement pour le Khalistan en diaspora a fait l'objet de nombreux travaux, qui se sont intéressés en particulier à la circulation transnationale via internet de photos de corps mutilés et des témoignages de survivants⁸⁷ ainsi qu'à leur usage politique pour légitimer la revendication d'un État indépendant⁸⁸. La persistance des pratiques de commémoration de 1984 (*chaurasi*) en Grande-Bretagne ne cesse d'étonner : les premières manifestations spontanées dans les rues de Southall, dans les jours qui ont suivi l'assaut du Temple d'Or se sont non seulement perpétuées, mais développées en d'immenses processions qui chaque année, en juin, traversent Hyde Park pour se terminer à Trafalgar Square⁸⁹.

Sur un plan discursif, 1984 est interprété comme un génocide, ou *ghallughara*: le terme désigne deux épisodes dramatiques de l'histoire des sikhs, le « petit génocide » (*Chhota Ghallughara*), qui voit le massacre de 10 000 sikhs en 1746 et le grand génocide (*Vadda Ghallughara*), au cours duquel 25 000 à 30 000 sikhs périssent, y compris des femmes et des enfants⁹⁰. Ce vocable, que les sikhs britanniques puisent dans leur tradition religieuse, leur permet de traduire leur traumatisme collectif en un idiome compréhensible par la communauté internationale et par la société d'accueil, où la commémoration de l'Holocauste bénéficie d'une grande visibilité sociale, avec un Holocaust Memorial Day, célébré le 27 janvier⁹¹.

Nous nous intéresserons, pour finir, aux pratiques de commémoration des sikhs de la diaspora concernant la participation des soldats indiens au premier conflit mondial, à la place grandissante qu'elles occupent dans la politique sikhe de reconnaissance et à leur dimension transnationale.

L'histoire militaire anglo-sikhe fait l'objet d'un vif intérêt de la part de beaucoup de sikhs britanniques. Au début de notre enquête, à la fin des années 1990, cet intérêt se portait

⁸⁷ Parmi les nombreux sites sur 1984, voir par exemple Witness1984.com, créé en 2004 pour commémorer le 20^e anniversaire de Blue Star : <http://www.witness84.com/>

⁸⁸ Voir en particulier Giorgio Shani, « The Memorialization of Ghallughara : Trauma, Nation, and Diaspora », *Sikh Formations*, 6 (2), 2010 ; Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a Sikh 'Diaspora'*, Durham : Duke University Press, 2001.

⁸⁹ Radikha Chopra, « Commemorating Hurt : Memorializing Operation Blue Star », *Sikh Formations*, 6 (2), 2010, p. 142.

⁹⁰ Giorgio Shani, « The Memorialization of Ghallughara », *op. cit.*, p. 180-181.

⁹¹ Un livre publié pour le 25^e anniversaire de 1984, qui documente les violences de juin (à Amritsar) et octobre (à Delhi) s'intitule ainsi *1984. Sikhs' Kristallnacht*.

en particulier sur la figure de Duleep Singh, fils et héritier du Maharajah Ranjit Singh, dépossédé du trône à la suite de l'annexion du Pendjab par les Britanniques⁹². Le Maharajah Duleep Singh Centenary Trust a été créé en 1993 pour célébrer le centenaire de sa mort à travers une série d'événements commémoratifs⁹³. Soulignant les ambiguïtés et la pluralité de significations que peut revêtir Duleep Singh pour les sikhs britanniques, Axel explique qu'en incarnant la capitulation des sikhs devant l'Empire, Duleep Singh permet à ces derniers de se revendiquer comme de loyaux sujets de la Couronne et comme une minorité modèle entretenant des rapports privilégiés avec les Britanniques⁹⁴.

Les commémorations des soldats sikhs engagés pendant la Grande Guerre alimentent elles aussi ce répertoire de représentations valorisantes, en faisant référence au sens du sacrifice et à l'ethos martial des sikhs, qui apparaissent comme les « protecteurs de l'Empire »⁹⁵. Les soldats sikhs et plus généralement les soldats coloniaux occupaient une place assez marginale dans la culture britannique de commémoration de la Grande Guerre jusqu'aux années 2010. Quant à la participation des sikhs britanniques, elle se limitait à la présence familière d'anciens combattants sikhs médaillés et en turban lors des journées annuelles du souvenir organisées par la Royal British Legion (la principale association d'anciens combattants).

Cette participation prend une toute autre ampleur à l'occasion des célébrations du centenaire de 14-18, qui donnent lieu à une multitude d'événements mémoriels, expositions, livres, films, tourisme mémoriel, sites internet... Parallèlement aux événements officiels, de nombreuses initiatives privées sont proposées par des associations communautaires, qui bénéficient de financements publics, dans le but d'encourager la participation des groupes minoritaires aux commémorations. Les sikhs, en particulier les jeunes générations, ont compté

⁹² Duleep Singh (1838-1893) : il hérite du trône en 1843, à l'âge de cinq ans, puis à l'issue de la défaite de son armée pendant les guerres anglo-sikhes, il est enlevé à sa mère et confié à une famille anglaise. Il se convertit au christianisme en 1852 et s'installe en Angleterre en 1854, où il devient un familier de la reine Victoria. Vivant grâce à une pension versée par l'État britannique, il achète le domaine de Thetford où il réside jusqu'en 1870. Il tente d'aller en Inde pour reconquérir son royaume, mais est arrêté par les Anglais au port d'Aden, où il se serait reconverti au sikhisme. Il regagne ensuite l'Europe, tente vainement de rallier les Russes à sa cause et meurt à Paris en 1893. Un film anglais lui a récemment été consacré, *The Black Prince*, de Kavi Raz (2017) <https://www.youtube.com/watch?v=R2TTXSPVn8c>

⁹³ Le Trust crée en 2004 l'Anglo Sikh Heritage Trail pour promouvoir l'histoire anglo-sikhe. Un des principaux volets de son action consiste à identifier les lieux (châteaux et manoirs) et les institutions britanniques (les musées en particulier) qui détiennent des objets liés à l'histoire sikhe et anglo-sikhe. Voir la carte qui recense et localise ces lieux : <http://asht.info/trail>

⁹⁴ Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a Sikh 'Diaspora'*, Durham : Duke University Press, 2001.

⁹⁵ En vertu du concept de races martiales, à la veille du premier conflit mondial, la moitié des 159.134 soldats indiens est recrutée au Pendjab. 90 0000 d'entre eux sont envoyés en France entre 1914 et 1918 (dont 40% sont musulmans, 30% hindous, 19% sikhs et 19% Gurkhas) et 8500 y perdent la vie. Voir Claude Markovits, « Les soldats indiens au secours de la France en 1914 », *Hommes et migrations*, 1268-1269, 2007.

parmi les acteurs les plus actifs et les plus visibles de ce champ commémoratif. Un groupe de jeunes sikhs, qui avait créé en 2001 la UK Punjab Heritage Association, pour promouvoir et préserver l'héritage historique du Pendjab (peintures, desseins, livres rares et manuscrits, armes et armures anciennes, photographies victoriennes) a développé un projet de grande ampleur, intitulé *Empire, Faith and Nation*⁹⁶. Il vise à faire connaître « la contribution remarquable, mais oubliée des sikhs ainsi que leur expérience d'une période marquante de l'histoire mondiale » à travers un site internet, une exposition itinérante (montrée à Londres en 2015), des conférences, un livre commémoratif et un film ainsi que du matériel pédagogique pour les écoles. L'aspect le plus intéressant et le plus novateur de ce projet réside d'une part, dans la création d'une base de données qui recense et géolocalise (dans leur village d'origine) tous les soldats sikhs engagés pendant le premier conflit mondial et d'autre part, dans le recrutement de centaines d' « historiens citoyens », des bénévoles chargés de faire des recherches sur la vie de ces soldats, pour rédiger une petite notice biographique qui complètera la base de données. Ces historiens citoyens peuvent soit partir sur les traces d'un soldat de leur famille, soit « adopter » un soldat qui leur est inconnu.

Les sikhs de la diaspora sont également très présents et depuis plusieurs années, lors des commémorations organisées en Belgique, à Ypres et dans le Nord de la France, à Neuve-Chapelle (voir les photos figurant en annexes 4 et 5, p. 320-321). Libérée par les troupes du Commonwealth, la ville d'Ypres, dans les Flandres belges, leur a dédié un ensemble commémoratif situé à l'emplacement d'une ancienne porte des fortifications Vauban, la porte Ménin. Construit par un architecte anglais et inauguré en 1927, il s'agit d'un imposant arc de triomphe surmonté d'un lion, dont la voussure porte les noms des 54 900 soldats britanniques et originaires des pays du Commonwealth morts dans la région d'Ypres, sans sépulture. Gérée par la Commonwealth War Graves Commission⁹⁷, la porte Ménin est l'un des principaux sites dans un paysage commémoratif local extrêmement riche, comportant des centaines de monuments, de cimetières, de musées⁹⁸, de sentiers de la mémoire et autres sites liés à la première mondiale, dont le saillant d'Ypres a constitué une des principales lignes de front. Chaque soir, depuis 1928 (sauf pendant l'occupation allemande) a lieu à la porte Ménin une cérémonie d'hommage, dite du *Last Post* (« le dernier appel », c'est à dire la sonnerie aux morts en usage dans l'armée britannique), organisée par une association de citoyens de la

⁹⁶ www.empirefaithwar.com/page-1http://asht.info/trail

⁹⁷ <https://www.cwgc.org/>

⁹⁸ Dont le principal musée de Belgique consacré à la première guerre mondiale, le In Flanders Fields Museum. Voir le site du musée : <http://www.inflandersfields.be/fr>

ville, la Last Post Association. Intéressons nous à la participation des sikhs aux commémorations organisées à Ypres.

Selon Dominik Dendoven, historien au In Flanders Fields Museum, la contribution des soldats non-européens aux combats de la première guerre en Europe a été pendant longtemps ignorée⁹⁹. Depuis les célébrations du tricentenaire du Khalsa en 1999, organisées à Ypres par des sikhs belges et hollandais, de nombreux sikhs d'Europe viennent assister chaque année aux commémorations de l'armistice. Celles-ci ont pris une ampleur considérable pendant le centenaire, comme nous avons pu le constater le 11 novembre 2014, avec une présence très visible (à cause de leurs drapeaux et turbans oranges) des sikhs français (en compagnie desquels nous avons assisté à la cérémonie) et européens venus de Belgique francophone et néerlandophone, des Pays Bas, d'Allemagne et surtout de Grande-Bretagne. Après la cérémonie à la porte Ménin, à laquelle participait des représentants politiques et des membres des forces armées des différents pays du Commonwealth et, parmi un public nombreux et recueilli, des Belges, des Britanniques, de Canadiens et des Australiens, les sikhs européens se sont rendus à l'extérieur de la ville pour se recueillir sur un autre site, celui-ci dédié spécifiquement aux soldats indiens. Sur le lieu précis où les premiers d'entre eux sont tombés dès octobre 1914 sur le sol européen, les sikhs ont érigé, en 1999, une plaque commémorative. A la suite de quoi l'ambassade indienne en Belgique a demandé, et obtenu, de la Commonwealth War Graves Commission l'érection, juste à côté de la Porte Ménin, d'une pierre commémorative inaugurée en 2002 et devant laquelle officiels et diplomates indiens se recueillent chaque année non pas le 11, mais le 10 novembre. On peut difficilement trouver un meilleur exemple de concurrence mémorielle que celui-là - qui prend tout son sens si l'on précise que bon nombre des sikhs européens à l'initiative de cet activisme mémoriel étaient des militants khalistanis (et le sont encore pour certains).

Les sikhs de France ont, quant à eux, développé leurs propres activités commémoratives centrées sur le mémorial de Neuve-Chapelle. Situé dans les Flandres françaises, sur le site d'une bataille majeure où ils se sont illustrés, le mémorial est dédié aux soldats indiens morts dans la région pendant les combats, le seul en France et le plus important d'Europe continentale. Inauguré en 1927 et géré par la Commonwealth War Graves

⁹⁹ Les informations suivantes sont tirées d'un entretien avec Dominik Dendoven, qui a eu lieu à Ypres, le 13/06/2015 et de l'article non publié qu'il a bien voulu nous communiquer : « Commemorating South Asian Involvement in the First World War in Belgium, 1998-2010 », conférence *South Asians Making Britain 1870-1950*, British Library, Londres, 14/09/2010.

Commission, le mémorial se compose de murs circulaires sur lesquels sont inscrits les noms de soldats indiens et d'une colonne de 15 mètres flanquée de deux tigres en pierre. Les sikhs de France ont découvert ce lieu à la fin des années 1990 et s'y rendent depuis chaque année pour le 11 novembre, le gurdwara Singh Sabha de Bobigny organisant le voyage en car. Jusqu'aux années 2010, ils comptaient parmi les rares visiteurs du site, un lieu oublié et déserté y compris par la population locale. Chaque visite donnait lieu à une petite cérémonie religieuse, au cours de laquelle la prière collective, l'*Ardas*, était récitée en l'honneur des soldats sikhs. Ces commémorations communautaires, qui ne comptaient pas d'autres participants que les sikhs, prennent une dimension plus importante à partir de 2010, lorsque de jeunes sikhs de Bobigny prennent contact avec une association locale, regroupant historiens amateurs et collectionneurs d'objets militaires, l'ARHAM (Association de recherches historiques et archéologiques militaires). L'un d'entre eux a constitué la plus importante collection privée d'objets ayant appartenu à des soldats indiens, qui comprend des uniformes, des turbans, des armes, des médailles militaires, des ustensiles de cuisine et de la vaisselle, des cartes postales et des peintures¹⁰⁰. Depuis lors, les sikhs se rendent aux expositions locales et aux événements mémoriels que l'association organise dans les environs. Après avoir été sorti de l'oubli et réapproprié par les sikhs, le mémorial a été le théâtre de nombreuses commémorations pendant le centenaire de la Grande Guerre, en présence des autorités locales et d'officiels indiens - comme à Ypres, l'activisme mémoriel des sikhs a obligé ces derniers à se joindre aux commémorations. Enfin, la référence aux soldats sikhs et à leur sacrifice constitue un des éléments discursifs majeurs de la campagne pour le port du turban menée par les sikhs français (sur laquelle nous reviendrons dans notre prochain chapitre), mais avec beaucoup moins de succès qu'en Grande-Bretagne.

En effet, parmi les usages sociaux et politiques que les sikhs britanniques font de ce passé militaire, figure un thème qui apparaît dès les années 1970 dans le cadre des mobilisations pour le turban, celui d'une dette de sang contractée par la Grande-Bretagne et qui fonde leur demande d'un traitement particulier. Depuis, la référence au sacrifice consenti par les soldats sikhs, à leur statut de défenseurs de l'Empire et à la relation spéciale entre sikhs et Britanniques forgée sur le champ de bataille s'est affirmée comme une constante de la politique sikhe de reconnaissance et de la volonté d'apparaître comme une minorité modèle. Dans un article consacré aux commémorations des soldats indiens, Kaveri Qureshi explique que, dans la Grande-Bretagne des années 2000, s'est imposée une version militarisée de la citoyenneté où la figure du soldat, prêt à tuer ou à mourir pour la patrie, est particulièrement

¹⁰⁰ Entretien avec Dominique Faivre, à St Venant, le 13/06/2015.

valorisée¹⁰¹. Les sikhs se sont réappropriés ce discours et fondent leur demande de reconnaissance et d'inclusion dans la communauté nationale sur un passé commun et sur la notion de citoyenneté militarisée, qui fait écho à leurs représentations d'eux-mêmes et de leur histoire (histoire héroïque, tradition de martyre et de sacrifice)¹⁰². Du reste, la reconnaissance de la contribution des soldats sikhs à la nation britannique, à travers leur participation aux deux conflits mondiaux, occupe une place grandissante dans la politique identitaire des sikhs britanniques : une des principales organisations communautaires, la Sikh Federation (UK), réclame ainsi depuis 2015 la construction à Londres d'un mémorial dédié aux soldats sikhs de la première guerre mondiale et a récemment reçu le soutien de nombreux parlementaires britanniques.

¹⁰¹ Kaveri Qureshi, « Diasporic Citizenship and Militarization : Punjabi Soldiers in the World Wars », *Citizenship Studies*, 17 (3-4), 2013.

¹⁰² La participation des musulmans britanniques aux commémorations a été bien plus faible, ce que Qureshi explique en partie par leur réticence à l'égard de la notion de citoyenneté militarisée et par leur opposition à l'intervention britannique en Afghanistan et en Irak. Néanmoins, quelques initiatives ont été organisées pour rendre hommages aux soldats musulmans engagés dans la Grande Guerre, dont une exposition *Stories of Sacrifice*, proposée depuis 2016 par le British Muslim Heritage Centre à Manchester : <http://www.bmhc.org.uk/storiesofsacrificeexhibition/>

CHAPITRE V : LE DISCOURS DOMINANT EN GRANDE-BRETAGNE : INSTITUTIONS COMMUNAUTAIRES ET POLITIQUE DE RECONNAISSANCE

Le discours dominant que nous venons d'étudier se perpétue en contexte migratoire britannique à travers une politique de reconnaissance menée par le leadership et les institutions sikhes. Par-delà son évolution pour s'adapter aux changements d'orientation des politiques publiques, cette politique de reconnaissance frappe par sa continuité, notamment sur la revendication du port du turban, qui a fortement contribué à l'institutionnalisation de la communauté sikhe et à son insertion dans le pays d'accueil.

Mais il convient tout d'abord d'explicitier ce que nous entendons par politique de reconnaissance. Cette notion, désormais classique, a été théorisée notamment par Nancy Fraser et Charles Taylor. Selon la première, « la lutte pour la reconnaissance est en train de devenir la forme paradigmatique du conflit politique », signalant ainsi un changement radical qui a vu la question de la redistribution et les politiques de lutte contre les inégalités socio-économiques marginalisées et remplacées par des revendications de reconnaissance de la différence et des politiques visant l'injustice culturelle¹⁰³. Taylor, quant à lui, associe l'exigence de reconnaissance au multiculturalisme et à la montée des revendications identitaires portées par les minorités et les groupes subalternes : il explique que notre identité est en partie façonnée par la reconnaissance ou par l'absence de reconnaissance, voire la méconnaissance de la part des autres et poursuit ainsi :

Donc, une personne ou un groupe de personnes peut subir un réel dommage, une réelle distorsion si les gens ou la société qui l'entourent lui renvoient une image fermée, dévalorisante ou méprisable d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la méconnaissance peuvent nuire, constituer une forme d'oppression, emprisonnant un individu dans un mode d'existence falsifié, déformé, diminué¹⁰⁴.

Il pose donc la reconnaissance comme un besoin vital, tant au niveau individuel que collectif.

Le lien ainsi établi entre reconnaissance et identité nous semble crucial chez les sikhs britanniques et nous entendons ici la notion de reconnaissance dans son sens littéral : cette question est étroitement liée à la condition minoritaire des sikhs en diaspora et en Inde, à leur statut longtemps incertain de troisième *qaum*, méconnu ou non-reconnu par les deux communautés largement majoritaires, les hindous et les musulmans. En Grande-Bretagne, la politique sikhe de reconnaissance s'incarne dans les mobilisations successives pour le port du

¹⁰³ Nancy Fraser, « Rethinking Recognition », *New Left Review*, 3, 2000, p. 107.

¹⁰⁴ Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Charles Taylor, *Multiculturalism*, Princeton : Princeton University Press, 1994.

turban, dès les années 1950, dans le mouvement pour la reconnaissance d'un État sikh souverain ou dans leur revendication de catégories statistiques séparées (ethnique et religieuse). Elle est portée par de nombreuses institutions et organisations religieuses et politiques, en particulier par les gurdwaras.

A. Les gurdwaras

« Porte du guru », le gurdwara est l'institution sikhe majeure, qui assume en diaspora de nouvelles fonctions : lieu de culte et de transmission religieuse (comme nous le verrons dans le dernier chapitre), espace de socialisation communautaire, forum politique, objet d'intenses rivalités et vecteur d'institutionnalisation et de mise en visibilité des sikhs britanniques.

1. Historique de l'établissement des gurdwaras en Grande-Bretagne

Au début du 20^e siècle, les premiers sikhs présents en Grande-Bretagne, essentiellement des étudiants et des membres de l'aristocratie, lancent le projet d'établir un gurdwara à Londres, sous l'inspiration d'un intellectuel de renom, Sant Teja Singh (1877-1965). Le maharajah de Patiala finance une partie du projet, qui voit le jour en 1911 : une maison est louée, puis achetée par la première association sikhe du pays, le Khalsa Jatha of the British Isles, à Putney, qui devient le gurdwara de Sheperds' Bush (toujours en activité, mais à une adresse différente)¹⁰⁵. Jusqu'aux années d'après-guerre, le gurdwara de Sheperds' Bush constitue le centre socio-religieux de la petite communauté sikhe éparpillée sur le territoire britannique, comme nous l'a expliqué Surjit Singh Bilga, un des pionniers arrivés en Angleterre en 1958 :

Les sikhs se déplaçaient de tout le pays et même de Glasgow, jusqu'à Sheperds' Bush. C'était en grande partie des hommes et il y avait aussi quelques familles. On se réunissait pour Baisakhi et le *gurpurab*¹⁰⁶ de Guru Nanak¹⁰⁷.

Hormis ce gurdwara, les Bhatras organisent leur propre service religieux le dimanche, dans des lieux de résidence ou des locaux loués à cet effet, à Cardiff et Manchester¹⁰⁸. La maison d'un Bhatra de Birmingham, Sant Singh Pardesi¹⁰⁹, est utilisée comme gurdwara pendant la guerre et accueille l'Adi Granth évacué du gurdwara de Sheperd's Bush à cause

¹⁰⁵ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain, op.cit.*, p 70-72

¹⁰⁶ Les *gurpurab* marquent l'anniversaire d'événements importants associés aux Gurus, en particulier leur naissance ou leur mort en martyr (pour les cinquième et neuvième Gurus). L'anniversaire de la naissance de Guru Nanak (en novembre) constitue un des temps forts du calendrier liturgique sikh.

¹⁰⁷ Entretien avec Surjit Singh Bilga, à Southall, le 11/06/2011.

¹⁰⁸ Les Bhatras ont des pratiques religieuses spécifiques, jugées hétérodoxes par une partie des autres sikhs.

¹⁰⁹ Ce patronyme, qui signifie « l'étranger », désigne un sikh qui a émigré.

des bombardements allemands. Après-guerre, les Bhatras sont les premiers sikhs à établir des gurdwaras dans le pays, en particulier à Cardiff, Manchester, Bristol et Southampton ;

Quant aux Jats, ils commencent eux aussi par louer des locaux le dimanche, avant d'en acheter : il s'agit souvent d'églises désaffectées, qu'ils convertissent en gurdwara. Ainsi, le doyen de la *sangat* de Smethwick retrace-t-il, lors d'un entretien, l'historique du gurdwara Guru Nanak, premier lieu de culte sikh des Midlands :

Avant 1958, nous allions à Sheperds' Bush pour Baisakhi et la célébration des *gurpurab*. Puis en 1958, nous avons commencé à louer une salle pour 25 shillings le dimanche. Les autres jours, c'était Kishan Singh, l'un d'entre nous, qui s'occupait du Guru Granth Sahib chez lui. Donc tous les dimanches, une centaine d'hommes et deux ou trois familles se réunissaient, on venait de tous les environs, de Coventry, de Wolverhampton...

En 1961, on a acheté une église et on l'a transformé en gurdwara. Au premier étage, il y avait le *langar*. À cette époque, on avait jusqu'à 1000 personnes chaque dimanche. Alors, on a décidé de s'agrandir et d'acheter en 1965 un bâtiment de trois étages pour 12 000 £. On a construit un nouveau *langar* en 1995 et on a emménagé dans un tout nouveau bâtiment, beaucoup plus grand, en 1997¹¹⁰.

Après cette phase d'aménagement de bâtiments désaffectés, de véritables gurdwaras sont construits dans les années 1970, qui se multiplient pendant la décennie suivante, sous l'effet du factionnalisme et des rivalités de caste¹¹¹. Enfin, les années 2000 voient l'aboutissement de projets grandioses, que Singh et Tatla qualifient de « cathédrales modernes »¹¹² et dont le gigantesque complexe Sri Gurdwara Singh Sabha d'Havelock Road à Southall constitue l'exemple emblématique (voir la photo du gurdwara à l'annexe 1, p. 317). Un des membres du comité de gestion, vivant à Southall depuis 1957, nous a retracé l'historique de ce projet que beaucoup considèrent comme démesuré :

Nous allions à Sheperds' Bush pour les grandes occasions. Puis, nous avons commencé par louer une salle le dimanche ici à Southall et ensuite nous avons continué à nous réunir le dimanche chez l'un d'entre nous, pendant deux ans. Un homme de mon village, Charan Singh Bilga, était assez prospère et il a décidé un jour qu'il nous fallait notre propre endroit, la communauté commençait à devenir importante. En 1962, on a acheté une maison au 11 Beaconsfield, pour 42 000 £, c'est lui qui s'est porté garant pour la moitié de la somme que nous avons empruntée à une banque et l'autre moitié, c'était les donations de la *sangat*. En 1963, nous avons créé une association, le Shri Gurdwara Singh Sabha.

¹¹⁰ Entretien avec Gian Singh Nagra, à Smethwick, le 05/07/1998.

¹¹¹ Ce processus de différenciation interne est bien décrit par Roger Ballard, dans *Differentiation and Disjunction among the Sikhs*, *op. cit.*

¹¹² Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, *op. cit.*, p. 69.

Au même moment, des sikhs des Singapour, 200 environ, principalement des familles, s'installent à Southall. Ils créent leur propre association, la Sikh Cultural Society et louent leur propre salle tous les dimanches. Ils ne se sentaient pas à l'aise avec nous¹¹³. Puis, ils achètent une maison sur le Green¹¹⁴, pour en faire un gurdwara.

Gurbachan Singh Gill, qui était un des sikhs les mieux établis et les plus écoutés, a décidé de rapprocher les deux communautés : on a cherché pendant plusieurs années un endroit assez grand pour servir de lieu de culte. Sant Fateh Singh¹¹⁵ est venu nous voir en 1966 pour nous encourager, le maharajah de Patiala aussi.

On a fini par trouver une ancienne laiterie, avec un immense terrain, sur Havelock road, que l'on a acheté en 1967 pour 260 000 £, somme pour laquelle Gill s'est porté garant. On y a construit un gurdwara et c'est là qu'on a célébré le 300^e anniversaire de la naissance de Guru Nanak¹¹⁶.

Mais, très vite ce gurdwara est devenu trop petit. En 1983, on a alors acheté un magasin d'alimentation indien, sur Park Avenue (juste à côté de la gare de Southall) pour 130 000 £ et on a fini de construire le gurdwara en 1985. Mais en 1984, la jeunesse, les khalistanis nous ont mis dehors et ont conservé le contrôle du gurdwara pendant quatre ans. Pendant ce temps-là, ils ne remboursaient pas le prêt, ça nous a créé beaucoup de problèmes. Et puis, un *sant* est venu d'Inde en 1988 pour nous aider à trouver un compromis et le comité est repassé sous notre contrôle.

En 1999, pour marquer le tricentenaire du Khalsa, nous avons décidé de construire un nouveau gurdwara, beaucoup plus grand, sur le terrain dont nous disposions à Havelock Rd et pendant la construction, on se servait du gurdwara de Park Avenue. Nous l'avons inauguré en 2001, ça nous a coûté 19 millions £. C'est le plus grand en dehors de l'Inde : il peut accueillir jusqu'à 3000 personnes et servir 20 000 repas par semaine. Et pour finir, nous avons rénové et agrandi le gurdwara de Park Avenue. Tous les deux sont gérés par le même comité de 11 membres et nous avons la plus grande congrégation du pays¹¹⁷.

Ces différentes phases de construction correspondent aux vagues successives d'installation des migrants. La première phase, celle des pionniers, est marquée par une grande précarité des conditions de vie. La deuxième phase, celle des arrivées massives d'hommes seuls, voit un début d'organisation communautaire. Le gurdwara joue alors un rôle essentiel de repère psycho-social pour des migrants ruraux déracinés. C'est aussi une période de liberté par

¹¹³ Les sikhs d'Asie du Sud-Est ont un parcours migratoire et des origines socio-économiques bien spécifiques – ils sont plutôt issus des classes moyennes urbaines et anglophones - ce qui crée, comme dans le cas des Ramgarhias d'Afrique de l'Est, un sentiment de différenciation par rapport aux Jats ruraux venus directement du Pendjab.

¹¹⁴ Une des artères principales de Southall.

¹¹⁵ Sant Fateh Singh (1911-1972) : ce leader akali s'est illustré pendant la mobilisation pour un État indien du Pendjab.

¹¹⁶ Le 300^e anniversaire de la naissance du premier Guru est célébré en 1968 avec beaucoup de faste, en Inde comme dans les communautés diasporiques.

¹¹⁷ Entretien avec Surjit Singh Bilga, *trustee* et membre du comité de gestion du Shri Gurdwara Singh Sabha, le 28/06/2011.

rapport aux normes et conventions sociales et religieuses. Nous l'avons vu dans chapitre I, la plupart des migrants ne porte pas le turban et les responsables des gurdwaras ne font pas exception à cette règle (ainsi, le comité du gurdwara de Smethwick, qui deviendra dans les années 1980 un des bastions de l'orthodoxie et du mouvement pour le Khalistan, ne comporte alors qu'un seul *keshdhari* sur 13 membres¹¹⁸). La troisième phase voit l'arrivée des familles et le gurdwara assume un nouveau rôle : celui de préservation et de transmission de l'identité religieuse et culturelle menacée, selon la génération des parents, par les contacts avec la société d'accueil.

La composition des migrants se diversifie avec l'arrivée des Ramgarhias d'Afrique de l'Est, des castes urbaines du Pendjab et des castes intouchables. Dans un premier temps, tous fréquentent le même gurdwara, mais très vite à la suite de conflits récurrents et de pratiques discriminatoires à leur égard, sikhs de basse caste et intouchables créent leurs propres gurdwaras - nous reviendrons en détail sur ce point en troisième partie.

Des cours de pendjabi sont très tôt mis en place dans les gurdwaras et les premiers *Gurmat Camps* (sur le modèle des camps scouts) apparaissent à la fin des années 1970. Les activités des gurdwaras s'élargissent progressivement : outre les activités religieuses traditionnelles, certains proposent des activités sportives (tel le Bebe Nanaki Gurdwara de Birmingham qui dispose d'un superbe gymnase), jouent le rôle de centre socio-éducatif pour la jeunesse ou de centre d'accueil pour les personnes âgées et louent des locaux pour des mariages et autres fêtes. Les mariages peuvent être enregistrés civilement au gurdwara, ce qui dispense d'aller ensuite en mairie.

Le meilleur exemple de la diversification des activités des gurdwaras britanniques est offert par la Nishkam Civic Association (NCA) d'Handsworth (Birmingham), créée par le Guru Nanak Nishkam Sewak Jatha (GNNSJ)¹¹⁹. Inauguré en 2005 et financé par les autorités locales et le Lottery Funds¹²⁰, cet immense centre de plusieurs étages est ouvert à tous les habitants du quartier, sikhs et non-sikhs, à qui il propose des cours d'anglais pour non-anglophones, des cours de comptabilité, d'informatique, de pendjabi, d'études sikhes, des ateliers de tabla et de bien-être (voir un flyer de présentation en annexe 8, p. 324)¹²¹. Des

¹¹⁸ Entretien avec Gian Singh Nagra, *op. cit.*

¹¹⁹ Le GNNSJ est un groupe religieux créé par un Sant Puran Singh qui réunit essentiellement (mais pas exclusivement) des Ramgarhias d'Afrique de l'Est. Il se caractérise par son orthodoxie religieuse, sa réussite socio-économique et son statut de vitrine du sikhisme institutionnel en Grande-Bretagne.

¹²⁰ En Grande-Bretagne, une partie des gains de la loterie nationale est attribuée au secteur associatif.

¹²¹ Entretien avec Kiran Kaur, employée de la Nishkam Civic Association, à Birmingham, le 16/06/2011.

salles de conférence et de réunion peuvent, en outre, être louées par les associations locales. La NCA fait partie d'un pôle de cinq « centres d'excellence », voulus par Bhai Mohinder Singh, le leader du GNNSJ : sont déjà en service le NCA, ainsi qu'une menuiserie coopérative, le Marg Sat Santokh, située à côté du gurdwara et une crèche. Une école primaire, la Nishkam Primary School, a également ouvert ses portes en 2011 et, enfin, une prise en charge spécifique pour le troisième âge est envisagée pour l'avenir¹²².

Au milieu des années 2000, on comptait 214 gurdwaras dans le pays (dont 49 dans les Midlands, 31 dans la région de Londres, 25 dans le Yorkshire et 23 dans le Sud-Est)¹²³. Outre le factionnalisme et l'affirmation de l'identité de caste dont nous avons vu qu'ils ont conduit à leur multiplication, la croissance démographique de la population sikhe depuis les années 1960 et son installation dans de nouvelles localités, ou des zones peuplées par les classes moyennes, ont également joué un rôle¹²⁴.

2. Gestion et fonctionnement

Deux modèles régissent le fonctionnement des gurdwaras en Grande-Bretagne. Ils sont soit la propriété d'un individu (il s'agit souvent d'un *sant*), qui nomme un groupe de personnes pour gérer le gurdwara au quotidien. Il n'y a, dans ce cas, pas d'élection. Ou bien les lieux de culte sont gérés par un *trust* (de trois personnes au minimum) et un comité de gestion d'une vingtaine de personnes, élues par les membres dûment inscrits de la *sangat* et à jour de leur cotisation. Dans ce cas, un gurdwara peut bénéficier du statut de *charity* et d'une exemption fiscale sur le don des fidèles. Il doit pour cela être enregistré auprès de la Charity Commission, l'organisme qui surveille les associations caritatives et à qui doivent être communiquées la constitution et la comptabilité annuelle.

Tous les deux ans, en principe¹²⁵, la *sangat* en principe locale élit les membres du comité de gestion. Les postes de président et de secrétaire général sont ardemment convoités et, en Grande-Bretagne aussi bien qu'en Amérique du Nord, les élections donnent souvent lieu à des violences nécessitant parfois l'intervention de la police, ce dont les médias pendjabis se font régulièrement l'écho. Les factions opposées ont souvent recours à la justice ou la Charity Commission. Des accusations de fraude dans l'usage des fonds (qui sont considérables) sont régulièrement lancées et la constitution du gurdwara souvent violée par l'une ou l'autre

¹²² *Ibid.*

¹²³ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain, op. cit.*, p. 76.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 76-75.

¹²⁵ Mais cela varie, lorsque le comité en place recule les élections pour rester aux commandes.

partie¹²⁶. En cas de crise aigüe, on recourt à un comité de gestion composé uniquement de femmes, alors que celles-ci sont, en temps normal, exclues de la gestion des gurdwaras.

On le voit, les gurdwaras sont des enjeux majeurs de lutte, car ils représentent véritablement le centre névralgique de la communauté. Les organisations politiques sikhes ne peuvent survivre sans contrôler un ou deux gurdwaras majeurs (et leur manne financière¹²⁷). Nous verrons que ces luttes intestines détournent une partie des fidèles (en particulier les jeunes) du gurdwara, ou les amènent à préférer les gurdwaras gérés par des *sant*, perçus comme plus paisibles, car se tenant à l'écart de la politique. Certains sikhs proposent des réformes : impliquer davantage les femmes et les jeunes (largement sous-représentés, il est vrai, dans les comités de gestion), supprimer le principe des élections, etc. La communauté a en effet conscience de la mauvaise image que ces conflits donnent d'elle à l'extérieur : ils sont régulièrement rapportés par la presse, alors même que les gurdwaras sont des interlocuteurs majeurs des autorités locales.

La délégation d'une partie des services sociaux aux institutions religieuses, notamment aux gurdwaras, s'est accompagnée de financements publics importants qui ont favorisé l'émergence d'un groupe de jeunes sikhs issus de la deuxième et de la troisième génération. Formés en gestion, en communication ou en travail social, ils tentent de professionnaliser le mode de gestion des gurdwaras et leurs interactions avec les pouvoirs publics, avec des limites cependant, comme l'illustre l'exemple du Council of Sikh Gurdwaras in Birmingham, qui a été un de nos principaux interlocuteurs institutionnels à Birmingham¹²⁸.

Créé en 1989, le CSGB¹²⁹ veut présenter un front uni des 13 gurdwaras de la ville dans leurs relations avec la municipalité. Conçu au départ pour faciliter l'organisation conjointe du *nagar kirtan* de Baisakhi¹³⁰, cet organisme s'est imposé au fil des années comme représentant unique de la communauté sikhe auprès des autorités locales. Depuis sa création, il a organisé une série de conférences, dont la première s'est tenue en avril 1993 à la mairie de Birmingham dans le but « d'identifier les besoins de la communauté et de développer des

¹²⁶ Singh et Tatla donnent des exemples de conflits à Southall, Leicester et Birmingham, *ibid.*, p. 84-85.

¹²⁷ Singh et Tatla évaluent les donations entre 25 et 75 millions de livres par an, sans parler du patrimoine immobilier, *ibid.*, p. 86.

¹²⁸ Singh et Tatla font également référence au CSGB, *ibid.*, p. 87-88.

¹²⁹ <https://vaisakhibirningham.co.uk/>

¹³⁰ Selon le CSGB, la procession religieuse (*nagar kirtan*) organisée chaque année, en avril, dans les rues de Birmingham à l'occasion de Baisakhi, le nouvel an sikh, est, avec ses 50 000 participants la plus importante en dehors de l'Inde. Voir les photos du *nagar kirtan* en annexe 2, p. 318.

stratégies »¹³¹. Parmi les revendications des participants sikhs figurait la création d'une catégorie ethnique à part pour les sikhs dans le recensement national et dans les opérations locales d'*ethnic monitoring*, qui visent à assurer une juste représentation des minorités ethniques, notamment parmi le personnel municipal. Cette revendication a depuis été reprise par la plupart des organisations sikhes britanniques et figurent en bonne place dans leur politique identitaire, nous y reviendrons.

Dans un tout autre domaine, le CSGB a obtenu, au début des années 2000, des financements du National Lottery Charities Board pour développer une campagne de sensibilisation sur la santé des patients pendjabis, particulièrement sensibles, du fait de leur alimentation, aux risques de diabète, d'hypertension et de crise cardiaque. Deux infirmières d'origine pendjabie ont organisé à cet effet des réunions en pendjabi dans les gurdwaras et les centres sociaux de Birmingham¹³². De même, une coopération s'est mise en place avec un des hôpitaux de la ville pour proposer au personnel médical des formations sur la culture pendjabie et les pratiques de santé, ainsi qu'un service d'interprétariat.

Le CSGB intervient également en milieu scolaire, avec la publication d'un livret, *Guidelines for Sikh Children in Birmingham Schools*. Ce document est représentatif du travail de réification, d'homogénéisation interne de la communauté sikhe entrepris par son leadership dans ses interactions avec les instances politiques britanniques, en contradiction avec la pluralité des pratiques et des croyances. Ce document explique que « les écoles devraient montrer une appréciation et une compréhension de l'héritage culturel et religieux des élèves sikhs et s'assurer qu'il est transmis de manière positive à tous les élèves »¹³³. La question est bien sûr de savoir qui définit cet héritage. Ainsi, dans un chapitre consacré aux festivals religieux, le guide pour les écoles prend soin de préciser que « le Divali sikh est un festival séparé et distinct du festival célébré par les hindous »¹³⁴. De même, les ressources et le matériel utilisés dans le cadre du cours d'éducation religieuse doivent recevoir l'approbation d'organisations sikhes telles que le CSGB, « car certaines sources sont incorrectes et peuvent induire en erreur »¹³⁵.

¹³¹ *The Sikh Community of Birmingham. Identifying Community Needs and Developing Strategies*, Birmingham : CSGB, 1993.

¹³² Entretien avec l'une d'elles, à Handsworth, le 09/07/2000.

¹³³ *Ibid.*, p. 3.

¹³⁴ Divali, le festival des lumières, est célébré par les hindous et par les sikhs. Ces derniers commémorent la libération de Guru Hargobind, emprisonné par l'empereur moghol Jahangir. Cette insistance à distinguer le calendrier liturgique des sikhs et de celui des hindous s'inscrit dans la continuité du Tat Khalsa.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 3.

Revenons à la question du renouvellement du leadership au sein d'organisations telles que le CSGB. Les employés du conseil que nous avons rencontrés, entre 1998 et 2001, étaient effectivement des jeunes sikhs britanniques de la deuxième génération, diplômés de l'université (en communication et relations publiques, en système informatique, en droit et gestion..) avec, pour certains, une première expérience professionnelle dans des organismes publics, les services sociaux ou à la mairie de Birmingham. Leur objectif était de favoriser l'entrée de jeunes sikhs qualifiés (*professionals*) dans les comités de gestion des gurdwaras, encore majoritairement aux mains des hommes de la première génération. Cependant, la structure interne du CSGB reflétait à l'époque (cela a pu changer depuis) la domination de la première génération, qui occupait tous les postes décisionnels au sein du comité exécutif, tandis que les jeunes *professionals* avaient des rôles de simples exécutants.

Malgré les critiques qui sont régulièrement adressées à leur leadership, notamment par les jeunes sikhs, les gurdwaras britanniques ont démontré de remarquables capacités d'adaptation à la fois à l'évolution socio-démographique de la population sikhe et aux changements politiques, tant au niveau national que local. Leur rôle d'interlocuteurs majeurs des pouvoirs publics au niveau local s'est vu renforcé par la politique de cohésion communautaire, en particulier dans le domaine des services publics – ce qui se traduit par le très large éventail d'activités que nous avons évoqué.

B. Les autres organisations sikhes

Selon Singh et Tatla, les modes d'organisation politique des sikhs de Grande-Bretagne sont marqués par : l'omniprésence de la *homeland politics*, la politique du pays d'origine ; le factionnalisme endémique de la vie politique et associative, au Pendjab comme dans la diaspora ; la mobilisation sur des thèmes spécifiques et l'absence d'organisation nationale ou locale représentative et légitime¹³⁶. Mais, malgré l'absence d'institution ou d'un leadership parlant d'une seule voix en leur nom, les sikhs ont su se ménager une place à part dans l'histoire du multiculturalisme britannique, comme le groupe minoritaire réussissant à obtenir des exemptions à la règle générale et des aménagements spécifiques¹³⁷.

Nous distinguerons trois phases dans l'évolution historique des organisations sikhes britanniques depuis les années 1950 : une période avant le mouvement pour le Khalistan, marquée par ce que Singh et Tatla appellent une politique de classe, avec les Indian Workers

¹³⁶ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain, op. cit.*, p. 76.

¹³⁷ Gurharpal Singh, « British Multiculturalism and the Sikhs », *Sikh Formations*, 1 (2), 2005.

Associations ; la deuxième période dominée par le mouvement pour le Khalistan ; une troisième période marquée par une plus grande fragmentation du leadership et l'émergence de nouveaux acteurs politiques.

Notre propos, ici, n'est pas d'analyser dans le détail les organisations politiques des sikhs britanniques – pour cela, on peut se reporter au chapitre très complet et très bien documenté que Singh et Tatla leur consacrent¹³⁸ – mais d'en brosser un tableau synthétique.

1. Les premières organisations

a. *Les Indian Workers Associations*

La première organisation sikhe créée dans le pays (après le gurdwara de Sheperd's Bush) est l'Indian Workers Association (IWA) de Coventry (1938)¹³⁹. Avec l'immigration de masse des années 1950, les IWA se multiplient dans les Midlands, le Sud-Est, à Londres et jusqu'en Ecosse. La plus importante numériquement est celle de Southall, créée en 1957 par des communistes pendjabis hindous et sikhs, suivie par celle de Coventry, avant que le centre de gravité ne se déplace vers les Midlands. Dans les années 1950 et 1960, les IWA constituent le centre de gravité communautaire, bien davantage que les gurdwaras¹⁴⁰.

Outre leurs activités politiques (elles organisent le vote des immigrants aux élections indiennes), les IWA jouent un rôle essentiel dans l'accueil des nouveaux migrants, en les aidant à remplir toutes sortes de papiers administratifs et à trouver du travail. A une époque où les travailleurs immigrants ne sont pas admis dans les syndicats britanniques, les IWA veillent à leurs intérêts de classe et assument une fonction importante d'intégration socio-professionnelle. Elles animent également leur vie sociale en organisant des séances de cinéma, des conférences... Enfin, elles ont une fonction d'intermédiaire (rôle qu'assument les gurdwaras à partir des années 1970) auprès des autorités locales¹⁴¹.

Déjà en perte de vitesse dans les années 1970, les IWA ne résistent pas à la montée en puissance du mouvement pour le Khalistan, qui se saisit par la force des gurdwaras qu'elles contrôlaient.

¹³⁸ *Ibid.*, chapitre 5.

¹³⁹ Pour une analyse détaillée des activités de l'IWA jusqu'à la fin des années 1960, voir John DeWitt, *Indian Workers Associations in Britain*, Oxford : Oxford University Press, 1968.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 50.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 55.

b. Les partis politiques : l'Akali Dal et l'Indian Overseas Congress

Une branche britannique de l'Akali Dal (Shiromani Akali Dal of UK) voit le jour en 1968, bientôt suivie par la création d'une organisation rivale (Shiromani Khalsa Dal UK)¹⁴². Au pouvoir au Pendjab en 1977, les Akalis sont de plus en plus visibles en Grande-Bretagne, mais comme les IWA, ils ne peuvent résister à la vague khalistani. Quant à la branche britannique de l'Indian National Congress, elle apparaît dans les années 1970 et attire un certain nombre de sikhs dans ses rangs.

2. Le mouvement pour le Khalistan¹⁴³

Le mouvement pour un État sikh souverain est né dans la diaspora, sous l'impulsion d'un ancien ministre akali, Dr Jagjit Singh Chohan, qui, peu après son arrivée en -Bretagne, crée un Sikh Homeland Front (en 1972), sans toutefois susciter beaucoup d'enthousiasme, puisqu'il est même déclaré *persona non grata* dans plusieurs gurdwaras du pays¹⁴⁴. Lors d'une visite au Pendjab en 1977, il parle pour la première fois de Khalistan. Parallèlement, Ganga Singh Dhillon, un autre des principaux protagonistes du mouvement séparatiste, réfugié lui aux États-Unis, proclame à Chandigarh, en 1982, que les sikhs sont une nation¹⁴⁵.

Les événements de 1984 aboutissent à l'installation en Grande-Bretagne de militants khalistanis et à la création de plusieurs organisations pro-Khalistan et à leur prise du pouvoir au sein de la communauté sikhe jusqu'au milieu des années 1990. Mentionnons les principales : le Council of Khalistan¹⁴⁶, l'International Sikh Youth Federation¹⁴⁷, le Babbar Khalsa¹⁴⁸.

¹⁴² *Ibid.*, p. 99.

¹⁴³ Une littérature conséquente ayant été consacrée à ce mouvement dans la diaspora, on se concentrera ici sur les organisations les plus récentes, nées dans les années 2000. Sur le mouvement khalistani en diaspora, voir Laurent Gayer, *Les politiques internationales de l'identité*, *op. cit.*

¹⁴⁴ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, p. 103.

¹⁴⁵ Ganga Singh Dhillon (1928-2014) : leader khalistani de la diaspora, il a en outre fondé en 1975 la Sri Nankana Sahib Foundation, pour permettre aux sikhs de la diaspora d'accéder librement aux gurdwaras situés au Pakistan et assurer l'entretien et la rénovation du patrimoine religieux sikh du pays. C'est sous son impulsion qu'est créé en 1999 le Pakistan Gurdwara Prabandhak Committee (Comité de gestion des gurdwaras du Pakistan).

¹⁴⁶ Elu par 5000 sikhs lors d'un rassemblement tenu à Southall, le 23 juin 1984, avec à sa tête Chohan. C'est la seule organisation qui dénonce sans ambiguïté l'usage de la violence.

¹⁴⁷ L'ISYF est créée en septembre 1984 par Jasbir Singh Rode, neveu de Sant Jarnail Singh Bhindranwale (la principale figure du mouvement khalistani, il est tué lors de l'opération Blue Star). L'organisation ouvre rapidement des branches dans 21 villes britanniques, compte 25 000 membres en 1985 et parvient à s'emparer de deux des principaux gurdwaras du pays, à Southall et Smethwick. Dans les années 1980 et 1990, l'ISYF développe ses activités transnationales, en établissant des branches en Amérique du Nord et en Europe continentale (en Allemagne, en Belgique et en France en particulier).

¹⁴⁸ Le Babar Khalsa, la plus radicale de ces organisations, est la branche armée d'une organisation néo-fondamentaliste, l'Akhand Kirtani Jatha, qui anime un culte des militants morts pour la cause, considérés comme

Les activités des militants khalistanis ont conduit à des tensions avec l'Inde, jusqu'à la signature d'un traité d'extradition entre les deux pays en 1992 et l'interdiction en 2001, par le gouvernement britannique, de Babar Khalsa et de l'ISYF.

Le mouvement pour le Khalistan dans la diaspora a été analysé comme l'exemple paradigmatique des politiques transnationales de l'identité, où le nationalisme de longue distance d'un groupe diasporique se voit alimenté par les politiques multiculturalistes de certains pays d'accueil. Plusieurs auteurs ont montré que cet engagement politique était indissociable des stratégies d'insertion des communautés sikhes et de leur quête de reconnaissance de la part de l'État d'accueil, en particulier en Grande-Bretagne et au Canada¹⁴⁹. A propos du contexte canadien, Dusenbery explique que l'attrait du Khalistan pour les sikhs du Canada résidait dans la création d'un pays d'origine qui leur a permis de s'affirmer dans l'espace public, d'obtenir une forme de reconnaissance de leurs particularismes ethniques et religieux et d'accéder aux financements publics¹⁵⁰. Pour Giorgio Shani, *homeland politics* et politique de reconnaissance sont indissociablement liées, le mouvement pour le Khalistan relevant de la politique globale de reconnaissance de la diaspora sikhe¹⁵¹.

3. La période post-Khalistan

Dans un contexte marqué par l'échec du mouvement en Inde, puis par l'interdiction de deux de leurs organisations (Babar Khalsa et l'ISYF) par le gouvernement britannique, les militants khalistanis de Grande-Bretagne se sont reconvertis dans une forme de politique identitaire transnationale, dans la défense des intérêts des sikhs britanniques et leur représentation dans l'*establishment* politique et dans la dénonciation des violations des droits de l'homme par le gouvernement indien.

Ce que Tatla appelle la politique victimaire des sikhs (*politics of victimhood*) les représente comme des victimes d'un génocide (*ghallughara*) perpétré par le gouvernement indien en 1984¹⁵². Plusieurs organisations sikhes britanniques font figurer la question des

des martyrs, et organise le soutien financier à leurs familles, grâce aux *shaheedi funds* (« fonds pour les martyrs »).

¹⁴⁹ Voir notamment Laurent Gayer, *Les politiques internationales de l'identité*, op. cit. et Verne A. Dusenbery, « A Sikh Diaspora ? Contested Identities and Constructed Realities », dans Peter Van der Veer (dir.), *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1995.

¹⁵⁰ Verne A. Dusenbery, « A Sikh Diaspora ? », op. cit.

¹⁵¹ Giorgio Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*, Abingdon : Routledge, 2008.

¹⁵² Darshan Singh Tatla, *The Sikh Diaspora : The Search for Statehood*, Londres : UCL Press, 1999.

droits de l'homme dans leur programme, mais deux se sont spécialisées dans ce domaine : Sikh Human Rights Group (SHRG), créé dès 1984 par un membre de l'ISYF et Khalsa Human Rights Group (KHRG), créé en 1992. Dans plusieurs de leurs rapports, des ONG telles qu'Amnesty International et Human Rights Watch documentent et dénoncent les violations des droits de l'homme commises par l'appareil d'État au Pendjab depuis 1984, en particulier les phénomènes de détentions arbitraires, la pratique de la torture, les disparitions, les exécutions extra-judiciaires (*fake encounters*) et les morts en détention suite à de mauvais traitements, les effets de la législation anti-terroriste sur les libertés publiques et la situation d'impunité dont bénéficient les représentants de l'État. S'appuyant sur ces données et sur leurs propres enquêtes, SHRG et KHRG mènent des activités de lobbying auprès de la classe politique britannique et des institutions internationales, particulièrement à l'ONU, où ces organisations ont à plusieurs reprises fait des interventions devant la Commission sur les droits de l'homme, le groupe de travail sur les minorités ou la sous-commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités¹⁵³.

Depuis une dizaine d'années, un nouveau mode d'action se développe : des campagnes initiées par la base et non par des organisations établies et relayées sur les réseaux sociaux pour alerter sur le sort des prisonniers politiques sikhs en Inde et œuvrer à leur libération. Une des premières mobilisations de ce type, *Kesri Lehar* (« la vague safran »), voit le jour en 2013 lorsque la demande de clémence d'un condamné à mort sikh, Davinderpal Singh Bhullar, est rejetée par la présidence indienne¹⁵⁴. Accusé par la police d'être impliqué dans une attaque terroriste à Delhi en 1993, Bhullar avait fui l'Inde pour se réfugier en Allemagne, d'où il avait été expulsé vers l'Inde en 1995, sa demande d'asile ayant été rejetée. Il est condamné à mort, en 2001, sur la seule base d'aveux obtenus sous la torture (selon ses défenseurs)¹⁵⁵. La campagne menée par les sikhs britanniques sur les réseaux sociaux (avec une page Facebook et un site internet dédiés¹⁵⁶) et auprès de la classe politique britannique culmine en une pétition signée par 100 000 personnes qui aboutit à un débat sur les violations des droits de l'homme en Inde au parlement britannique en février et mars 2013 (voir l'infographie sur la campagne reproduite en annexe).

¹⁵³ Sikh Human Rights Group, *International Work of the Sikh Human Rights Group in 2000*, rapport, octobre 1999.

¹⁵⁴ Jasjit Singh, « Who Speaks for British Sikhs ? », *Public Spirit*, 20/08/2013.

¹⁵⁵ Bhullar a été libéré en 2016.

¹⁵⁶ <http://www.kesrilehar.co.uk/home.html>

La mobilisation pour les prisonniers sikhs en Inde connaît une nouvelle vigueur en 2015 avec la grève de la faim qu'entame un octogénaire sikh, Bapu Surat Singh Khalsa qui vit entre l'Inde et les États-Unis et dont le fils a la nationalité américaine : son action, interprétée par référence à la tradition sikhe du martyr, est relayée par les sikhs britanniques sur les réseaux sociaux en 2015 et 2016, des photos du vieillard de plus en plus affaibli circulant presque quotidiennement sur internet. Enfin, la dernière mobilisation en date, #FreeJaggiNow, est lancée sur twitter en novembre 2017 à la suite de l'arrestation de Jagtar Singh Johal, un jeune sikh écossais, alors qu'il se rendait en Inde pour se marier. D'abord soupçonné de complicité dans l'assassinat de leaders de la droite nationaliste hindoue en Inde, il est accusé par la police indienne d'avoir contribué à radicaliser les jeunes sikhs de la diaspora avec son site internet neverforget84.com¹⁵⁷.

Outre cet activisme concernant la question des droits de l'homme en Inde, la défense des intérêts des sikhs britanniques et leur participation accrue à la vie politique du pays figurent parmi les priorités des organisations issues, dans les années 2000, du processus de reconversion des militants khalistanis. La principale de ces organisations, la Sikh Federation (UK) est créée en 2003, suivie par la création d'un Sikh Council en 2010, sur le modèle du Muslim Council of Britain, tandis qu'un groupe parlementaire pro-sikh, le Sikh All-Party Parliamentary Group voit le jour en 2005¹⁵⁸. Avec l'aide du Sikh Network (lancé en 2014), qui fédère des professionnels sikhs des médias et de la communication, de la politique, de la haute fonction publique et de l'enseignement supérieur, la Sikh Federation (UK) a élaboré un document, le Sikh Manifesto, pour les élections de 2015¹⁵⁹. L'introduction du document (« nous avons tant donné, nous méritons davantage ») résume parfaitement la politique de reconnaissance des sikhs :

Les sikhs sont une communauté modèle et ils constituent un exemple particulièrement intéressant d'intégration réussie, tout en préservant une identité religieuse très visible et distincte. Les sikhs ont, à n'en pas douter, apporté historiquement une contribution majeure à la société britannique et sont fidèles à la Grande-Bretagne¹⁶⁰.

Le document présente toute une série de revendications pour les cinq années à venir, en particulier : une meilleure représentation des sikhs au parlement, un monitoring ethnique

¹⁵⁷ <http://www.freejaggi.com/>

<http://www.neverforget84.com/>

¹⁵⁸ Voir Giorgio Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*, *op. cit.*, p. 112-113 et Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, *op. cit.*

¹⁵⁹ <http://www.thesikhnetwork.com/the-manifesto/>

¹⁶⁰ *Ibid.*

séparé, un code de pratique sur le turban et les cinq k, la construction d'un monument en l'honneur des soldats sikhs, la question du turban en France, la mise en place de l'auto-détermination pour les sikhs.

Avec à sa tête un conseil exécutif de 15 membres, dont une majorité de sikhs nés en Grande-Bretagne, la Sikh Federation (UK) compte 85 branches à travers tout le pays¹⁶¹. Cette organisation s'avère assez représentative des organisations sikhes créées dans les années 2000 : elle se proclame khalistani (mais préfère utiliser le terme de *Sikh homeland*) et concentre son action sur les partis politiques britanniques, au sein desquels elle tente d'établir des liens et des sympathies pro-sikhes – c'est l'objet du Sikh All-Party Parliamentary group. Selon le porte-parole de la Sikh Federation, Dabinderjit Singh :

Nous avons tous le sentiment que les sikhs malgré leur visibilité sont trop silencieux, qu'il fallait faire porter notre voix dans l'*establishment* politique et dans la société en général¹⁶².

Il s'agit d'encourager les sikhs à s'impliquer davantage dans la vie politique britannique et non plus seulement dans les gurdwaras et de s'assurer que la communauté a accès aux financements publics à la hauteur de son poids démographique.

Les actions de la Sikh Federation (UK) se concentrent dans trois domaines. Sur le plan international, elle œuvre à la création d'une coalition pour une « patrie sikhe » (*Sikh Homeland*) entre les trois plus importantes communautés sikhes de la diaspora, en Grande-Bretagne, aux États-Unis et au Canada et s'investit dans un intense lobbying auprès de l'ONU. Il s'agit, selon Dabinderjit Singh, son porte-parole, de changer l'image négative du Khalistan et de faire reconnaître internationalement cette option politique.

Le deuxième champ d'action porte sur le recensement de la population britannique et l'adoption d'une catégorie ethnique séparée pour les sikhs :

Depuis une loi de 2000, les institutions publiques doivent être en accord avec la législation sur la discrimination raciale. Les sikhs sont définis comme un groupe ethnique depuis le jugement des Lords¹⁶³, mais pour bénéficier de cette législation, nous devons être traités à part.

D'autre part, les catégories du recensement sont un vrai méli-mélo : pour les blancs et les noirs, on utilise des termes raciaux et pour les Sud-Asiatiques, ce sont des catégories nationales (Indiens, Pakistanais). Légalement, on doit être reconnu comme un groupe ethnique séparé¹⁶⁴.

¹⁶¹ Les informations suivantes sont tirées d'un entretien avec le porte-parole de l'organisation, Dabinderjit Singh, à Londres, le 22/06/2011.

¹⁶² Entretien avec Dabinderjit Singh, *op. cit.*

¹⁶³ Comme nous allons l'examiner en détail, un jugement de la Chambre des Lords, datant de 1982, fait des sikhs un groupe ethnique, ce qui leur permet de bénéficier de la législation britannique contre la discrimination raciale.

La revendication d'une catégorie ethnique spécifique pour les sikhs apparaît d'abord au niveau local, nous l'avons vu à Birmingham, pour s'assurer de leur représentation dans les emplois municipaux et de la prise en compte de leurs besoins spécifiques dans la délivrance des services publics. Depuis une quinzaine d'années, c'est devenu un enjeu majeur de leur politique de reconnaissance, qui fait l'objet d'un intense lobbying mené principalement par la Sikh Federation (UK) et ses alliés. Ainsi, des réunions sont régulièrement organisées avec l'Office for National Statistics (ONS), dont la dernière a eu lieu en octobre 2017, en préparation du prochain recensement de 2021¹⁶⁵. Rappelons que les sikhs bénéficient depuis le recensement de 2001 d'une catégorie religieuse séparée, mais les membres de la Sikh Federation (UK) soulignent que la réponse à la question « quelle votre religion ? » est facultative, ce qui peut conduire à une sous-évaluation du nombre de sikhs, tandis que la réponse à la question sur l'appartenance ethnique s'avère obligatoire. Parmi les leaders sikhs présents à la dernière réunion avec l'ONS, Inderjit Singh, Lord Singh of Wimbledon, qui préside le Network of Sikh Organisations (NSO) s'est opposé à cette revendication sur la base de l'argument suivant : les sikhs ne constituent pas, selon lui, un groupe ethnique (et s'ils se sont vus reconnaître ce statut par les Lords en 1982, c'était uniquement pour les faire bénéficier de la législation contre les discriminations) mais ils sont les adhérents d'une religion universelle, qui transcende les clivages nationaux, ethniques, de caste ou de classe¹⁶⁶.

La tentative d'une partie du leadership de redéfinir l'identité sikhe en des termes de plus en plus particularistes et de plus en plus éloignés de la catégorie nationale des Indiens ne fait pas l'unanimité, comme l'illustrent les débats internes sur la création d'une catégorie ethnique séparée pour les sikhs¹⁶⁷. Elle s'inscrit cependant dans une stratégie de différenciation ethno-religieuse de long terme que mènent les sikhs britanniques depuis 50 ans.

Nous aborderons plus bas le troisième domaine d'activités de la Sikh Federation (UK), concernant le port du turban et les autres symboles identitaires.

¹⁶⁴ Entretien avec Dadinderjit Singh, *op. cit.*

¹⁶⁵ Pour un compte rendu officiel de cette réunion, voir : <https://www.ons.gov.uk/census/censustransformationprogramme/questiondevelopment/ethnicgroupnationalidentityreligionandlanguage/summaryofthemeetingwiththesikhcommunity23october2017>

¹⁶⁶ Voir le communiqué de presse du NSO sur cette réunion : Hardeep Singh, « ONS Meeting with Sikhs. Nothing but a Sorry Affair », *Network of Sikh Organisations press release*, 27/10/2017.

<http://nsouk.co.uk/ons-meeting-with-sikhs-nothing-but-a-sorry-affair/>

¹⁶⁷ En outre, ces débats font écho à ceux suscités par les recensements de la période coloniale. L'élite sikhe découvre alors que les sikhs ne représentent qu'une toute petite partie de la population du Pendjab, ce qui alimente son sentiment de menace identitaire et son complexe minoritaire. Voir Denis Matringe, *Les sikhs, op. cit.*, p. 162-164.

Singh et Tatla dressent un tableau de la participation des sikhs à la vie politique britannique, initiée par les Indian Workers Associations : comme les autres communautés immigrées, les sikhs militent et votent majoritairement pour le Labour Party, au sein duquel leur représentation a lentement progressé au niveau local, non sans rencontrer une forte résistance des militants travaillistes blancs. Des sikhs commencent par occuper d'abord des fonctions de conseillers municipaux (nous donnons la parole à deux d'entre eux dans notre chapitre sur la caste) dans les villes à forte population sikhe, puis de Lord Mayors (titre honorifique) et enfin de députés. Le premier député sikh (et le cinquième sud-asiatique) est Piara Singh Khabra (1921-2007), qui a représenté sans interruption la circonscription d'Ealing Southall de 1992 à sa mort en 2007. La première députée sikhe, Preet Gill, a fait son entrée au parlement britannique en 2017, en même temps que le premier député *keshdhari*, Tan Singh Dhesi. Enfin, la chambre des Lords compte deux membres sikhs, Indarjit Singh, Baron Singh de Wimbledon et Ranbir Singh Suri, Baron Suri d'Ealing.

C. Les campagnes pour le port du turban

Nous nous attacherons ici à la revendication majeure qui occupe les sikhs britanniques depuis plus de 60 ans, à savoir le droit de porter le turban. Leur mobilisation constante pour le turban a joué un rôle essentiel dans l'institutionnalisation de leur communauté, la consolidation de l'identité sikhe britannique, ainsi que dans l'évolution des politiques publiques de gestion de la diversité et dans l'acceptation par la société d'accueil des minorités issues de l'immigration post-coloniale¹⁶⁸. Après avoir évoqué les significations symboliques et sociales qu'il revêt au terme d'une évolution historique où la colonisation joue un rôle majeur, nous étudierons les différentes étapes de la mobilisation pour le port du turban.

1. Un symbole polysémique

a. Valeur symbolique et fonction sociale du turban

Le turban revêt tout d'abord une dimension spirituelle : il est associé aux cheveux longs (*kesh*) des sikhs, qu'il protège et sanctifie et tous deux matérialisent une continuité entre l'homme - à travers son corps qu'il doit garder intact - et la révélation divine. Comme nous l'avons évoqué plus haut, le *kesh* fait partie des cinq k, ces injonctions corporelles et vestimentaires imposées aux sikhs, selon leur tradition, par leur dixième et dernier Guru, lors de la création du Khalsa. Les *amritdhari* (litt. « ceux qui ont bu l'*amrit* », lors de la cérémonie

¹⁶⁸ Gurharpal Singh, *British Multiculturalism and the Sikhs*, op. cit.

d'initiation au Khalsa) sont soumis à un code de conduite spécifique et doivent arborer cinq symboles distinctifs : le *kesh* (interdiction de couper poil et cheveu), le *kangha* (peigne retenant les cheveux), le *kirpan* (poignard), le *kara* (bracelet en métal) et le *kaccha* (sous-vêtement descendant jusqu'au genou).

On le voit le turban ne fait pas partie des cinq k, mais son usage est attesté depuis le 16^e siècle chez les sikhs et comme l'affirme McLeod, « il s'est vu accordé une place de plus en plus importante au cours des 19^e et 20^e siècles dans la recherche d'une identité collective »¹⁶⁹. Dans ce processus, le pouvoir colonial a joué un rôle majeur, en faisant la promotion de l'identité Singh et de ses marqueurs physiques, à travers notamment sa politique de recrutement dans l'armée qui impose aux recrues sikhes le port du turban et l'initiation dans le Khalsa.

Le turban sikh est un attribut masculin (même si quelques femmes de la diaspora, membres d'une organisation fondamentaliste, le portent), il constitue même un marqueur essentiel d'identité sexuelle. A ce titre, sa dimension socio-culturelle se manifeste à chaque étape importante de la vie d'un homme sikh : un turban est noué, lorsque l'on célèbre le passage de l'enfance à l'adolescence, offert et échangé, pour sceller une amitié ou retiré lors des rites funéraires. C'est pour un sikh le compagnon de toute une vie. Il est investi d'une grande charge émotionnelle, au niveau individuel et collectif, ce qui explique son fort potentiel mobilisateur et la tonalité souvent passionnelle des débats. Cette dimension affective s'accompagne également de considérations esthétiques : le turban a plusieurs formes et sa couleur peut être assortie aux vêtements portés. Dans sa fonction sociale enfin, le turban s'affirme comme un marqueur identitaire, un puissant instrument de différenciation qui permet de définir les frontières du groupe et de renforcer sa cohésion.

b. Un emblème problématique

Marqueur identitaire produisant de la différenciation, le turban s'avère également source d'ambiguïté, liée à la polysémie qui le caractérise.

Ainsi, en interne, il est au centre d'une confrontation entre une vision dominante des sikhs, normative, monolithique et orthodoxe, que nous avons décrite plus haut et une grande pluralité des croyances, des pratiques, des manières d'être sikh en Inde et dans la diaspora, que nous aborderons en troisième partie. Ainsi ont toujours coexisté des identités multiples,

¹⁶⁹ W. Hew McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, op. cit., p. 14.

définies par différents degrés de religiosité : les *amritdhari* représentent l'idéal ultime vers lequel tout sikh doit tendre ; les *keshdari* (litt. « porteur de *kesh* »), majoritaires en Inde, portent, quant à eux, les symboles visibles (turban, *kesh*, barbe, *kara*) sans avoir été initiés et donc sans être soumis au même code de conduite (en particulier, l'interdiction de l'alcool et de la viande) ; enfin les *mone* (litt. « les rasés »), majoritaires dans la diaspora, ne portent ni barbe ni turban et ne sont de ce fait plus extérieurement identifiables comme sikhs.

Ces catégories identitaires sont particulièrement fluides et souples dans la diaspora, puisqu'un même individu peut, selon les circonstances, passer de l'une à l'autre : une grande majorité des pionniers étaient des *mone*, comme nous l'avons vu et il faut attendre l'arrivée des Ramgarhias, puis les événements de 1984 en Inde pour qu'un nombre substantiel de sikhs de Grande-Bretagne deviennent (ou redeviennent) *keshdhari*.

Mais, cette fluidité pose souvent problème en contexte migratoire : ainsi l'existence de ces *mone* a-t-elle été utilisée, au Canada, contre les sikhs dans le cadre de leur campagne pour le port du turban dans la garde montée canadienne. Les opposants à cette revendication se sont appuyés sur le fait que beaucoup de sikhs canadiens ne portent ni *kesh*, ni turban, pour contester qu'il s'agit là d'articles essentiels de leur foi et que ceux qui affirment le contraire sont des ultra-orthodoxes, minoritaires de surcroît.

Ambiguïté, enfin, dans la définition des frontières avec l'autre, car les sikhs, à cause de ce même turban, sont souvent pris, dans la diaspora, pour des musulmans. Cette ambiguïté prend une forme particulièrement aigüe et dramatique aux États-Unis depuis le 11 septembre 2001, où les trois premières victimes de la vague d'agression qui a frappé les musulmans et ceux perçus comme tels étaient des sikhs plusieurs d'entre eux ont été tués ou agressés physiquement et verbalement depuis le 11 septembre 2001. Cette confusion d'identité (*mistaken identity*) prend une dimension supplémentaire lorsque l'on se souvient du poids des représentations du musulman comme figure par excellence d'altérité dans l'imaginaire collectif des sikhs.

2. Les mobilisations successives

a. Des années 1950 aux années 1970

Les premières mobilisations pour le turban interviennent dès la fin des années 1950 (soit en pleine vague d'immigration de masse et bien avant les revendications propres au contexte multi-culturaliste des années 1970 et 1980), dans le cadre de conflits du travail et alors que la grande majorité des sikhs d'alors ne portaient ni *kesh* ni turban.

Cohn souligne le caractère paradoxal de l'attitude des Britanniques à l'égard du turban sikh : ils l'ont imposé au 19^e siècle dans l'armée coloniale, devenant ainsi les promoteurs d'une identité sikhe orthodoxe mais ils l'interdisent sur leur sol après-guerre¹⁷⁰. Cet argument est repris à des périodes différentes à la fois par les sikhs britanniques, puis par les sikhs français qui s'appuient sur la présence de soldats sikhs avec turban dans l'armée coloniale et sur leur sacrifice pendant les deux conflits mondiaux pour légitimer leurs revendications concernant le port du turban.

Beetham retrace l'historique de la première mobilisation pour le droit de porter le turban¹⁷¹. Le premier cas, en 1959, concerne un sikh *keshdhari* de Manchester, G. S. Sagar. Mécanicien, il postule à un emploi de conducteur de bus, mais la compagnie de bus refuse sa candidature, car son turban enfreint le règlement intérieur. Un des arguments mis en avant par Sagar, la présence massive de soldats sikhs avec turban pendant les deux guerres mondiales, ne trouve alors aucun écho, dans un climat d'hostilité à l'égard de l'immigration post-coloniale et de sa visibilité croissante. Il faut plusieurs années d'une campagne menée avec l'aide de la communauté sikhe locale pour aboutir à un changement de décision – alors que Sagar a atteint l'âge de la retraite¹⁷².

En 1965, T. S. Sandhu, conducteur de bus *mona* de Wolverhampton, est démis de ses fonctions, lorsqu'il revient d'un congé maladie, portant un turban¹⁷³. Une nouvelle campagne s'engage, avec les interventions de leaders de l'Akali Dal - qui tentent de gagner Indira Gandhi à leur cause - et de l'ambassadeur de l'Inde, ce qui fait de cette campagne le premier exemple de mobilisation transnationale des sikhs britanniques, comme le souligne Singh¹⁷⁴. Les sikhs finissent par l'emporter : le turban est désormais autorisé pour les conducteurs de bus dans tout le pays.

Notons que le *modus operandi* de cette campagne sera repris et développé lors de mobilisations futures. Les initiateurs ont une forte implantation locale : le gurdwara et la *sangat* locaux servent de vivier et de point d'appui logistique. Ils font appel à des personnalités nationales, britanniques (les députés de leur circonscription par exemple) et

¹⁷⁰ Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge : the British in India*, Princeton : Princeton University Press, 1992, p 107.

¹⁷¹ David Beetham, *Transport and Turbans. A Comparative Study in Local Politics*, Londres : Oxford University Press, 1970. Voir également sur les campagnes successives jusqu'années 2000, Gurharpal Singh, *British Multiculturalism and the Sikhs*, *op. cit.*, p. 158-164.

¹⁷² *Ibid.*, p. 159.

¹⁷³ David Beetham, *Transport and Turbans*, *op. cit.*

¹⁷⁴ Gurharpal Singh, *British Multiculturalism and the Sikhs*, *op. cit.*, p. 160.

indiennes pour exercer des pressions sur les institutions locales. Les premières manifestations de rue sont organisées à cette occasion, ce mode d'occupation de l'espace public devenant au cours de la décennie suivante un instrument privilégié de mobilisation et d'insertion dans la société d'accueil, pour les sikhs puis pour les autres minorités ethniques.

Enfin, ces entrepreneurs identitaires font de leur cas individuel un combat collectif : il s'agit, en modifiant grâce à la jurisprudence le cadre juridique britannique, d'aménager une place pour le turban au sein de la société britannique. Ils annoncent, dès les années 1960, les mobilisations religieuses et politiques des années 1980 et 1990, où s'illustrent sikhs et musulmans britanniques.

En 1973 démarre une autre campagne à la suite du vote, par le parlement, du *Motor-Cycle Crash Helmet Act*, qui rend obligatoire le port d'un casque sur les deux roues à moteur et empêche donc les sikhs de garder leur turban. Alors que Southall s'impose dès cette époque comme le plus important foyer d'implantation sikhe du pays, un sikh, militant travailliste de la ville, fort du soutien du gurdwara Singh Sabha, de la communauté locale et de l'Akali Dal rallie Sidney Bidwell, le député travailliste pour Ealing et Southall, à la cause des sikhs. La mobilisation des sikhs reçoit un large écho dans la presse britannique. Ainsi, l'*Evening Mail* ouvre-t-il ses colonnes à un leader sikh de Birmingham qui explique que le turban « est une partie intégrante de la religion sikhe », que les soldats sikhs ont refusé de porter des casques pendant les deux guerres et qu'une exemption leur a été accordée par les Britanniques en février 1941¹⁷⁵.

Bidwell, malgré l'opposition des deux gouvernements, conservateur puis travailliste, qui se succèdent entre 1973 et 1976, dépose en janvier 1975 un projet de loi, adopté en novembre 1976 et qui exempte les sikhs du port du casque (*Motor-Cycle Crash Helmets [Religious Exemption] Act*, 1976).

La lecture des débats parlementaires suscités par l'examen de cette loi à la Chambre des Communes et à la Chambre des Lords est intéressante à plus d'un titre¹⁷⁶. Les valeurs fondatrices du pays, tolérance et liberté religieuse et politique, y sont réaffirmées. La définition de l'intégration par Roy Jenkins y est rappelée : non plus comme « processus d'assimilation », mais comme « une égalité des chances accompagnée de diversité culturelle

¹⁷⁵ « Sikh Leader Joins Protest over Crash Helmets », *Evening Mail*, 06/08/1973, dossier de presse sur les minorités ethniques de la Birmingham Public Library.

¹⁷⁶ On en trouve un compte rendu détaillé dans *The Turban Victory*, petit fascicule écrit par Sydney Bidwell et publié par la Sikh Missionary Society de Southall en 1987.

dans une atmosphère de tolérance mutuelle »¹⁷⁷. En outre, la religion et la pratique religieuse sont perçues comme garantes de l'ordre social (« Il est important que dans cet âge de cynisme et de rupture avec la religion et les traditions du passé, ceux qui veulent respecter ces traditions et religions soient autorisés à le faire »)¹⁷⁸. Enfin, ces débats parlementaires reflètent une vision des sikhs fortement influencée par l'expérience coloniale, en particulier l'histoire militaire anglo-sikhe, vision monolithique, essentialiste et révélatrice d'une certaine nostalgie de l'Empire.

C'est donc au nom de la liberté religieuse que Bidwell dépose son projet de loi. Il s'agit alors de déterminer si le turban est bien un article de foi essentiel pour les sikhs, comme il le soutient, ou une simple coutume, comme l'affirment ses opposants. Une majorité des députés et plus encore des Lords se range à l'argumentation de Bidwell, qui s'appuie principalement sur le passé militaire anglo-sikh commun, en particulier la tradition de tolérance à l'égard du turban dans l'armée britannique. Ce thème revient constamment dans les débats des Lords : les sikhs ont été autorisés à garder leur turban sur le champ de bataille pendant les deux conflits mondiaux, durant lesquels ils se sont distingués par leur comportement héroïque. La Grande-Bretagne a donc une dette à leur égard, qu'elle doit honorer en leur permettant de pratiquer pleinement leur religion :

Nous avons une grande dette à l'égard des sikhs en tant que peuple. Pour moi, cela suffit que, deux fois lorsque nous en avons eu besoin, les sikhs se sont tenus à nos côtés et dans le cas de beaucoup d'entre eux sont morts à nos côtés pendant les deux guerres mondiales....Nous n'exigions pas d'eux alors qu'ils portent un casque en métal¹⁷⁹.

On retrouve également dans les interventions des Lords bon nombre des stéréotypes coloniaux liés au concept de races martiales :

Les sikhs ont une excellente réputation de service honorable pour ce pays dans le passé et ils apportent une contribution importante à la société britannique. C'est un peuple loyal, respectueux de la loi, discipliné. L'idéalisme et les nobles instincts de cette race de guerriers furent inspirés et aiguisés par l'Empire¹⁸⁰.

L'idée que les sikhs constituent une minorité modèle, unie au pays d'accueil par les liens du sang figure depuis au cœur de la politique sikhe de reconnaissance et justifie en particulier leurs revendications d'exemption à la règle générale.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 12

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 22.

La victoire des sikhs a davantage une dimension symbolique que pratique et constitue une étape importante dans leur processus de consolidation identitaire.

b. La campagne pour le port du turban à l'école (années 1970 et 1980)

C'est dans le milieu scolaire que prend place, en 1978, la quatrième campagne pour le turban, dont Sewa Singh Mandla, un avocat de Birmingham originaire d'Afrique de l'Est, est l'instigateur¹⁸¹. Le directeur d'une école privée refuse d'admettre son fils, sauf si celui-ci se sépare de son turban pour se mettre en conformité avec l'uniforme scolaire. Bénéficiant comme dans les cas précédents du soutien de la communauté sikhe locale (son rôle est ici déterminant), Mandla fait en outre appel à la toute nouvelle Commission for Racial Equality (créée en vertu du *Race Relations Act* de 1976), qui se porte partie civile devant la Chambre des Lords, après deux jugements défavorables émis par la County Court, puis par la cour d'appel. C'est devant la Chambre des Lords que Mandla l'emporte en 1982, sur la base de la notion de discrimination indirecte, introduite par le *Race Relations Act* de 1976. La portée du jugement des Lords dépasse largement l'enjeu initial, nous allons le voir en détail, puisqu'il accorde aux sikhs le statut de groupe ethnique.

Dowell Lee, le directeur de l'école, a donc refusé d'admettre le jeune Mandla au motif que son turban, en tant que « manifestation de ses origines ethniques, accentuerait les distinctions religieuses et sociales au sein de l'école et, s'agissant d'une école multiraciale basée sur la foi chrétienne, il préfère minimiser ces distinctions »¹⁸². Dowell Lee est alors poursuivi par le père du jeune garçon pour discrimination indirecte à l'encontre d'un membre d'un groupe racial, en référence au *Race Relations Act* de 1976. Le concept de discrimination indirecte, emprunté aux États-Unis, vient juste de faire son apparition dans la législation britannique. En effet, l'interdiction du turban s'applique à tous les élèves, en vertu de l'obligation de porter l'uniforme qui s'impose à tous : il n'y a donc pas de discrimination directe. La discrimination est considérée comme indirecte, car l'exigence du proviseur pénalise particulièrement les sikhs.

Cependant, le véritable enjeu n'est pas d'établir s'il y a eu ou non discrimination (indirecte), mais si les sikhs peuvent être considérés comme un groupe ethnique (ou racial, les deux termes sont employés de manière interchangeable dans les débats de l'époque) ou pas. Car le bénéfice de la loi de 1976 qui interdit la discrimination dans le domaine de l'emploi,

¹⁸¹ Gurharpal Singh, *British Multiculturalism and the Sikhs*, op. cit., p. 162-163.

¹⁸² « Mandla and Another vs Dowell Lee and Another », *All England Law Reports*, 1983, p. 1063.

des services sociaux et de l'éducation s'étend aux seuls groupes définis sur des bases raciales et non religieuses. La ligne de défense du proviseur ne consiste donc pas, comme on pourrait s'y attendre, à réfuter l'accusation de discrimination indirecte, mais simplement à dénier aux sikhs le statut de groupe ethnique. Selon cette argumentation, les sikhs sont un groupe religieux partageant avec d'autres communautés (hindous et musulmans pendjabis) des caractéristiques ethniques communes. Les avocats du proviseur soutiennent donc que les sikhs constituent un groupe religieux et non ethnique et que beaucoup d'entre eux ne portent pas le turban. Ils font même conduire une enquête au gurdwara de Smethwick qui conclut que sur 483 fidèles, seuls 270 portent le turban¹⁸³.

Aidés de la Commission for Racial Equality, les sikhs, fortement mobilisés, font donc appel auprès de la Chambre des Lords et se déclarent prêts, s'ils n'obtiennent pas gain de cause, à faire pression pour qu'un amendement à la loi de 1976 les mentionne explicitement. Selon les sikhs et leurs partisans, la loi de 1976 dans son esprit, si ce n'est dans sa lettre, incluait les sikhs, qui constituent bien un groupe ethnique selon la définition qu'en donne le paragraphe trois de cette même loi :

Pour qu'un groupe constitue un groupe ethnique, il doit se considérer et être considéré par les autres comme une communauté distincte en vertu de certaines caractéristiques dont deux au moins sont essentielles (...) : une longue histoire commune, que le groupe considère comme le distinguant d'autres groupes et dont il garde la mémoire vivante et deuxièmement une tradition culturelle propre, en particulier des coutumes sociales et familiales, associées le plus souvent, mais pas obligatoirement à une pratique religieuse¹⁸⁴.

Les Lords apparaissent, dans leurs délibérations et leur décision finale, comme des acteurs de premier plan du processus de construction identitaire des sikhs britanniques. Leur décision est influencée par ces mêmes représentations coloniales décrites plus haut, auxquelles se superpose une réflexion, proprement sociologique, sur la notion de groupe ethnique. Mais ils vont plus loin en concédant que les sikhs, bien plus qu'un groupe religieux, forment « presque une race, une nation ». On retrouve dans ce « presque une nation » un double écho : celui des constructions orientalistes du 19^e siècle qui font des sikhs une communauté politique à part entière et celui, plus contemporain, des revendications séparatistes des Khalistanis.

¹⁸³ « School Denies Race Bar », *Birmingham Post*, 24/07/1982, dossier de presse sur les minorités ethniques de la Birmingham Public Library.

¹⁸⁴ « Mandla and Another vs Dowell Lee and Another », *op. cit.*, p. 1068.

La décision des Lords d'accorder aux sikhs le statut de groupe ethnique est cruciale à un double niveau. D'une part, elle permet aux sikhs de bénéficier de la législation anti-discriminatoire et de gagner considérablement en visibilité dans la mosaïque pluriethnique britannique. D'autre part, cette décision marque un tournant dans la politique à l'égard des minorités, dans la mesure où elle consacre l'ethnisation et la politisation des appartenances religieuses minoritaires¹⁸⁵.

La mobilisation des sikhs britanniques pour le turban répond également à des dynamiques internes complexes. Ces dernières sont essentiellement le produit de leur expérience migratoire spécifique, qui se caractérise par un processus de maturation communautaire et de différenciation interne en lien avec l'émergence dans les années 1980 d'une deuxième génération diasporique, tandis que le pays d'origine traverse une grave crise politique. La juxtaposition de ces éléments se traduit, dans la diaspora, par un intense questionnement identitaire, dont le turban devient le symbole.

L'émergence d'une deuxième génération de sikhs nés et élevés en Grande-Bretagne s'accompagne d'un sentiment de menace face à l'occidentalisation, vécue comme inéluctable, des jeunes. On retrouve là un avatar du thème cher aux colonisateurs britanniques et aux réformistes sikhs du 19^e siècle, de déclin du sikhisme - l'occidentalisation et l'acculturation remplaçant ici l'hindouisme dans le rôle du *boa constrictor* qui annihilerait l'identité sikhe. Ces interrogations ne sont pas propres aux sikhs, mais concernent la jeunesse immigrée dans son ensemble : c'est le syndrome d'une jeunesse immigrée « prise entre deux cultures », pour reprendre le titre d'un ouvrage qui lui est consacré, en 1977 et qui ne se définirait ni comme vraiment britannique (à cause du racisme), ni plus vraiment comme indienne/sikhe¹⁸⁶. L'abandon du turban et des cinq k et le rejet des normes et des valeurs traditionnelles (l'autorité des parents, la pratique du mariage arrangé...) incarneraient donc ce « malaise identitaire » propre aux jeunes issus de l'immigration. Ces thèmes trouvent à l'époque un large écho tant dans la presse britannique et que dans les publications communautaires. Et le turban est à nouveau brandi, par la génération des parents, comme ultime rempart, alors même qu'il devient au Pendjab, dans le contexte de crise politique ouverte en 1984, le symbole et le garant d'une identité perçue à nouveau comme menacée par la répression étatique. Nous avons vu que l'évènement traumatique de 1984 a conduit beaucoup de sikhs en Inde et dans la

¹⁸⁵ Voir John Crowley, *Immigration, « relations raciales » et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni*, op. cit.

¹⁸⁶ James L. Watson (dir.), *Between Two Cultures : Migrants and Minorities in Britain*, Oxford : Blackwell, 1977.

diaspora, par-delà les clivages de génération, de caste ou de classe, à adopter à nouveau les symboles extérieurs - au premier rang desquels le turban et le *kesh* - qu'ils avaient abandonnés ou n'avaient jamais portés.

Examinons maintenant les logiques internes complexes de la mobilisation pour le turban. Mandla, le protagoniste de la quatrième campagne, est un Ramgarhia d'Afrique de l'Est. Nous avons évoqué, en première partie, le profil socio-économique et l'histoire migratoire bien spécifiques de cette caste – et nous y reviendrons plus en détail dans notre chapitre consacré aux identités de caste. Après leur expulsion du Kenya et d'Ouganda, une majorité des Ramgarhias s'installent en Grande-Bretagne et y retrouvent les Jats venus directement du Pendjab. Face à ces derniers, dont beaucoup avaient abandonné les symboles extérieurs d'appartenance et dans une logique de subversion de la hiérarchie des castes qui leur assigne un statut inférieur à celui des Jats, les Ramgarhias vont rapidement se poser comme les garants de l'orthodoxie. C'est Sant Puran Singh, un leader religieux particulièrement révérend par les Ramgarhias, originaire du Kenya, qui prend la tête de la campagne de soutien à Mandla. On retrouve là l'ambiguïté du turban, à la fois vecteur de cohésion communautaire et en même temps enjeu d'une compétition interne.

La question du pouvoir exercé par des entrepreneurs identitaires sur leur communauté, de leur légitimité et de leur rôle d'intermédiaire auprès des autorités britanniques se pose également dans toute sa complexité ici. Les différentes campagnes pour le turban sont autant d'occasion pour différents groupes ou individus concurrents de se manifester auprès des institutions locales tout d'abord, puis nationales. Notons enfin, dans une perspective plus globale, que ces campagnes annoncent les mobilisations sur une base religieuse des années 1990. Ces dernières, qui seront essentiellement le fait des musulmans, sont à juste titre définies par John Crowley comme « l'adaptation d'un répertoire culturel disponible aux ressources et enjeux du système politique britannique »¹⁸⁷.

c. Les campagnes ultérieures

En 1979, un projet de la Health and Security Commission britannique d'introduire des casques dans le secteur du bâtiment et des travaux publics amène les sikhs à demander une exemption sur le même principe que celle obtenue concernant le port du casque sur un deux-

¹⁸⁷ John Crowley, *Immigration, « relations raciales » et mobilisations minoritaires au Royaume-Uni*, op. cit., p. 354.

roues¹⁸⁸. Ce projet, disent-ils, toucherait quelque 40 000 d'entre eux, principalement des Ramgarhias, particulièrement nombreux dans le BTP. Un organisme créé à cette occasion, la British Sikh Federation (à ne pas confondre avec la Sikh Federation), mène alors une campagne active qui aboutit à un amendement adopté lors de l'examen de la loi par la chambre des Lords : la section 11 de l'*Employment Act* (1988) exempte les sikhs *keshdari* du port du casque de protection sur un chantier¹⁸⁹.

Mais le dossier est relancé par une directive européenne de 1992 (*Personal Protective Equipment at Work Regulations*) qui impose le casque dans tous les pays européens, sans possibilité d'exemption¹⁹⁰. Adoptée par le parlement britannique en 1993, cette directive a pour étrange effet d'autoriser le port du turban sur les chantiers de construction, mais d'annuler l'exemption des sikhs sur ces mêmes lieux de travail, une fois les travaux de construction terminés¹⁹¹. La British Sikh Federation qui, sous la direction de Kashmir Singh (et que nous avons cité précédemment), prend à nouveau la tête de la mobilisation, a recours aux mêmes thèmes que lors des campagnes précédentes. A la question « les sikhs peuvent-ils porter des couvre-chefs sur leur tête ? », la pétition répond :

La religion sikhe déclare que seul le turban peut être porté sur la tête par un sikh et aucune autre forme de couvre-chef, tel qu'un casque par-dessus le turban, n'est autorisée. Cette obligation de porter le turban a été acceptée en d'autres occasions, par exemple pendant les deux guerres mondiales, quand les sikhs soldats ont été exemptés du port de casques en acier, pour les chauffeurs de bus en 1968, par le *Motor Cycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act* de 1976, sur les chantiers de construction en vertu de l'*Employment Act* de 1989 et sur les lieux autres que les chantiers lors de discussion avec le ministère concernant une exemption générale¹⁹².

Lors d'un entretien, Kashmir Singh (lui-même ingénieur dans les télécommunications) nous expliquait que cette mesure pourrait engendrer des situations absurdes comme celle-ci : un architecte sikh *keshdhari* peut concevoir et inspecter un bâtiment en construction, en vertu de l'exemption accordée aux sikhs en 1988, mais ne pourrait pas se rendre dans ce même bâtiment une fois achevé, si une intervention nécessite le port du casque. En raison de la

¹⁸⁸ Voir Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, op. cit., p. 134-135.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁹⁰ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, op. cit., p. 134-135.

¹⁹¹ British Sikh Federation, *The Personal Protective Equipment at Work Directive Affecting Employment of European Union Sikh Community*, pétition n° 1180/95, 1999, p. 5.

¹⁹² *Ibid.*, p. 7.

législation, les sikhs souffriraient donc de restriction dans l'accès à l'emploi et de menace de chômage, ainsi que d'un moindre avancement dans de nombreux secteurs économiques¹⁹³.

D'autres cas *ad hoc* de discrimination à l'encontre du turban apparaissent dans les années 1990 et 2000, tels celui de Satwinder Singh Sandhu et Narinder Singh Roath qui n'ont pu se présenter à un entretien d'embauche pour le poste de steward à British Airways en 1997. La compagnie leur a en effet objecté que leur barbe et leur turban n'étaient pas compatibles avec le matériel de sécurité (gilet de survie et masque à oxygène) présent à bord. La British Sikh Federation a donc saisi la Commission for Racial Equality qui a statué qu'il s'agissait bien d'un cas de discrimination et qui a encouragé l'organisation à saisir la justice. British Airways a alors proposé de rendre son matériel de sécurité compatible avec le port du turban et de la barbe¹⁹⁴.

Depuis sa création en 2003, c'est principalement la Sikh Federation (UK) qui mène le combat pour le turban, notamment face à la généralisation de la fouille manuelle des turbans, depuis le 11 septembre 2001. En réponse à la résolution européenne EC300/2009 adoptée en avril 2010, cette organisation est entrée en consultation avec le ministère britannique des transports pour qu'un détecteur de métal soit systématiquement utilisé, mais malgré les assurances données par le ministère, de nouveaux cas de fouille manuelle sont régulièrement rapportés, en particulier dans les petits aéroports britanniques. Des années de consultation entre cette organisation et les pouvoirs publics ont par ailleurs abouti à la publication par l'Equality and Human Rights Commission¹⁹⁵ d'un guide sur le port des articles de foi sikhs au travail et dans l'espace public et sur la protection que la législation (en particulier le *Human Rights Act* de 1998 et l'*Equality Act* de 2010) garantit aux sikhs porteurs de ces symboles extérieurs d'appartenance¹⁹⁶.

Parmi les autres symboles extérieurs, le *kirpan* fait lui aussi l'objet de nombreux litiges en diaspora. Singh et Tatla soulignent que, tout en faisant partie des cinq k, ce qui n'est pas le cas du turban, rappelons-le, le *kirpan* a longtemps suscité une moindre mobilisation parmi les sikhs de la diaspora¹⁹⁷. En effet, seuls les *amritdhari* le portent et ceux-ci s'avèrent

¹⁹³ Cela concerne les architectes, les informaticiens, les ouvriers de l'automobile, les médecins/le personnel paramédical et les ambulanciers, les policiers, les gardiens de parc, les travailleurs dans les transports ... (*ibid.*, p. 4)

¹⁹⁴ *British Sikh Federation Press Release*, 11/10/1997.

¹⁹⁵ Créé en 2006 pour remplacer la Commission for Racial Equality, cet organisme non-gouvernemental est chargé de la promotion et de l'application de la législation sur l'égalité et contre les discriminations.

¹⁹⁶ Equality and Human Rights Commission, *Guidance on the Wearing of Sikh Articles of Faith in the Workplace and Public Spaces*, décembre 2010.

¹⁹⁷ Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain*, *op. cit.*, p. 135.

bien moins nombreux que les *keshdhari* – tous les *keshdhari* n'étant pas initiés. Le *Criminal Justice Act* de 1988, qui accorde aux sikhs le droit de porter le *kirpan* dans l'espace public, est remis en question après le 11 septembre 2001, qui place la sécurité des aéroports au centre des politiques publiques¹⁹⁸.

Pour finir, nous évoquerons l'implication des sikhs britanniques dans la campagne pour le turban en France, qui a très largement mobilisé la diaspora. La loi du 15 mars 2004 « encadrant, en application du principe de *laïcité*, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics » a un impact immédiat sur les élèves sikhs *keshdhari*, dont plusieurs sont renvoyés de leurs établissements, tous situés en Seine St Denis, à la rentrée 2004. Plusieurs adultes se voient, par ailleurs, imposer de fournir une photo tête nue lors du renouvellement de leurs papiers d'identité. Ces entraves au droit de porter le turban connaissent un retentissement considérable dans la diaspora avec une multitude d'articles et de reportages dans les médias indiens et internationaux, ainsi que dans la presse pendjabie. Les sikhs britanniques sont parmi les premiers à réagir en organisant une manifestation devant l'ambassade de France à Londres, en février 2004, alors que le projet de loi est en discussion au parlement français. Une multitude d'acteurs est intervenue dans cette campagne, l'un des principaux étant United Sikhs, une organisation transnationale dont la branche européenne dirigée par une juriste sikhe (et représentée à Paris par un *Gora Sikh*, un Français converti au sikhisme) a apporté une assistance juridique à plusieurs sikhs *keshdhari* en France¹⁹⁹. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les voix discordantes qui se sont fait entendre pendant cette campagne. En adéquation avec la vision dominante de l'identité sikhe, les sikhs français ont présenté le turban comme une composante essentielle de leur identité religieuse et se sont même inspirés des pratiques discursives et de la politique de reconnaissance poursuivie par les sikhs britanniques depuis plusieurs décennies, mettant par exemple en avant la présence en France de soldats sikhs pendant la première guerre mondiale. Face à ce discours majoritaire relayé par United Sikhs s'est fait entendre une voix discordante qui, se targuant de mieux comprendre le contexte idéologique et culturel français et en particulier le concept de *laïcité*, que les sikhs américains a défendu une autre position : le turban n'est pas un symbole religieux, au sens où l'entendent les Occidentaux, mais un emblème culturel. Cet argumentaire a été défendu par un intellectuel sikh britannique, Jasdev Singh Rai, fondateur

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹⁹ United Sikhs est fondée à New York en 1999 pour venir en aide aux communautés immigrées et aux populations déshéritées du quartier de Queens. Voir son site internet : <http://www.unitedsikhs.org/about.php>
Pour plus détails sur l'implication de United Sikhs dans la campagne, voir Giorgio Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*, *op. cit.*, p. 138-142.

du Sikh Human Rights Group et ancien membre de l'ISYF, qui nous a exposé son point de vue lors d'un entretien :

Contrairement à United Sikhs qui a fait du turban un cas fondamental de liberté religieuse et de liberté de conscience, nous avons introduit une nouvelle approche devant la Cour européenne des droits de l'homme, en insistant sur la dimension avant tout culturelle du turban. 95% des sikhs *keshdhari* ne sont pas des *amritdhari* et sont incapables de citer le nom des dix Gurus. Ce que la religieux eux-mêmes. En Grande-Bretagne, les sikhs ont gagné toutes les batailles et ont réussi à faire changer la loi. En France, c'est différent, alors il fallait présenter notre cas d'une manière séculariste. Les sikhs américains de United Sikhs, qui sont pourtant très éduqués, n'ont rien compris au contexte français²⁰⁰.

Ce qui nous semble particulièrement intéressant dans cette position, au demeurant minoritaire, c'est la conscience qu'elle manifeste de la nécessité pour les sikhs de s'adapter au contexte idéologique du pays d'accueil et que ce qui vaut pour la Grande-Bretagne ne vaut pas pour la France – cela dit, cette approche n'a pas rencontré plus de succès auprès du gouvernement français. Se fait également jour, outre la dimension transnationale de la campagne pour le turban, de ses acteurs et de ses modes d'action, un processus de différenciation intra-diasporique, alimenté par une certaine rivalité entre sikhs britanniques et américains qui revendiquent une forme de leadership de la diaspora.

²⁰⁰ Entretien à Southall, le 25/06/2011.

Conclusion

Le turban joue depuis plus de deux siècles un rôle majeur dans le processus de construction identitaire des sikhs aussi bien en interne, en définissant les contours de l'orthodoxie qu'en externe, dans leurs relations avec les autres communautés et avec le pouvoir politique. On retrouve cette double dynamique en Grande-Bretagne, où depuis plus de 60 ans le turban fait l'objet d'une mobilisation continue, qui a participé à la structuration et à l'institutionnalisation communautaire, puisque la bataille pour la reconnaissance du turban a en même temps été une bataille pour le leadership au sein de la communauté. Tout en représentant un défi important au cadre socio-politique et juridique des pays d'accueil (comme on le constate tout particulièrement en France), le turban a constitué un instrument essentiel de l'intégration sociale et politique des sikhs en Grande-Bretagne - même si, comme l'explique Singh, le pays a essentiellement eu recours au régime de l'exemption pour légitimer le port du turban dans l'espace public, un régime assez instable et fragile car susceptible d'être remis en question par la législation européenne et l'environnement international²⁰¹. La mobilisation pour le turban prend en outre une dimension de plus en plus transnationale et contribue à créer un champ socio-politique diasporique où les sikhs britanniques jouent en rôle important - mais disputé par les sikhs américains.

La politique sikhe de reconnaissance, qui s'est affirmée depuis plusieurs décennies à l'occasion des campagnes successives pour le turban, repose sur la notion d'exceptionnalisme des sikhs, de contribution importante à la société britannique et de relation historique privilégiée avec les anciens colonisateurs. Le discours de minorité modèle qu'ils tiennent les amène à se différencier de plus en plus des musulmans - nous avons vu la place ambivalente que tiennent ces derniers dans l'imaginaire collectif des sikhs, incarnant le plus souvent une forme d'altérité menaçante. Ce processus de différenciation, qui peut prendre des formes conflictuelles, est encouragé par les politiques publiques, qui portent une lourde responsabilité à la fois dans les phénomènes de rivalité et de compétition entre les communautés sud-asiatiques pour l'accès aux ressources financières et symboliques dispensées par l'État et dans les processus d'homogénéisation interne et de réification des identités minoritaires.

²⁰¹ Gurharpal Singh, « British Multiculturalism and the Sikhs », p. 173.

**TROISIÈME PARTIE:
HÉTÉRODOXIES, DIVERSITÉ ET PLURALITÉ**



The Singh Twins, *The Last Supper*, sd.

Le discours dominant a certes produit la notion normative d'une communauté sikhe unifiée et monolithique, qui s'est trouvée consolidée en Grande-Bretagne sous l'effet des politiques publiques et de décennies de mobilisations communautaires pour le turban. Néanmoins, l'étude des pratiques, des rites et des croyances socio-religieuses de la diaspora révèle la pluralité persistante qui caractérise le Panth contemporain. Ainsi, le fait sectaire brouille la frontière entre orthodoxie et hétérodoxie, entre sikhisme et hindouisme. D'une vivacité qui ne se dément pas en Inde, comme dans la diaspora, il participe de manière décisive à la transmission religieuse, en particulier à la jeune génération.

Quant aux identités de caste, bien loin de disparaître, elles sont réaffirmées en contexte migratoire, où elles jouent un rôle important dans le processus de construction communautaire. Les clivages internes auxquels elles donnent lieu sont restés longtemps invisibles pour la société d'accueil, mais depuis peu les discriminations basées sur la caste font l'objet d'une mobilisation de la part des castes intouchables qui les subissent. Chez ces dernières s'observent un processus d'autonomisation socio-culturelle et une prise de distance à l'égard des sikhs, en Grande-Bretagne comme en Inde, qui mettent à mal les prétentions du leadership sikh britannique à parler au nom de "la" communauté sikhe.

La diaspora s'affirme ainsi comme un espace de négociation, de redéfinition et de contestation du discours dominant sur l'identité sikhe, où plusieurs manières d'être sikh s'affirment.

CHAPITRE VI : LES MOUVEMENTS SECTAIRES

A. Le phénomène sectaire chez les sikhs

1. « Secte » et « église »

Le sikhisme lui-même est, à l'origine, un mouvement sectaire issu de la tradition dévotionnelle hindoue de la *bhakti nirguna* (courant dévotionnel qui vénère un Dieu sans attribut)¹.

Comme l'explique Nathalie Lucas, le terme de « secte » s'inscrit dans une double filiation étymologique : du latin *sequere* (« suivre ») provient l'idée de transmission d'un savoir de maître à disciple ; le terme *secare* (« couper »), quant à lui, renvoie à l'idée de

¹ Sur la filiation entre la *bhakti* et le sikhisme des origines, voir Denis Matringe, *Les sikhs, op. cit.*, p. 49-52.

scission, d'un groupe à l'écart d'une religion majoritaire ou officielle². Le phénomène sectaire est donc lié à l'enseignement d'un maître et à sa transmission ; et force de rupture, la secte se définit également, en sociologie d'inspiration wébérienne, par opposition à une Église instituée. Ainsi, chez les sikhs, qui sont issus de la matrice hindoue, les enseignements de Nanak, le premier guru, représentent une contestation idéologique et religieuse de certains traits de l'orthodoxie brahmanique, notamment l'autorité absolue des Vedas et le statut sotériologique lié à la caste, sans remettre en cause d'autres éléments du dogme.

Devenu une Église, le sikhisme produit à son tour de la secte. Un des moteurs du sectarisme chez les sikhs réside dans les problèmes de succession qui se manifestent dès la nomination du deuxième Guru. En second lieu, le phénomène sectaire est aussi lié à l'importance cruciale de la relation entre un maître vivant et ses disciples, relation privilégiée que la fin de la lignée des Gurus vivants décidée par Guru Gobind Singh et la double doctrine du Guru Granth et du Guru Panth (selon laquelle l'autorité ultime réside dans le livre sacré et la communauté) n'ont pas réussi à faire disparaître.

C'est dans ce contexte socio-religieux que s'inscrit le phénomène des *sant*, *baba* et autres *bhai*³, dont le grand nombre, en Inde comme dans la diaspora, atteste de la diversité et de la complexité de la scène religieuse sikhe, qui vont à l'encontre de la vision d'un Panth uni et homogène, dont nous avons décrit les composantes précédemment.

2. Un univers pluriel

McLeod a étudié l'évolution historique et la polysémie du terme de *sant* dans la tradition sikhe⁴. Dans l'Adi Granth, le terme désigne tout individu, qui, pour atteindre la vérité et le salut, rejoint une congrégation de croyants et s'astreint à une vie irréprochable. Dans l'usage populaire, le terme désigne des individus vénérés pour leur piété, l'exemplarité de leur vie et leurs pouvoirs magiques de divination, de prophétie et de guérison⁵. Ces personnes font partie du paysage religieux du Pendjab depuis des siècles : une longue tradition de vénération pour ces figures religieuses, basée sur la relation maître-disciple (*guru-chela*), s'est implantée, surtout en milieu rural, parmi les sikhs, les hindous et les musulmans pendjabis. L'allégeance à un maître n'implique pas l'adhésion à une identité confessionnelle

² Nathalie Lucas, « Les sectes », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 1145-46.

³ Ces termes synonymes désignent des personnes particulièrement vénérées pour leur piété.

⁴ W. Hew McLeod, « The Meaning of 'Sant' in Sikh Usage », dans Karine Schomer et W. Hew McLeod (dir.), *The Sants, op. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 255-56.

exclusive, mais constitue en quelque sorte une affiliation complémentaire : on peut ainsi être hindou, sikh ou musulman et disciple d'une maître associé à une autre tradition religieuse que la sienne.

En contexte sikh, la relation maître-disciple est donc aussi ancienne que le Panth lui-même, mais obéit à des contraintes doctrinales spécifiques, puisque l'autorité religieuse suprême réside dans le Guru et s'incarne, depuis la fin de la lignée des Gurus vivants, dans le Guru Granth et le Guru Panth. Il y a donc un conflit apparent entre les pratiques de vénération d'un Guru vivant et la doctrine qui les interdit formellement. Cependant, la tradition *guru-chela* a perduré et aujourd'hui, en Inde et dans la diaspora, les *sant* attirent un grand nombre de disciples.

Une grande diversité marque ce phénomène religieux contemporain et McLeod distingue plusieurs catégories de *sant*⁶. Un premier critère de différenciation porte sur leur renommée et leur sphère d'influence : l'éventail va du *sant* à la tête d'un modeste *dera* (établissement religieux), dont les disciples viennent des villages voisins, aux mouvements transnationaux, comme ceux de Nanaksar ou du Nishkam Sevak Jatha (voir infra), forts de centaines de milliers de disciples et d'un considérable patrimoine immobilier.

La personnalité des *sant* et le contenu de leur enseignement varient aussi considérablement. Certains se distinguent par leur piété et leur mode de vie qui incarnent, pour leurs disciples, les valeurs et le message des Gurus. Des attributs davantage associés à la tradition hindoue qu'à la tradition sikhe peuvent être valorisés chez un *sant* : ainsi l'ascétisme, la pauvreté, le célibat et le végétarisme⁷. Dans leur majorité, cependant, les *sant* contemporains adhèrent aux conventions de l'orthodoxie khalsa : ayant reçu une éducation sikhe traditionnelle, ils insistent sur l'enseignement de la doctrine et la pratique du *kirtan* (chant d'hymnes dévotionnels) et jouent un rôle important dans la transmission de l'identité khalsa.

Enfin, une dernière catégorie se situe en marge du sikhisme contemporain, voire en conflit ouvert avec le Panth : il s'agit de ces *sant* dont le statut de Guru vivant supplante l'autorité des Gurus sikhs et de l'Adi Granth.

⁶ *Ibid.*

⁷ Bruce La Brack, « Sants and the Sant Tradition in the Context of Overseas Sikh Communities », dans Karine Schomer et W. Hew McLeod (dir.), *The Sants, op. cit.*, p. 268.

Parmi les principaux *sant* et mouvements sectaires qui peuplent l'univers religieux sikh, nous n'abordons ici que ceux qui sont actifs en Grande-Bretagne et nous établissons une distinction entre eux selon leur degré de proximité avec le sikhisme orthodoxe⁸. Quelles relations entretiennent-ils avec l'identité sikhe normative ? Dans quelle mesure font-ils bouger les lignes entre hétérodoxie et orthodoxie, entre secte et Eglise établie ? A quelles formes d'autorité religieuse font-ils appel ? En quoi contribuent-ils à la transnationalisation du sikhisme ?

B. Les principaux mouvements sectaires orthodoxes

1. Guru Nanak Nishkam Sevak Jatha

Le Guru Nanak Nishkam Sevak Jatha (GNNSJ) est l'un des plus importants groupes réunis autour d'une lignée de sants, puisqu'il revendique un million d'adhérents, répartis sur tout le globe, en Afrique de l'Est, en Amérique du Nord, en Grande-Bretagne et en Inde⁹.

Le fondateur du GNNSJ, Sant Puran Singh, est né en Inde en 1898 dans une famille de Ramgarhias¹⁰. En 1916, il émigre au Kenya, où il s'installe dans la ville de Kericho, d'où son surnom de Kerichowale. Il y construit des maisons, puis ouvre un atelier de construction de roues de chariots. Un petit groupe de disciples se réunit autour de lui, qui dépasse vite les frontières du Kenya. A la fin des années 1960, la plupart de ses disciples émigrent en Grande-Bretagne, où il finit par s'installer au milieu des années 1970¹¹. Sous son impulsion, de gigantesques rassemblements (*samat path*) se tiennent pendant onze jours consécutifs, le premier à Birmingham en 1973, le second à Southall en 1975, qui se concluent par une cérémonie d'*amrit pahul* de masse (500 et 300 personnes respectivement se font baptiser)¹².

Les activités de Sant Puran Singh et son aura personnelle rencontrent, selon Bhai Mohinder Singh, la méfiance, voire l'hostilité, des institutions sikhes établies en Grande-Bretagne¹³. Ainsi se voit-il refuser d'animer ses sessions de *kirtan* dans plusieurs gurdwaras, ce qui oblige son *jatha* à louer un sous-sol sur Soho Road, à Birmingham. On retrouve ici la

⁸ Le livre de référence sur les mouvements sectaires chez les sikhs est celui d'Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity. An Exploration of Groups among Sikhs*, Aldershot : Ashgate, 2005.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ Les informations sur le GNNSJ sont tirées d'un entretien avec son actuel leader, Bhai Mohinder Singh, à Birmingham le 7 juillet 1998 ; d'une brochure éditée par l'organisation, *Sikh Religious and Educational Festival at Simba Union, Nairobi, Kenya, 5-8 February 1998*, Birmingham, 1998 ; et du livre d'Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity, op. cit.* (et dans ce cas, nous le signalons en note de bas de page).

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

¹² Entretien avec Bhai Mohinder Singh, *op. cit.*

¹³ Entretien avec Bhai Mohinder Singh, *op. cit.*

rivalité entre Eglise et secte, sur un marché religieux concurrentiel, ce qui se traduit chez les sikhs par des relations potentiellement conflictuelles entre les *sant* et les institutions sikhes dans la diaspora.

C'est à Sant Norang Singh, qu'il désigne comme son successeur, que Sant Puran Singh confie la tâche d'établir un gurdwara à Birmingham. Né en Inde en 1926 dans le district de Jalhandar, Sant Norang Singh s'établit à Singapour, avant d'émigrer en Angleterre à la fin des années 1960 et de s'installer à Wolverhampton, où il effectue beaucoup de *seva* (service au bénéfice de la communauté) et réunit autour de lui un *jatha*. Dans le quartier d'Handsworth à Birmingham, à forte population sikhe, le Jatha rachète sur Soho Road un ancien centre communautaire polonais pour 10 000 £ et y construit le deuxième plus grand lieu de culte sikh du pays, inauguré en 1977 (pour une photo du gurdwara, voir l'annexe 1 p. 317)¹⁴. C'est cette même année que Sant Puran Singh donne au Jatha son nom de GNNSJ.

Un programme d'agrandissement, lancé en 1993, s'achève en 1999 et conduit le mouvement à racheter tous les bâtiments compris entre le n° 8 et le n° 26 de la rue. Le complexe comprend outre le gurdwara, une coopérative, un centre civique monumental, une crèche et une école (ouverte en septembre 2011).

Avant son décès en 1983, Sant Puran Singh mène un combat qui va considérablement accroître sa renommée au-delà du cercle de ses fidèles : celui pour le port du turban à l'école – nous l'avons abordé en deuxième partie. Mandla est en effet un de ses disciplines et Sant Puran Singh jette tout le poids de son organisation et de son prestige personnel dans cette cause. Lorsque Lord Denning déclare, en 1982, que les sikhs forment un groupe religieux et non ethnique et ne peuvent à ce titre bénéficier de la législation anti-discriminatoire britannique, qui permettrait au fils de Mandla de garder son turban à l'école, Sant Puran Singh organise la mobilisation, avec le plus grand rassemblement de sikhs jamais vu dans le pays : 20 000 personnes venues de toute la Grande-Bretagne convergent vers Hyde Park, à Londres.

Sant Norang Singh, qui lui succède, s'illustre par l'honneur qui lui est accordé en février 1995 par le SGPC (Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee, le comité de gestion des gurdwaras du Pendjab) de procéder à la rénovation du Harimandir Sahib (le principal lieu saint des sikhs), la première de grande ampleur entreprise depuis le maharajah Ranjit. Cet

¹⁴ C'était le plus grand gurdwara de Grande-Bretagne, jusqu'à l'inauguration du gurdwara Singh Sabha de Southall, en 2001.

honneur sans pareil accroît considérablement le prestige de l'organisation et sa réputation en Inde et dans la diaspora.

Bhai Mohinder Singh, le successeur de Sant Norang Singh, a supervisé de très près le travail de rénovation, achevé en 1999 et qui a consisté en particulier à redorer entièrement le dôme plaqué or du Darbar Sahib, à Amritsar et à rénover des parties en marbre et des fresques murales. Le Jatha a également rénové un autre lieu saint important, le gurdwara Keshgarh Sahib à Anandpur Sahib, élargissant en partie son *parikarama* (le parterre qui entoure le bassin d'eau dans un gurdwara)¹⁵.

Bhai Mohinder Singh est né en Ouganda, où ses parents ont émigré de l'Inde dans les années 1920. Après des études à Cambridge, dans les années 1960, il s'établit en Zambie en tant qu'ingénieur et crée le premier gurdwara de Lusaka. Sa rencontre avec Sant Puran Singh, au Kenya, change le cours de sa vie : il le suit en Grande-Bretagne en 1976, avant de retourner en Zambie en 1978. En 1986, Sant Norang Singh lui demande de prendre sa succession, mais il hésite longuement face à cette responsabilité qu'il juge écrasante. Il faut que Sant Puran Singh lui apparaisse en rêve pour qu'il accepte et rentre avec sa famille en Grande-Bretagne en 1989¹⁶.

Officiellement, aucune hiérarchie ne gouverne le GNNSJ et ses gurdwaras (« il n'y a que des *sevadar* »), dans les faits Bhai Mohinder Singh dirige et décide de tout, aucune décision n'est prise sans son accord express. Ses conseils sont également sollicités et religieusement suivis par ses disciples dans leur vie sociale (en affaires, en particulier) et familiale (choix du conjoint, problèmes de couple...). Les trois *sant* sont, selon leurs disciples, doués de pouvoirs surnaturels et de nombreuses histoires de miracles circulent à leur propos. Selon l'une d'entre elles, Sant Norang Singh quitte un jour Singapour avec sa famille sans aucun papier d'immigration, mais à son arrivée à Heathrow, sa valise contient tous les documents requis¹⁷. Un pouvoir de guérison complète ses capacités surhumaines : c'est à ce titre que bon nombre de sikhs consultent Bhai Mohinder Singh, comme ils sollicitaient ses prédécesseurs.

Quel est le statut du *sant* pour ses disciples ? Officiellement, ce n'est qu'un intercesseur, certes doué de pouvoirs spéciaux et qui apporte à ses disciples une aide dans la

¹⁵ Keshgarh Sahib est un des principaux gurdwaras du pays, situé à Anandpur, où le Khalsa a été créé en 1699.

¹⁶ Entretien avec Bhai Mohinder Singh, à Birmingham, le 07/07/1998.

¹⁷ Opinderjit Kaur Thakar fait, elle aussi, référence à des miracles attribués aux *sant* du mouvement, dans *Sikh Identity. An Exploration of Groups among Sikhs*, *op. cit.*

conduite de leur vie spirituelle et temporelle. Mais et le leadership du *jatha* insiste sur ce point, son autorité morale ne saurait se substituer à celle de l'Adi Granth. Ce discours officiel vise à désamorcer les critiques nombreuses à l'égard du GNNSJ, que ses détracteurs accusent de constituer un Panth au sein du Panth. Cependant, nous avons pu observer des pratiques pour le moins ambiguës du point de vue de l'orthodoxie : ainsi pendant notre entretien, Bhai Mohinder Singh reçoit-il un disciple, qui se prosterne devant lui, dans une posture de *mata dekhna* (litt. « poser le front au sol »). Ce rituel de vénération, strictement prohibé, car réservé au seul Adi Granth, vaut l'anathème à d'autres mouvements : il serait ainsi à l'origine de l'assassinat à Vienne, en 2009, de Sant Ramanand, accusé par ses assassins d'avoir manqué de respect au Guru Granth Sahib (en s'asseyant sur une chaise, au même niveau que le Guru Granth et en acceptant le *mata dekhna* de ses disciples). Mais dans le cas du GNNSJ, cette pratique n'a jamais lieu en public, elle est du reste condamnée par le leadership religieux. Et c'est surtout la réussite sociale et économique du mouvement qui fait passer au second plan le caractère hétérodoxe de certaines de ses pratiques. En outre, si l'on compare sa place au sein du Panth à celle du *dera* de Sach Khand Bhallan, que dirigeait le *sant* assassiné à Vienne, l'appartenance de caste joue un rôle déterminant, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant : les pratiques hétérodoxes sont en effet d'autant moins tolérées qu'un groupe est socialement inférieur.

Quelle est donc la position du groupe au sein du Panth ? Selon Thakar, l'accent mis par son leadership sur l'*amrit pahul* (rituel d'initiation dans le Khalsa) contribue à ancrer le groupe dans la tradition Khalsa - le GNNSJ peut à juste titre s'enorgueillir de compter dans ses rangs le plus fort taux d'*amritdhari* parmi les sikhs de la diaspora¹⁸.

Cependant, l'extrême révérence accordée aux *sant* et à leurs enseignements, ainsi que le sentiment d'appartenance à une communauté à part au sein du Panth devraient en principe éloigner le GNNSJ de l'orthodoxie sikhe. Toutefois, pour des raisons extra-théologiques, ce mouvement s'est imposé en Grande-Bretagne comme la vitrine du sikhisme orthodoxe. L'événement clé que constitue la mobilisation de Sant Puran Singh pour le cas Mandla en 1982 a contribué à asseoir sa réputation, aussi bien au sein du Panth que dans le pays d'accueil. Depuis, le Jatha est devenu une organisation sikhe très importante, régulièrement consultée par les autorités britanniques qui le considèrent comme un des représentants des sikhs britanniques. Ainsi, la Local Education Authority qui définit le programme d'éducation

¹⁸ Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity, op. cit.*, p. 51.

religieuse dans les Midlands le fait-elle en lien avec le GNNSJ dans la partie consacrée au sikhisme. Les expositions consacrées aux sikhs, qu'il s'agisse d'expositions locales (comme celle tenue au centre communautaire d'Handsworth sur Baisakhi en avril 1999) ou nationales, comme celle sur le Temple d'Or à la Brunei Gallery, à l'automne 2011, à Londres font souvent appel à l'expertise religieuse et au fonds documentaire du *jatha* (en particulier ses photographies). La visite de la reine Elizabeth au complexe du Temple d'Or, à Amritsar, en 1997, qui a eu un retentissement considérable parmi les sikhs britanniques, a ainsi été en grande partie organisée par le *jatha*.

Certains membres du *jatha*, formés en relations publiques, sont plus particulièrement chargés d'accueillir les non-sikhs au gurdwara (en particulier les écoliers lors de visites scolaires). Ainsi peut-on réserver en ligne une visite du gurdwara de Soho Rd, qui sera assurée par un *sevadar*. Le GNNSJ est partenaire d'une association de Birmingham, le Faith Encounter Program, qui entend développer le respect mutuel et la compréhension entre personnes d'obédiences diverses. Le programme a développé une formation de « guide religieux » (*faith guiding course*) pour offrir des visites de qualité des lieux de culte des Midlands aux groupes scolaires.

Cette capacité à représenter les sikhs auprès des institutions et auprès de la société d'accueil explique la grande visibilité du GNNSJ dans la diaspora. Et c'est sans doute cette visibilité, ainsi que la solide assise économique du mouvement (Bhai Mohinder Singh est à la tête d'un vaste empire financier et immobilier international) qui expliquent que le SGPC lui ait confié dans les années 1990 la rénovation du Harimandir, à Amritsar et de Keshgarh Sahib, à Anandpur Sahib. Cette décision a elle-même contribué considérablement à rehausser le prestige et l'autorité morale du mouvement. Comme on le voit, la ligne entre hétérodoxie et orthodoxie s'avère mouvante et bien des facteurs extra-religieux interviennent dans la définition de l'autorité religieuse.

À notre connaissance, le GNNSJ est le seul mouvement de *sant* né en diaspora. Nous allons maintenant évoquer quelques-uns des autres principaux *sant*, qui eux viennent tous du Pendjab.

2. Le mouvement Nanaksar

Le mouvement Nanaksar (« bassin de Nanak »)¹⁹ est créé au Pendjab dans la deuxième moitié du 19^e siècle, par Nand Singh, dont le successeur meurt en 1963, sans avoir désigné son propre successeur, ce qui ouvre la voie à un grand nombre d'aspirants qui construisent leurs propres gurdwaras en Inde et dans la diaspora : on retrouve ici la dynamique schismatique et les problèmes de succession de tout mouvement sectaire. Plusieurs des aspirants à la succession comptant de nombreux disciples dans la diaspora et en particulier en Grande-Bretagne, ils ont constitué leurs propres mouvements sectaires, qui se réclament tous de la lignée de Baba Nand Singh. Amar Singh Barundiwale est le premier à visiter la Grande-Bretagne et le premier *sant* à y établir un gurdwara en 1972, à Wolverhampton avant de faire de même au Canada, en Malaisie, à Singapour et en Thaïlande²⁰. C'est à son initiative que la première école confessionnelle sikhe de Grande-Bretagne est créée, en 1999, à Hayes, nous y reviendrons dans notre épilogue.

Baba Gurdev Singh, un autre prétendant à la succession, dirige un gurdwara à Birmingham et un autre à Southall, ainsi que neuf gurdwaras en Inde, deux aux États-Unis et trois au Canada. Une autre branche était dirigée jusqu'à sa mort en 1994, par Mihan Singh : basé au Pendjab, celui-ci rendait très régulièrement visite à ses disciples au Canada (trois gurdwaras) et en Grande-Bretagne (un gurdwara)²¹. Un ancien cinéma de Coventry est converti, sous son impulsion, en gurdwara en 1972. Son successeur, Harnek Singh réside, quant à lui, au Canada²².

Un examen des pratiques de ce mouvement devrait nous permettre de le situer par rapport à l'orthodoxie du Khalsa. La dévotion rendue à l'Adi Granth (considéré comme *Pargat Guran Ki Deh*, « le corps visible des Gurus ») figure au centre du culte de Nanaksar. Comme une visite au gurdwara de Coventry nous a permis de le constater, le Granth est traité comme une personne vivante : il repose sur un véritable lit, enveloppé de *rumala* (tissus enveloppant l'Adi Granth lorsqu'il n'est pas lu) de la même taille que des draps, des couvertures sont prévues en hiver et il dispose même d'affaires de toilettes²³.

¹⁹ Eleanor Nesbitt, « The Nanaksar Movement », *Religion*, 15 (1), 1985.

²⁰ Darshan Singh Tatla, « Nurturing the Faithful : The Role of Sants among Britain's Sikhs », *Religion*, 22, p. 360.

²¹ Cette branche administre par ailleurs onze gurdwaras en Inde, entretien avec le *granthi* du gurdwara Guru Nanaksar, à Coventry, le 15/06/2011.

²² Entretien avec le *granthi* du gurdwara Guru Nanaksar, *ibid.*

²³ Dans une biographie de Baba Nand Singh, 115 pages sur 160 sont consacrées « aux règles et conduites prescrites par respect pour Shri Guru Granth Sahib », cf Bhagat Singh, *Anand Sarovar. Biography of Sant Baba Nand Singh Ji*, Nanakdar : Hardwar, sd.

Les gurdwaras nanaksar se distinguent également par une iconographie particulière, qui consiste exclusivement en portraits de Guru Nanak et de Baba Nand Singh, le créateur du mouvement. Guru Nanak est représenté de manière bien spécifique : assis, vêtu de blanc et tenant un rosaire, c'est ainsi qu'il serait apparu à l'artiste Bhagat Singh, dont le tableau original est conservé à Nanaksar (Kaleran)²⁴. Les portraits de Guru Nanak qui ornent les différents gurdwaras du mouvement sont des copies de cet original. A Coventry, deux immenses portraits de Baba Nand Singh encadrent l'Adi Granth Sahib : l'un le représente debout, rosaire à la main, entièrement vêtu de blanc, d'un *chola* (« chemise longue »), d'une longue écharpe et d'un turban, l'autre vêtu à l'identique, mais assis sur une peau de tigre. Le tigre est associé dans l'hindouisme à la déesse Durga, qui symbolise la *shakti* (« énergie divine ») et les ascètes hindous en méditation sont fréquemment représentés sur une peau de tigre²⁵.

Autre particularité du mouvement Nanaksar, les *granthi* sont célibataires, à l'instar de Baba Nand Singh et de ses successeurs (à l'exception de Baba Mihan Singh et de son successeur).

En Inde, les gurdwaras n'acceptent pas de donations en espèce, mais seulement en nature et les repas servis au *langar* ne sont pas préparés sur place. Cependant, ces coutumes ne sont pas suivies à Coventry, car considérées comme peu adaptées au contexte britannique. Un strict végétarisme est pratiqué par les disciples de Nanaksar.

Dans le calendrier liturgique, *sangrand* (« le début du mois ») et *puranmassi* (« la pleine lune ») sont célébrés, comme chez les hindous, avec une ferveur particulière, qui culmine lorsque les deux jours coïncident : à Coventry, un *kirtan* dirigée par des femmes se conclut sous une pluie de pétales de roses lancés par les fidèles, très nombreux ce soir-là, comme nous avons pu le constater en juin 2011.

Comme dans les autres gurdwaras dirigés par un *sant*, point d'élection : les cinq membres du comité de gestion sont nommés directement par le *sant*.

Sans doute à cause de l'appartenance de Baba Nand Singh à la caste des Ramgarhias et celle de son successeur à celle des Jats, les disciples de Nanaksar sont principalement issus de

²⁴ Eleanor Nesbitt, « The Nanaksar Movement », *op. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

ces deux castes, même si d'autres castes fréquentent le gurdwara de Coventry pour son atmosphère de calme et de piété.

Le message délivré par le mouvement est celui d'une dévotion absolue au Guru Granth Sahib et d'une découverte de soi par la fréquentation d'un *sangat* éclairé par les enseignements du *sant*. L'absence de *sant* résident à Coventry (Harnek Singh ne visitant sa congrégation britannique qu'une à deux fois par an) ne diminue pas pour autant l'attachement des disciples envers le maître : celui-ci leur apparaît souvent en songe et peut être consulté par téléphone²⁶.

Comme on le voit, la tradition Nanaksar se caractérise par nombre de pratiques religieuses spécifiques, dont certaines la situent en marge de l'orthodoxie sikhe. Elle valorise par exemple l'ascétisme et l'austérité, comme l'illustre le mode de vie des fondateurs de la secte, qui font inmanquablement penser au renonçant de la tradition hindoue - Baba Nand Singh est ainsi connu pour avoir médité comme un *sanyasi* (un ascète hindou), sur une jambe. Ses pratiques austères ont été tournées en dérision par le premier Guru sikh, qui privilégiait la dévotion intérieure. Le célibat caractérise le leadership religieux et les officiants de la secte, sauf chez Mihan Singh, qui de ce fait ne dispose pas du même prestige que les autres *sant* du mouvement²⁷. Cette valorisation du célibat associée à l'ascétisme va, elle aussi, à l'encontre des enseignements du premier Guru, qui exhortait ses disciples à mener une vie de chef de famille (*grahasti*) et non de renonçant. Le végétarisme, pratiqué par le mouvement, est lui aussi traditionnellement associé à l'ascétisme. L'usage, pendant le service religieux, d'objets rituels hindous (lampes à beurre clarifié et bâtonnets d'encens) persiste, bien qu'ils soient explicitement prohibés par le Sikh Rahit Maryada.

Enfin, l'importance des *sant* nanaksar pour leurs disciples est sujet à controverse : certains détracteurs les accusent d'occuper la place qui doit revenir au seul Guru, mais officiellement, le mouvement ne reconnaît pas de Guru vivant. Néanmoins, la secte est perçue, de manière générale, comme faisant partie intégrante du sikhisme. L'organisation du culte autour du Guru Granth Sahib, en conformité avec l'orthodoxie sikhe, y contribue largement, même si certaines pratiques d'adoration du livre sont critiquées, comme pur ritualisme.

²⁶ Entretien avec le *granthi* du gurdwara Guru Nanaksar, *op. cit.*

²⁷ Eleanor Nesbitt, « The Nanaksar Movement », *op. cit.*, p. 70.

L'apolitisme proclamé du mouvement, ainsi que la spiritualité et l'atmosphère pacifique qui prévalent dans ses gurdwaras, sont en outre particulièrement prisés par les fidèles, surtout en Grande-Bretagne où les gurdwaras constituent autant des tribunes politiques que des lieux de culte. Le *granthi* du gurdwara de Coventry, que nous avons rencontré, tire ainsi une grande fierté de la capacité de son *sant* à être resté au-dessus de la mêlée pendant la mobilisation pour le Khalistan. Cet apolitisme revendiqué peut également expliquer que, malgré des pratiques hétérodoxes, la place du mouvement au sein du Panth ne fasse pas l'objet de sérieuses contestations.

3. La tradition Domeliwale

Sant Harbans Singh Domeliwale, originaire de Domeli, dans le district de Jalandhar s'est établi à Wolverhampton jusqu'à sa mort en 1990 : il y crée un gurdwara en 1979. La poliomyélite qu'il contracte à l'âge de 4 ans le prive à vie de l'usage de ses deux jambes et son handicap joue un rôle dans sa popularité, de même que son approche qui combine traitement homéopathique, écoute et conseils pour ses disciples et enseignement religieux. Ses disciples lui attribuent de nombreuses guérisons²⁸. Il s'est également illustré comme l'organisateur de pèlerinages à Nankana Sahib (lieu de naissance de Guru Nanak, c'est un des principaux lieux saints des sikhs) au Pakistan, la logistique étant assurée par R. S. Dhillon, un de ses fidèles, agent de voyage à Smethwick de son état. Celui-ci nous a expliqué que le premier *yatra* (pèlerinage), organisé en 1981, ne réunissait que quatorze personnes, mais que les pèlerins étaient au nombre de trois cents à la fin des années 1990²⁹. Le *sant* a également contribué financièrement à la restauration de certains des huit gurdwaras que compte Nankana Sahib.

Darshan Singh Tatla cite quelques autres *sant* populaires en Grande-Bretagne, liste non exhaustive, puisque de nouveaux *sant* émergent régulièrement³⁰.

La diversité des pratiques, rites et croyances qu'incarne la tradition des *sant* bat en brèche la vision d'une communauté sikhe monolithique. Les mouvements que nous venons d'étudier se réclament pourtant du Khalsa, auquel les idéologues du Tat Khalsa ne sont pas parvenus à imposer une totale uniformité. Populaires, les *sant* connaissent aussi des détracteurs qui leur reprochent justement de diviser le Panth, de réintroduire des pratiques bannies par les Gurus parce qu'à leurs yeux « hindoues » et qui voient en eux des

²⁸ Entretien avec R. S. Dhillon, à Smethwick, le 02/07/1998.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Darshan Singh Tatla, « Nurturing the Faithful », *op. cit.*, p. 360.

intermédiaires superflus entre l'Adi Granth et les sikhs – une attitude qui n'est pas sans rappeler celles des fondamentalistes musulmans envers les *pir*, les saints hommes soufis. Une attitude répandue consiste à considérer les *sant* en général comme des charlatans, profitant de la crédulité de leurs disciples, à l'exception du *sant* que l'on vénère, qui est lui au-dessus de tout soupçon.

C. Une secte en marge de l'orthodoxie : les namdharis

La principale spécificité doctrinale des namdharis réside dans leur croyance en un Guru vivant et dans leur non-reconnaissance du statut de Guru à l'Adi Granth³¹.

Selon les namdharis, le dixième Guru sikh ne serait pas mort en 1708, mais a vécu un siècle de plus, sans révéler son existence à ses disciples et s'est choisi un successeur, qui initie un mouvement recrutant principalement chez les Jats appauvris, les Tarkhans (caste de service) et les intouchables. Considéré par les namdharis comme la troisième réincarnation de Guru Gobind Singh, Guru Ram Singh crée officiellement la secte des namdharis, en avril 1857, lors d'une cérémonie de baptême, réplique de celle instituée par le dixième Guru en 1699. Il instaure un code spécifique (*rahit*), basé sur une éthique puritaine et son enseignement insiste sur les valeurs martiales des sikhs.

Chez les namdharis, ce n'est pas l'Adi Granth qui assume le rôle de Guru que lui reconnaissent les autres sikhs (*Guru Maneo Granth*, « reconnais le Granth comme Guru »), mais l'actuel Guru, Jagjit Singh. Comme l'explique Takhar, lors du culte, Jagjit Singh est assis là où repose habituellement le Granth (au fond de la salle de prière)³². Ses disciples se prosternent (*matha dekhna*) devant lui et, en second lieu seulement, devant le Granth, si celui-ci est présent.

Les namdharis considèrent qu'ils sont dans la continuité de la tradition sikhe qui reposait, depuis sa création, sur la double existence et la complémentarité d'un Guru humain et du texte sacré pour guider les sikhs³³.

Outre cette différence majeure avec la doctrine sikhe majoritaire, le culte namdhari comprend d'autres particularités : Guru Ram Singh a en effet rédigé au siècle dernier un *rahit*

³¹ Voir le chapitre exhaustif consacré aux namdharis par Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity, op. cit.*, p. 59-88 et l'article de W. Hew McLeod, « The Kukas. A Millenarian Sect of the Punjab », *op. cit.*

³² Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity, op. cit.*, p. 70.

³³ *Ibid.*, p. 72-73.

spécifique³⁴. Les namdharis ne sont donc soumis ni au Sikh Rahit Maryada, ni à l'autorité du SGPC. Le *rahit* namdhari interdit strictement la consommation de viande (et également de poisson et d'œuf) et de toute substance considérée comme toxique (y compris le thé, le café et bien sûr l'alcool). Certains namdharis, particulièrement pointilleux, ne boivent pas d'eau du robinet, considérée comme impure (car elle passe, selon eux, par des filtres en cuir) et ne consomment que de la nourriture préparée par d'autres namdharis³⁵.

Comme on peut s'y attendre, le Guru joue un rôle fondamental dans la vie de ses disciples, qui recherchent à entrer en contact personnel avec lui. Ainsi que l'affirme Takhar, le *darsan* (litt. « la vue ») du Guru est considéré comme de la première importance « pour maintenir la cohésion de la communauté dans la diaspora et tout aussi important pour que les jeunes créent et préservent des liens avec la tradition namdhari »³⁶. La visite en Grande-Bretagne du Satguru représente un événement primordial dans la vie d'un namdhari. L'une d'elle a fait les gros titres de la presse britannique, durant l'été 1976, puisque selon ses disciples, la présence du Satguru aurait mis fin à une terrible sécheresse³⁷.

Les membres de la secte sont aisément reconnaissables à leurs tuniques blanches qu'ils portent par-dessus un *pyjama* (pantalons serrés), y compris les femmes et à leur turban, blanc et noué de manière très caractéristique, circulaire et plate³⁸.

Les lieux de culte namdharis, appelés *namdhari sangat* ou *dharamsala*, sont des bâtiments beaucoup plus dépouillés que les gurdwaras – on n'observe pas, chez eux, le phénomène de compétition qui conduit à bâtir des gurdwaras toujours plus grandioses et dispendieux. Le culte namdhari se distingue par la cérémonie du feu (*havan* ou *jag*), qui débute tout rituel important et dont l'objectif est de purifier l'esprit des participants³⁹.

Autre particularité, durant les mariages namdharis, les mariés font quatre fois le tour du feu, à la manière des hindous et non pas celui de l'Adi Granth, comme cela est de rigueur dans l'Anand Karaj. La cérémonie, suivant le *rahit* namdhari, se distingue par sa simplicité : point de riches vêtements ni de réceptions fastueuses. Des mariages collectifs sont aussi régulièrement célébrés par le Guru. Il est à noter que les namdharis, à commencer par leurs

³⁴ W. H. McLeod, *Textual Sources for the Study of Sikhism*, op. cit., p. 129-30.

³⁵ Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity*, op. cit., p. 76-77.

³⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁷ http://www.namdhari-world.com/rain_in_england.html

³⁸ Mais ce style de turban ne constitue plus l'apanage des namdharis, puisqu'il se trouve réapproprié par nombre de jeunes de la diaspora.

³⁹ Pour une description détaillée, voir Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity*, op. cit., p. 82.

Gurus, ne pratiquent pas la dot, ni l'endogamie de caste. Tandis que tous, à la suite de Ram Singh, sont des Ramgarhias, ils se sont mariés ou ont marié leurs enfants à l'extérieur de leur caste. La secte est sans doute la seule composante du Panth à pratiquer ce qu'elle prêche : le refus du système des castes, y compris au moment du mariage. Takhar souligne qu'en ce sens, Guru Ram Singh est allé plus loin dans sa volonté réformatrice que les Gurus sikhs, qui se sont tous mariés dans leur caste et ont marié de même leurs enfants⁴⁰.

Enfin, les namdharis britanniques perpétuent la mémoire de l'engagement anti-colonialiste du fondateur du mouvement, qui instaure dans les années 1860, une forme de boycott des institutions, des biens et des services coloniaux, ce qui fait des namdharis l'un des premiers mouvements anti-colonialistes de l'Inde. Les 66 namdharis exécutés au canon par les Britanniques en 1872 (suite à une tentative avortée de soulèvement à Malerkotla) sont aujourd'hui commémorés comme des *shaheed* du mouvement : un complexe mémoriel situé à Malerkotla et un *shaheedi day* (« jour des martyrs ») leur sont consacrés. Ces commémorations, qui s'appuient sur une riche imagerie anti-colonialiste représentant les actions menées par les namdharis du 19^e siècle, nourrit une mémoire collective particulière : les namdharis britanniques ne partagent pas la passion commémorative des autres sikhs pour l'histoire militaire anglo-sikhe, ou plutôt, ils ont une toute autre lecture de cette histoire, insistant sur la lutte contre le colonisateur et non sur la coopération avec lui sur le champ de bataille. Par ailleurs, la secte a adopté, dès la fin du 19^e siècle, une approche apolitique, non-violente et pacifiste et les namdharis britanniques sont restés étrangers à la mobilisation pour le Khalistan.

Quelle est la place des namdharis en Grande-Bretagne ? Selon un namdhari rencontré lors d'une conférence universitaire à la School of Oriental and African Studies en juin 2001, on comptait alors environ 5000 namdharis dans le pays, dont une bonne partie venue d'Afrique de l'Est dans les années 1960 et 1970. La première visite en Grande-Bretagne de l'actuel Guru, en 1968, a permis d'organiser et d'institutionnaliser la communauté. Le quartier général du mouvement est situé dans l'Est de Londres (Namdhari Sangat UK) et Southall, Birmingham et Leicester abritent les lieux de culte les plus importants du pays. A Southall, les fidèles ont préféré pendant des années se réunir dans une église le dimanche plutôt que de fréquenter le gurdwara Singh Sabha. Une salle de prière a ensuite été construite au début des années 1990.

⁴⁰ Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity. An Exploration of Groups among Sikhs*, op. cit., p. 80.

Les namdharis britanniques se distinguent par leur participation très active au dialogue inter-religieux, à l'instar d'autres communautés considérées comme hétérodoxes, qui recherchent ainsi une légitimité extérieure. Au niveau national, la communauté constitue un des membres reconnus de l'Interfaith Network et au niveau local, sa participation varie en fonction des congrégations. L'apparence extérieure khalsa des namdharis rend aisée leur identification comme sikhs par la société majoritaire. Dans le contexte du dialogue inter-religieux, les namdharis bien loin d'apparaître comme des « déviants » se présentent comme des sikhs orthodoxes, restés fidèles aux enseignements des Gurus et n'entrent pas dans le détail des différences doctrinales majeures qui les opposent aux sikhs *mainstream*. Dans la pratique, le dialogue inter-religieux tend de toute façon à gommer la diversité interne des communautés participantes, pour construire une communauté sikhe, hindoue ou musulmane homogène.

La place des namdharis au sein du Panth est ambiguë. Leurs signes extérieurs (forme du turban, vêtements blancs) et leurs pratiques socio-religieuses (végétarisme, commensalité limitée aux coreligionnaires, rituels spécifiques) visent, sur le modèle de la secte, à produire un fort sentiment d'appartenance à une communauté d'élus. Ils produisent de la différenciation au sein d'une Eglise (le sikhisme *mainstream*) qui s'est elle-même constituée en contra-distinction avec la matrice hindoue, en adoptant des signes distinctifs (les cinq k).

Mais, c'est la doctrine namdhari du Guru *deh-dhari* (Guru vivant) qui pose un réel problème et entre en contradiction avec la doctrine du Guru Granth et du Guru Panth, dont nous avons vu qu'elle est centrale dans l'évolution du sikhisme contemporain. Ainsi, la croyance des namdharis en une lignée de Gurus vivants et leur rejet du statut de Guru de l'Adi Granth devraient logiquement conduire à leur exclusion du Panth – comme c'est le cas pour les nirankaris et les radhasoamis (voir infra). Mais, un certain nombre de facteurs extra-religieux leur permet d'être inclus - certes à la marge - dans la véritable mosaïque de pratiques et de croyances qui constitue le Panth : le rôle historique joué dans la lutte anti-coloniale, leur identité khalsa intransigeante, leur apolitisme et leur implication très active dans le dialogue inter-religieux en Grande-Bretagne.

La secte se distingue enfin par son caractère très transnational – et se rapproche en cela des autres groupes sikhs de la diaspora - avec des communautés en Europe, en Amérique du Nord, en Asie du Sud Est et au Kenya, auxquelles l'actuel leader rend visite régulièrement⁴¹.

D. Des mouvements religieux concurrents ?

Nous abordons maintenant des mouvements sectaires qui revendiquent leur autonomie par rapport au sikhisme, auquel les rattachent néanmoins des liens socio-culturels et religieux forts, comme leur doctrine théologique, leurs pratiques religieuses, l'origine de leurs Gurus et de leurs adhérents. Leur capacité à attirer de nombreux disciples, en Inde comme dans la diaspora et leur réussite socio-économique, irritent le leadership sikh. Mais tandis que les relations avec les radhasoamis ont toujours été pacifiques, celles avec les sant nirankaris sont marquées par une vive hostilité.

1. Les radhasoamis

Le mouvement radhasoami se situe clairement en dehors du Panth et tout en entretenant des liens historiques et contemporains avec lui, il ne se réclame pas du sikhisme mais se considère comme une tradition religieuse à part entière⁴². Les radhasoamis rejettent le statut de religion et un de leur Gurus les plus influents, Charan Singh (1916-1990), définit le mouvement comme l'amalgame de l'enseignement de plusieurs *sant*. Il exprime le rejet des rituels, pratiques et fêtes propres aux religions établies pour privilégier la dévotion à un maître spirituel et s'inscrit en cela pleinement dans la tradition *bhakti*⁴³.

Créé au milieu du 19^e siècle, le mouvement compte vingt branches, dont les deux principales sont celles de Beas (appelée Radhasoami Satsang, Beas), au Pendjab et de Dayalbagh, près d'Agra.⁴⁴

Bien que tous les Gurus de la branche de Beas soient des sikhs *kesdhari*, les cinq k n'ont pas pour eux de valeur spirituelle, ils les portent par respect des conventions sociales en vigueur dans leur milieu (sikh) d'origine.

⁴¹ Pour un aperçu de son implantation mondiale, voir : <http://www.namdhari-world.com/directory.html>
Les namdharis peuvent suivre les déplacements de leur Guru sur les pages Facebook des différentes communautés dans le monde.

⁴² Les travaux de référence sur les radhasoamis sont ceux de Mark Juergensmeyer, en particulier « Patterns of Pluralism : Sikh Relations with Radhasoami », dans Joseph T. O'Connell, Milton Israel et Willard G. Oxtoby (dir.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Manohar : Delhi, 1990 ; *Radhasoami Reality*, Princeton : Princeton University Press, 1995.

⁴³ Maharaj Charan Singh, *Spiritual Discourses*, Radhasoami Satsang Beas : Delhi, 1964.

⁴⁴ Mark Juergensmeyer, *Radhasoami Reality*, *op. cit.*

L'enseignement du fondateur insiste sur l'importance d'un guide spirituel, un guru, pour transformer le moi et accéder à une réalité transcendante. Cet enseignement repose sur la pratique du *nam simran* (« répétition du nom de Dieu »), du *bhajan* (litt. « chant », musique céleste intérieure), semblable au *kirtan* sikh et sur la fréquentation de la *satsang* (« la congrégation des disciples »)⁴⁵.

Comme dans les sectes hindoues, il existe deux niveaux de pratique religieuse chez les radhasoamis : les initiés, qui au terme de la cérémonie de *nam-lena* (« recevoir le nom ») se sont vus transmettre par leur Guru, ou un de ses représentants, un *mantra* qui doit rester secret ; et les non-initiés qui aspirent au statut d'initiés⁴⁶. Les radhasoamis sont de stricts végétariens.

Pour ce qui est de la composition sociologique et religieuse de la congrégation de Beas, en Inde, comme dans la diaspora, bon nombre sont des Jats sikhs, comme leur Guru. On trouve également en son sein beaucoup de Pendjabis hindous de hautes castes et une minorité significative d'intouchables, qui peuvent y trouver un outil de promotion sociale grâce aux relations forgées avec des co-disciples de niveau socio-économique supérieur.

Malgré cette mixité de fait, les mariages inter-castes ne sont pas encouragés par le leadership : on conseille à chacun de se marier dans son « milieu » d'origine (caste et religion). Comme la secte n'a pas développé de rites de passage spécifiques, les sikhs se marient au gurdwara et pratiquent, lors d'un décès, les mêmes rituels que ceux prescrits par le code de conduite des sikhs, le Sikh Rahit Maryada⁴⁷.

La diffusion des deux principales branches des radhasoamis dans les pays occidentaux est liée à la fois à la popularité qu'ont connue les nouveaux mouvements religieux venus d'Asie, en particulier aux États-Unis et à l'émigration de disciples indiens. La première visite d'un leader radhasoami (associé à la branche d'Agra) aux États-Unis date de 1911, bientôt suivie de celle d'un autre leader lié à la branche de Beas à la même période⁴⁸. Ce dernier réunit quelques disciples autour d'une doctrine mêlant tradition des *sant*, enseignement du sikhisme et des radhasoamis et occultisme. En 1955, Kirpal Singh, le Guru de la branche de Delhi, se rend dans plusieurs villes des États-Unis et y enseigne le *shabd yoga*. Un de ses

⁴⁵ Maharaj Charan Singh, *Spiritual Discourses*, Radhasoami Satsang Beas : Delhi, 1964.

⁴⁶ Entretien avec un *satsangi*, à Coventry, le 12/07/1998.

⁴⁷ Entretien avec un *satsangi*, à Coventry, le 12/07/1998.

⁴⁸ Andrea Diem-Lane, *The Guru in America. The Influence of Radhasoami on New Religions*, Neural Library Edition, 1995.

disciples américains crée plus tard un mouvement dissident, Eckankar (d'après le *Ik Oankar* des sikhs, symbole représentant l'unicité de Dieu), qui deviendra un des mouvements religieux les plus importants de la contre-culture américaine⁴⁹.

Les deux visites du troisième Guru de la branche pendjabie, Charan Singh, aux États-Unis en 1964 et 1970, attirent des dizaines de milliers de personnes, principalement des Occidentaux, nombreux dans la branche de Beas. Charan Singh a également rendu visite à plusieurs reprises à sa congrégation en Grande-Bretagne et des centres existent en Espagne, à Gibraltar et en Hollande⁵⁰.

En Grande-Bretagne, une organisation nationale, dont le quartier général est situé à Bedford, coordonne les 34 centres que compte le pays⁵¹. Elle est placée sous l'autorité d'un comité de huit membres nommés directement par Satguru (« vrai Guru ») Gurinder Singh. Une de leurs fonctions consiste à superviser la rotation des prêcheurs entre les différents centres. Hormis le quartier général situé dans une superbe demeure du 18^e siècle entouré d'un parc, Haynes Park, près de Bedford, des *satsang* locales sont organisées tous les dimanches dans des locaux loués ou chez des disciples.

La *satsang* à laquelle nous avons pu participer à Coventry en 1998 s'est tenue dans un centre communautaire municipal et réunissait une centaine de personnes, hommes, femmes et enfants assis sur des chaises (et non par terre, comme dans un gurdwara). Assis sur une estrade, le prêcheur lit et commente divers textes religieux : il peut s'agir d'extraits d'*Anurag Sagar*, l'ouvrage attribué à Tulsi Sahib (1763-1843) (le Guru du fondateur du mouvement) centré sur l'enseignement de Kabir⁵²; mais aussi d'extraits des nombreux discours et écrits de Charan Singh et des autres gurus ; ou de compositions de l'Adi Granth. Le service religieux culmine dans un sermon et ne comporte aucun rituel. Quant le maître est présent, son *darshan* transfigure l'assistance. De nombreuses publications, des CD (discours des Gurus) et DVD (visites à l'étranger ou rassemblements à Beas) sont proposés à la vente.

Enfin, deux ou trois fois par an, des *bhandara* (« grands rassemblements ») sont organisés à Beas comme à l'étranger, dont l'un des plus populaires célèbre l'anniversaire de l'actuel Guru, le 1^{er} août. En 1990, le premier *bhandara* présidé en Grande-Bretagne par

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ D'après le site officiel du mouvement, <http://www.rssb.org/centers.php>

⁵¹ Entretien avec un *satsangi*, à Coventry, 12/07/1998.

⁵² Kabir (1440-1518) est un des plus importants saint-poètes appartenant à la tradition des *sant*. Certaines de ses compositions figurent dans l'Adi Granth.

l'actuel guru, Gurinder Singh, s'est tenu au National Exhibition Center de Birmingham, rassemblant plusieurs dizaines de milliers de fidèles⁵³.

Juergensmeyer pose la question des relations du mouvement avec le Panth et se demande en particulier si les radhasoamis constituent une religion concurrente. Selon lui, il s'agit d'une tradition religieuse à part entière, bien distincte du sikhisme⁵⁴. Beaucoup de radhasoamis sont sikhs, hindous ou chrétiens et leur maître les encourage à le rester, tout en suivant les enseignements de la secte et le mouvement ne peut être taxé de prosélytisme (les initiés constituent plutôt un « club » assez fermé). Malgré des origines communes et l'apparence extérieure sikhe des Gurus de Beas, les radhasoamis ne se considèrent pas et ne sont pas considérés par les sikhs comme une secte sikhe dissidente. Ils attestent néanmoins de la popularité des *sant* et autres gurus vivants auprès des sikhs dans la diaspora.

2. Les sant nirankaris

La Sant Nirankari Mission est créée par un sikh en 1929, dans l'actuel Pakistan, que la partition oblige le mouvement à quitter pour s'établir Delhi, où est, depuis, situé son quartier général, dans ce qui deviendra la Nirankari Colony. Parmi les différents Gurus qui lui succède, Avtar Singh, joue un rôle majeur, en créant des branches partout en Inde et en consignant son enseignement dans l'*Avtar bani* (« livre d'Avtar »), publié en 1957. Gurbachan Singh, qui lui succède en 1962, contribue à l'institutionnalisation de la Mission, avec la construction de nombreux *bhawan* (leurs lieux de culte) en Inde et à l'étranger. En effet, le mouvement s'internationalise avec l'émigration de disciples, surtout en Grande-Bretagne puis en Amérique du Nord. La première visite de Gurbachan Singh en Grande-Bretagne, en 1967, aboutit à la création de plusieurs branches dans tout le pays. Sous son leadership, les relations avec les sikhs se sont sensiblement détériorées. Après une violente confrontation à Amritsar avec des membres d'une organisation fondamentaliste sikhe, Gurbachan Singh est assassiné à Delhi en 1980. Son fils, Hardev Singh, lui succède alors.

Quelles sont les spécificités doctrinales des sant nirankaris ? Comme les radhasoamis, la Mission se définit non pas comme une religion, mais comme un mouvement spirituel, dont l'objectif est de révéler Dieu, *Nirankar*, à tous les êtres humains, sans distinction de couleur, de caste ou de religion. L'aide d'un Guru humain, appelé Satguru, est indispensable à l'appréhension du divin. Aucune prescription alimentaire ou vestimentaire ne s'impose aux

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Mark Juergensmeyer, « Patterns of Pluralism : Sikh Relations with Radhasoami », op. cit., p. 64-69.

sant nirankaris (les Gurus ont tous l'apparence extérieure de sikhs *keshdhari*, mais pas leurs disciples). La pratique de la dot est proscrite, les mariages inter-castes officiellement encouragés par le Satguru. Ce dernier célèbre tous les ans des mariages collectifs pour éviter les dépenses excessives.

Les trois mots d'ordre des sant sirankaris sont : *simran*, *satsang* et *seva*⁵⁵. *Simran*, la remémoration du nom de Dieu, peut se dérouler à n'importe quel moment de la journée et aide l'individu à inscrire la présence de Dieu dans son quotidien. Une prière, individuelle ou collective, formalise cette dévotion :

Toon Hi Nirankar
Main Teri Sharan Haan
Mainoon Bakhsh Lao
(Tu es Toi le Dieu sans forme
Je suis sous ta protection
Accorde-moi ta grâce).

Satsang, comme chez les radhasoamis, désigne la congrégation des disciples du Satguru, une congrégation d'êtres élus, car ils ont reçu la vérité (*sat*). La compagnie régulière d'autres disciples est indispensable à l'épanouissement spirituel. *Seva*, enfin, a la même signification que chez les sikhs (et chez les hindous) : le service désintéressé de l'humanité. Les sant nirankaris mettent en avant leurs actions de bénévolat et d'aide humanitaire coordonnées par une association créée à cet effet par Gurbachan Singh, le Seva Dal, qui intervient surtout dans le domaine de la santé. L'infrastructure de soins gratuits mise en place par la mission en Inde comprend quatre hôpitaux, cent soixante-sept dispensaires (qui traitent, selon l'organisation, plus de deux millions de patients), des opérations de prévention dans le domaine de l'ophtalmologie (*Eye camps*) et des campagnes itinérantes de dons du sang⁵⁶.

On le voit, ce mouvement s'inscrit sur le plan idéologique dans la tradition de la *bhakti*. Mais les sant nirankaris réfutent cette filiation et présentent les enseignements de leur Satguru comme la somme de toutes les sagesses, de toutes les traditions religieuses antérieures, que son message subsume et englobe à la fois. A notre question sur l'histoire du

⁵⁵ Entretien avec une disciple, Sant Nirankari Mission, à Southall, le 25/06/2011.

⁵⁶ Voir le site de la Mission : <http://www.nirankari.com/modules/community/healthcare/index.shtml>

mouvement et sa relation au sikhisme, une disciple répond : « Notre mouvement n'a pas d'histoire, il est aussi vieux que la relation maître-disciple »⁵⁷.

Nous avons pu assister au service religieux du samedi soir au *bhawan* de Southall (il se tient en anglais, tandis que celui du dimanche matin est en pendjabi⁵⁸). Le bâtiment, un ancien hôpital situé à quelques minutes de l'aéroport d'Heathrow, a été entièrement rénové et inauguré en 1985. Il n'a pas l'apparence d'un lieu de culte et ne ressemble en rien à un gurdwara. Dans une grande pièce au sol recouvert de draps blancs et dotée d'une estrade, les « saints » (c'est ainsi que se désignent les disciples) prennent place, déchaussés, assis soit par terre, soit sur des sièges situés au fond de la salle. Sur l'estrade, un trône symbolisant l'emplacement du Satguru accueille l'officiant. De chaque côté sont accrochés des portraits d'Hardev Singh, seul ou avec sa mère et son épouse. A droite de l'estrade, une femme conduit le service religieux⁵⁹. Après avoir parlé pendant une quinzaine de minutes (des généralités sur Dieu, la foi et la nature humaine⁶⁰), elle appelle tour à tour une dizaine de personnes, hommes (« frères ») et femmes (« sœurs »), à s'exprimer et témoigner sur leur relation à Dieu. Chacun va d'abord s'incliner devant l'officiant (qui représente l'autorité spirituelle du Satguru), puis prend la parole, adressant un « chers saints » à la congrégation.

Plusieurs expriment leur reconnaissance d'avoir accès à l'enseignement du Satguru. Une femme raconte un incident qui s'est produit en Inde, la veille, au cours duquel un ministre intouchable s'est vu refusé l'accès à un temple hindou. Visiblement émue, elle dit son horreur des discriminations liées à la caste et remercie « Nirankar » de lui permettre de voir son prochain comme son égal. D'une manière générale, le message égalitaire et anti-caste est récurrent, lors des témoignages et du prêche et lors de l'entretien.

Après ces prises de parole, l'officiant rappelle les contributions du mouvement au bien-être de l'humanité, à la paix et à la fraternité. Ce jour-là, le prêche s'inspire de la Bible, mais il fait souvent référence à l'*Avtar Bani*, à l'Adi Granth ou à des écritures appartenant à d'autres traditions religieuses. Le service religieux se termine par la prière citée plus haut, chantée en pendjabi. Il est suivi du *langar*.

⁵⁷ Entretien avec une disciple, à la Sant Nirankari Mission, Southall, le 25/06/2011.

⁵⁸ Hardev Singh s'exprime, lui, en hindi quel que soit son auditoire.

⁵⁹ Il s'agit de la même personne avec laquelle nous sommes entretenue.

⁶⁰ « Dieu n'a ni commencement, ni fin, nous sommes présents en lui... Nous sommes des êtres spirituels dans une enveloppe charnelle. Cette enveloppe est de très courte durée, c'est juste une illusion, un rêve... Saints, vous incarnez la manière dont Satguru souhaite que les êtres humains conduisent leur existence. La compagnie de vos âmes illuminées m'inspire... ».

Parmi les fidèles interrogés, une majorité est issue de familles sikhes et c'est une épouse, un mari ou un cousin nirankari qui les a amenés vers la mission.

L'histoire de la mission en Grande-Bretagne débute dans des années 1960, avec l'arrivée des premières familles, la création de la Sant Nirankari Mission UK et les premières *satsang* à Birmingham, Leicester et Slough. A la suite de la visite de Gurbachan Singh en 1967, plusieurs branches sont créées : à Bradford, Glasgow, Leeds, Oxford, Wolverhampton, Luton, Ilford, Gravesend, Nottingham, Derby, etc. Selon le site de la Mission, le pays compte huit cents fidèles⁶¹.

Les relations que les sant nirankaris entretiennent avec les sikhs vont maintenant nous occuper. Sous la direction de Gurbachan Singh, le mouvement a su attirer de nombreux adhérents, parmi les sikhs et les hindous, principalement de castes marchandes, en particulier dans la fonction publique indienne. Cette nouvelle visibilité, qui contraste avec la relative discrétion des autres sectes, est contemporaine de la montée en puissance du fondamentalisme sikh à la fin des années 1970, sur fond d'une compétition acharnée à laquelle se livrent l'Akali Dal et le Parti du Congrès au Pendjab. Deux organisations sikhes fondamentalistes, le Damdami Taksal de Sant Jarnail Singh Bhindranwale et l'Akhand Kirtani Jatha font des sant nirankaris les instruments d'un vaste complot hindou visant à anéantir l'identité séparée des sikhs : ils les accusent de bénéficier du soutien du parti du Congrès pour diviser et affaiblir le Panth et demandent l'interdiction du mouvement au Pendjab. La confrontation entre sant nirankaris et fondamentalistes sikhs intervient en avril 1978 et fait quinze morts, dont treize sikhs), qui accèdent au statut de martyrs (leur *shaheedi* est encore aujourd'hui commémoré par l'AKJ)⁶². La même année, l'Akal Takht⁶³ promulgue un *hukamnama* (« commandement religieux ») interdisant aux sikhs tout contact avec les sant nirankaris, qui ne sont dès lors plus considérés comme des sikhs.

Comme cette étude des mouvements sectaires liés au sikhisme nous le montre, les frontières entre secte et religion établie sont loin d'être étanches : l'une et l'autre s'influencent et se fécondent mutuellement. Des normes, des valeurs et des pratiques propres à la secte ont perduré dans le sikhisme contemporain : c'est le cas du lien privilégié entre maître et disciple

⁶¹ http://www.nirankariuk.com/development/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=47

⁶² L'affrontement intervient à la suite de la tentative d'une centaine de sikhs d'interrompre le rassemblement annuel des sant nirankaris.

⁶³ Litt. « siège de l'Intemporel », l'Akal Takht est un bâtiment situé dans le complexe du Temple d'Or à Amritsar, qui incarne l'autorité temporelle (les gurdwaras incarnant l'autorité spirituelle). Son chef (*jathedar*) est nommé par le SGPC.

ou de la valorisation de l'ascétisme. La relation *guru-chela*, héritée de la tradition *bhakti*, a joué un rôle primordial dans la naissance et le développement du Panth. La décision du dixième Guru de mettre fin à la lignée des Gurus vivants, bien qu'elle représente un aspect fondamental de la doctrine sikhe, n'est pas sans poser des problèmes : le foisonnement contemporain des *sant*, Gurus et autres maîtres spirituels, dans la diaspora comme en Inde, répond à un besoin réel de contacts personnels avec une personne vivante et de dévotion sans borne à son égard.

Autre norme héritée de la secte, la valorisation de l'ascétisme et des comportements qui lui sont associés, comme le célibat (dans le mouvement nanaksar), le végétarisme (la norme la plus pratiquée), un souci marqué de pureté rituelle et des restrictions concernant la commensalité (chez les namdharis). La condamnation sans équivoque du renonçant et de ses pratiques ascétiques par le premier Guru sikh n'empêche pas que cette voie a historiquement compté dans l'histoire du Panth et qu'elle bénéficie toujours d'un certain prestige auprès des fidèles.

Héritier de la tradition égalitaire de la *nirguna bhakti*, le message anti-caste de Guru Nanak est une constante dans l'enseignement des sectes étudiées. Notons toutefois des écarts importants dans la mise en pratique de ce message : les plus déterminés à éradiquer les discriminations de caste au sein de leur communauté étant les namdharis et les nirankaris, les autres mouvements se révèlent d'un réformisme bien timide.

Les lignes de démarcation entre hétérodoxie et orthodoxie se révèlent très mouvantes. La définition théologique de l'hétérodoxie est simple et univoque pour les sikhs héritiers du Tat Khalsa : il s'agit de la croyance en un Guru humain. Mais plusieurs facteurs extra-religieux, historiques, socio-économiques et politiques participent de la fabrication de l'hétérodoxie. Ainsi, l'appartenance de caste et le poids économique et politique d'un mouvement jouent un rôle dans l'évolution des lignes de démarcation entre orthodoxie et hétérodoxie. Nous avons vu que les comportements hétérodoxes sont parfois mieux tolérés de la part d'un groupe recrutant parmi les castes dominantes et/ou se distinguant par sa réussite économique (c'est le cas du GNNSJ). Mais, une réussite rapide peut susciter des jalousies, comme avec les radhasoamis et les sant nirankaris, qui recrutent leurs adhérents essentiellement parmi les classes moyennes et urbaines pendjabies. Il faut néanmoins un contexte politique propice pour que ces jalousies se transforment en conflit ouvert, comme

celui qui a opposé les fondamentalistes sikhs et les sant nirankaris à la fin des années 1980, sur fond de rivalités politiques.

La définition de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie nous amène à la double question de l'autorité religieuse et de la représentation en diaspora. Qui définit l'orthodoxie et l'hétérodoxie et qui parle pour les sikhs en diaspora ?

L'autorité religieuse réside en théorie dans l'Akal Takht, qui dispose seul du pouvoir d'excommunier des individus ou des groupes. Cette institution a pris cette mesure en 1979 à l'encontre des sant nirankaris, qui ont ainsi rejoint les dix groupes bannis définis par le Sikh Rahit Maryada, avec lesquels les sikhs ne doivent entretenir aucun contact. Or, l'autorité de l'Akal Takht est contestée par la diaspora, qui le trouve trop éloigné de ses préoccupations, trop « pendjabi », inféodé aux institutions politiques (SGPC et Akali Dal) et trop conservateur (notamment concernant la place des femmes dans le Panth). Rappelons, en outre, que l'autorité de cette institution n'est pas reconnue par les namdharis, ni bien sûr par les sant nirankaris et les radhasoamis.

Dans ce contexte de foisonnement socio-religieux et de multiplicité des sources d'autorité religieuse, qui parle pour les sikhs britanniques ? Certains groupes sectaires ont su acquérir une visibilité importante en Grande-Bretagne, en nouant des rapports privilégiés avec les autorités du pays. Le GNNSJ présente à cet égard la plus grande réussite : créé dans les années 1970, par un *sant* venu d'Afrique de l'Est, il rencontre à ses débuts l'hostilité des institutions sikhes établies (les gurdwaras). Mais, plusieurs facteurs le font passer en 30 ans de la marge du Panth à son centre. Le rôle prééminent joué par Sant Puran Singh dans la mobilisation pour le port du turban à l'école, en 1982, est resté dans la mémoire collective des sikhs britanniques et l'a imposé comme un interlocuteur privilégié des institutions britanniques. Depuis, grâce à un encadrement anglophone formé en relations publiques (bien différent de celui des gurdwaras traditionnels), le *jatha* a su cultiver ses relations avec lesdites institutions, qui en ont fait un représentant légitime de la communauté sikhe. Cette reconnaissance et la réussite socio-économique du groupe ont contribué en retour à sa légitimation par les autorités religieuses en Inde.

Un dernier point qui mérite d'être soulevé est la remarquable capacité d'adaptation et d'internationalisation du phénomène sectaire. Les mouvements que nous avons étudiés doivent même une bonne partie de leur succès et de leur légitimité sur la scène religieuse indienne à leur dimension transnationale. Cette dimension s'est développée, dès les années

1960, grâce à l'émigration de disciples pendjabis à l'étranger, mais également (dans le cas des radhasoamis et des sant nirankaris) grâce à la conversion d'Occidentaux. Ainsi, le GNNSJ ne s'est-il développé en Inde que parce qu'il a d'abord été reconnu en Grande-Bretagne comme une institution sikhe représentative.

Cette participation aux flux transnationaux de personnes, d'idées et de pratiques religieuses est d'autant plus remarquable que les *sant* s'inscrivent profondément dans le local et dans le rural. Ils portent pour la plupart le nom du village ou du *dera* (établissement religieux) qu'ils dirigent, ils détiennent leur autorité religieuse d'une lignée de leaders religieux traditionnels attachés à un lieu de culte particulier et leur pouvoir (de guérison ou de divination) provient de reliques et autres substances matérielles ou spirituelles liées à un terroir donné. Ces formes locales et hétérogènes de pratiques et de croyances religieuses participent paradoxalement à la transnationalisation du sikhisme, à la fois en favorisant la transposabilité de son message (qui séduit des Occidentaux) et la transportabilité des pratiques. Si plusieurs de ces mouvements ont si bien réussi à s'implanter à l'étranger, c'est probablement qu'ils répondent aux besoins spécifiques de la diaspora, en matière de continuité avec la tradition, d'adaptation au contexte occidental et de reproduction culturelle.

CHAPITRE VII : ENTRE NÉGATION ET RÉINVENTION : REPRÉSENTATIONS ET PRATIQUES DE LA CASTE CHEZ LES SIKHS DE LA DIASPORA

On peut reprendre, à propos des sikhs, le terme de « désinvention discursive de la caste », appliqué par Fanselow aux musulmans tamouls : « demander si les musulmans ont des castes revient à demander si les musulmans sont des hindous »⁶⁴. Pour les sikhs, comme pour les musulmans, la caste est un puissant marqueur identitaire de l'autre, l'hindou. Le discours sikh dominant insiste sur la tradition égalitaire établie par les Gurus et associe le castéisme à une contagion de l'hindouisme.

Les étrangers qui s'intéressent aux sikhs ont été profondément influencés par ce discours de négation de la caste et ont, à rebours, contribué à le légitimer. Ainsi, l'orientalisme colonial a-t-il opposé un Pendjab tribal au monde des castes de l'Inde brahmanique et se faisant, il a conforté le travail de reformulation de l'identité sikhe entrepris par le mouvement réformiste des Singh Sabhas, qui plaçait en son centre l'abolition de la caste comme élément d'une démarcation radicale d'avec l'hindouisme. Depuis, le mythe d'un Panth sans caste s'est perpétué : la production académique contemporaine sur les sikhs a largement ignoré le poids des appartenances et des clivages de caste, pour adopter une lecture de la réalité socio-politique du Pendjab en termes exclusivement communalistes.

Hew McLeod a, le premier ouvert, une brèche, en insistant sur le rôle de l'appartenance de caste dans le développement historique du Panth. Son analyse de l'afflux des Jats à partir du 17^e siècle et de l'influence de leur culture et de leurs coutumes sur la militarisation du Panth lui a, du reste, valu l'opposition tenace d'une certaine intelligentsia sikhe traditionnelle, qui l'a accusé de vouloir diviser le Panth. Et on se heurte là à un problème majeur lorsque étudie la caste chez les sikhs : celle-ci étant illégitime sur le plan doctrinal, l'étudier reviendrait à introduire des divisions entre sikhs.

Depuis peu, ce principe de silence ne résiste plus à l'épreuve des faits : la multiplication des violences inter-castes au Pendjab depuis le début des années 2000 a enfin donné lieu à des travaux qui remettent en cause le mythe d'une société égalitaire et sans caste⁶⁵. Le rôle de l'émigration dans ces conflits et dans le développement d'une nouvelle

⁶⁴ Frank Fanselow, « The Disinvention of Caste among Tamil Muslims », dans Christophe J. Fuller (dir.), *Caste Today*, Delhi : Oxford University Press, 1996, p. 221.

⁶⁵ Voir le volume de référence dirigé par Harish K. Puri (dir.), *Dalits in Regional Context*, Jaipur : Rawat Publications, 2004, en particulier les articles suivants : Surinder Jodhka, « Dissociation, Distancing and Autonomy : Caste and Untouchability in Rural Punjab » ; Ronki Ram, « Limits of Untouchability, Dalit

conscience sociale chez les intouchables pendjabis est un des thèmes majeurs qui retiendra notre attention.

Dans un premier temps, nous analyserons le discours sikh dominant de (dé)néigation de la caste au sein du Panth, les fondements doctrinaux de ce discours et le rôle qu'ont joué les représentations coloniales et le réformisme sikh dans son élaboration. Les principales caractéristiques du système de caste sikh seront ensuite discutées. Nous étudierons également le rôle joué par l'appartenance et la solidarité de caste dans la dynamique migratoire et le développement communautaire des sikhs de Grande-Bretagne. Dans quelle mesure l'émigration a-t-elle modifié la hiérarchie et les relations traditionnelles entre castes et a-t-elle abouti à des formes d'émancipation pour les basses castes et pour les intouchables ? Sur le plan identitaire, la pratique de l'intouchabilité en diaspora et les affiliations religieuses plurielles des intouchables posent une question qui nous occupe directement, à savoir celle des frontières entre hétérodoxie et orthodoxie, entre sikhisme et hindouisme.

A. Analyse du discours sikh dominant de négation de la caste

Nous nous proposons ici de retracer la généalogie des pratiques discursives de dénégation de la caste chez les sikhs, qui s'appuient d'une part sur le message égalitaire des Gurus et sur les institutions communautaires qu'ils ont mises en place et d'autre part sur les constructions idéologiques de la période coloniale, qui font du sikhisme une religion sans caste.

1. L'égalitarisme des Gurus

L'ethos égalitaire des sikhs s'enracine dans l'enseignement des Gurus, à commencer par le premier, Nanak, qui dénonce les préjugés de caste et l'orgueil tiré de son statut de caste pour proclamer l'égalité des hommes devant Dieu⁶⁶. Il rejette également les notions de pureté et de contamination rituelles liées à la hiérarchie de castes. Par ailleurs, l'Adi Granth inclut des compositions de *sant* - appelés *bhagat*- de basse caste ou intouchables, tels que Kabir, Ravidas et Namdev⁶⁷ qui, avant Guru Nanak, ont rejeté les distinctions de caste.

Assertion and Caste Violence in Punjab » ; Harish K. Puri « The Scheduled Castes in the Sikh Community. A Historical Perspective ».

⁶⁶ Parmi beaucoup de passages, citons celui-ci : « Vois la lumière divine en l'homme et ne t'enquière pas de sa caste/ Car il n'y a pas de caste dans l'au-delà », Adi Granth, cité et traduit par W. Hew McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford : Oxford University Press, 1968, p. 209.

⁶⁷ Saints-poètes du courant dévotionnel de la *bhakti*, issus des basses castes et castes intouchables. Pour une présentation synthétique, voir Denis Matringe, *Les sikhs, op. cit.*, p. 49-52.

Les successeurs de Guru Nanak, quant à eux, inscrivent cet idéal égalitaire dans des coutumes et des institutions spécifiques, dont la plus connue reste le *langar*, d'inspiration soufie. Chaque gurdwara doit disposer d'une cuisine et d'un réfectoire communautaires, dont le fonctionnement repose sur la commensalité inter-caste. Chaque fidèle étant servi de la main à la main un repas préparé et distribué par des *sevadar* (« ceux qui font de la *seva* ») de toutes castes, les normes rigoureuses de pureté et de pollution rituelles observées par les hindous de caste sont transgressées. La notion de *pangat* (s'asseoir à même le sol en « une rangée », sans distinction de statut) renforce le paradigme égalitaire et la commensalité entre sikhs de castes différentes. Les hindous de haute caste pouvaient néanmoins se joindre aux prières, sans partager le repas commun, aussi le troisième Guru proclame-t-il : « *pahle pangat, pichlthe sangat* » (« d'abord le repas, ensuite l'assemblée de prières »).

Enfin, l'instauration du Khalsa, avec les rites et symboles qui lui sont associés, est perçue comme une puissante proclamation contre la hiérarchie des castes. L'*amrit sanskar* (appelé aussi *amrit pahul* ou *khande di pahul*) est conçu par le dixième Guru comme un rite d'initiation dans une fraternité où les distinctions de caste sont abolies. L'ingrédient essentiel de la cérémonie proprement dite, l'*amrit* (nectar) préparé dans un bol d'acier avec une épée à double tranchant, est versé à cinq reprises sur le visage, les mains, les yeux et les cheveux des initiés, puis bu par ceux-ci. La cérémonie se clôt sur le partage du *karah prasad* (nourriture consacrée). Ce rituel enfreint à dessein les règles de pureté et de pollution inhérentes à la hiérarchie des castes. Parmi les commandements du Guru, l'adoption d'un même nom, Singh pour les hommes, Kaur pour les femmes, rend impossible l'identification de la caste.

Ces pratiques égalitaires en contexte indien ne sont cependant pas propres aux sikhs, même s'ils s'en arrogent l'exclusivité. On retrouve ces mêmes rituels d'initiation qui enfreignent les règles de la caste dans l'univers de la secte hindoue : un hindou de caste, qui se montrera particulièrement pointilleux dans sa vie quotidienne sur les règles de pureté et de pollution rituelles, peut ainsi participer dans la secte dans laquelle il a été initié à des rituels violant à dessein ces mêmes règles.

Selon McLeod, les Gurus se sont élevés sans équivoque contre la dimension religieuse, sotériologique de la hiérarchie des castes et contre ses aspects sociaux discriminatoires : ils s'opposaient aux distinctions verticales de caste (les *varna*, voir infra), mais pas aux solidarités de nature horizontale qui structuraient la société pendjabie (les *jati*).

Si l'appartenance de caste n'avait pour eux pas de valeur dans la quête du salut, elle occupait une place considérable dans le fonctionnement de la société⁶⁸.

2. La construction coloniale de la caste

Les colonisateurs britanniques ont joué un rôle déterminant dans l'élaboration de ce discours dominant. Ils ont tenté de comprendre et ont gouverné la société indienne à travers le prisme de la caste, perçue comme une métonymie de l'hindouisme⁶⁹. Dans le cadre de leur conceptualisation de la caste comme un phénomène intrinsèquement hindou, le Pendjab, province à majorité musulmane, leur apparaît comme une exception : la faible emprise du brahmanisme et de la sanskritisation y a, selon eux, favorisé l'implantation de l'islam et le développement du sikhisme et expliquent la bien moindre prégnance de la caste, par comparaison avec l'Inde hindoue.

Dans sa préface au recensement de 1881, Ibbetson note ainsi :

Le sikhisme a fait beaucoup pour affaiblir (les enseignements brahmaniques) dans le Panjab central, tandis qu'ils sont quasi-inexistants sur la frontière purement musulmane ; et je pense que nous verrons un changement encore plus rapide sous l'influence de notre pouvoir sur la société de cette province⁷⁰.

L'appartenance tribale, bien plus que la caste, lui semble être la catégorie sociale pertinente pour comprendre la société pendjabie : « la tribu me semble bien plus permanente et indestructible que la caste »⁷¹.

En outre, les Britanniques, qui voient dans les sikhs des doubles d'eux-mêmes, établissent un parallèle entre la réforme protestante contre un catholicisme papiste et corrompu qu'ils ont initiée au 16^e siècle et la réforme anti-caste et anti-brahmanique d'un hindouisme en plein dégénérescence, menée par les sikhs à la même période.

Comme nous l'avons déjà évoqué, le concept de races martiales a joué un rôle prédominant dans la vision coloniale des sikhs et a permis aux Britanniques de réorganiser l'armée indienne après la grande révolte de 1857. Les races définies comme martiales se distinguent, rappelons-le, par leur loyauté innée et leur aptitude physique au combat. Néanmoins, les Britanniques ont réintroduit la caste dans leur construction théorique centrée

⁶⁸ W. Hew McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, op. cit. p. 87-91.

⁶⁹ Voir en particulier Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton : Princeton University Press, 2001.

⁷⁰ Denzil Ibbetson, *Panjab Castes*, op. cit., p. 9.

⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

sur la race, puisque selon eux, seules certaines castes possèdent un caractère martial : chez les sikhs, ce sont les Jats qui l'incarnent au plus haut point et, à ce titre, ils bénéficient d'un recrutement préférentiel dans l'armée. Notons que les Mazhabis, les intouchables de caste churha (balayeurs et éboueurs) convertis au sikhisme, sont également recrutés dans l'armée, dans des régiments séparés, ce qui n'est pas le cas des Churhas demeurés hindous. Pour les Britanniques, la conversion au sikhisme prend valeur de garantie des aptitudes militaires d'une caste.

3. La « désinvention » de la caste par le réformisme sikh

Les Singh Sabhas ont adopté des positions divergentes sur la question de la caste. Les sikhs *sanatan* de la Singh Sabha d'Amritsar soutiennent la hiérarchie traditionnelle des castes, les règles de pureté et de pollution rituelles qui proscrivent les contacts avec les basses castes. Mais la montée en puissance de l'Arya Samaj et sa tonalité de plus en plus agressive à l'égard des sikhs aboutissent à un débat sur l'identité sikhe, une identité désormais construite comme séparée de l'hindouisme (voir supra). Dans la rhétorique du Tat Khalsa, la caste occupe une place de choix dans le processus de démarcation identitaire : elle est, par essence, ce qui définit l'« autre » hindou. Il ne saurait donc y avoir de système de castes chez les sikhs, puisque celui-ci est le propre de l'hindouisme, thème que popularise à la même période l'orientalisme colonial.

Dans le célèbre opus de Kahn Singh, *Ham Hindu Nahin*, qui prend la forme d'un dialogue entre un sikh et un hindou, l'interlocuteur hindou affirme que les sikhs sont des hindous parce qu'ils pratiquent la caste, à commencer par leurs Gurus⁷². Le sikh réfute cet argument et développe un discours de négation de la caste qui domine encore aujourd'hui. Selon lui, tandis que les basses castes ne peuvent accéder aux écritures sacrées hindoues, le message des Gurus est destiné à tous les hommes sans distinction de caste.

Dans ce cadre normatif, la pratique de l'intouchabilité parmi les sikhs est attribuée à l'influence continue de l'hindouisme. La lutte menée par les réformateurs sikhs radicaux contre la caste et l'intouchabilité perçues comme des valeurs hindoues se trouve, dès lors, intimement liée à la revendication d'une identité sikhe séparée. Ainsi, dans les années 1920, le mouvement de réforme des gurdwaras, qui vise à « déshindouiser » les lieux de culte sikhs, en délogeant les *mahant*, réclame-t-il l'accès sans restriction de tous les sikhs, en particulier des

⁷² Voir la traduction partielle et l'analyse que propose de ce texte l'historien J. S. Grewal, dans *Historical Perspectives on Sikh Identity*, Patiala : Punjabi University, 1997, p. 81-100.

intouchables, aux gurdwaras – ceux-ci ne pouvaient pénétrer au-delà de la quatrième marche dans le complexe de l’Harimandir Sahib, par exemple.

Le mythe d’un Panth sans caste se perpétue, au point d’influencer les non-sikhs, y compris dans le monde de la recherche, où la problématique de caste a longtemps été éclipsée par une lecture en termes communalistes de la réalité socio-politique pendjabie. Au terme d’un travail de terrain de plusieurs années dans le Pendjab rural des années 1960, l’anthropologue Joyce Pettigrew publie un ouvrage de référence sur les Jats, au titre évocateur de *Robber Noblemen*, dans lequel elle affirme que les sikhs ne pratiquent pas la caste, tout en expliquant que les Jats qu’elle étudie ne rendent pas visite aux Mazhabis (sikhs intouchables), pas plus qu’ils ne partagent leur repas ni ne contractent de mariages avec eux⁷³. Outre cette contradiction entre les observations de terrain et leur analyse, la démarche de Pettigrew nous apparaît problématique : d’une part, l’auteur déduit de ses observations sur les Jats des vérités générales sur les sikhs (mais c’est un travers assez répandu) et d’autre part, elle reproduit le point de vue des Jats sur la caste.

B. La caste chez les sikhs : valeurs hiérarchiques, usages sociaux et pratiques de terrain

1. Les caractéristiques du système des castes sikh

Pour mieux comprendre les usages discursifs de la caste chez les sikhs, il convient de rappeler que le terme de caste, en français comme en anglais, recoupe deux concepts bien différents, ceux de *varna* et de *jati*, qui renvoient à deux niveaux de réalité, le premier symbolique, abstrait, le second empirique. Les *varna* (« couleur », en sanskrit), ou classes, constituent un modèle de stratification sociale, légitimé par un corpus de textes sacrés en sanskrit, les Vedas, la Bhagavad Gita et le Manusmṛti. Ces textes définissent une hiérarchie basée sur le pur et l’impur qui gouverne quatre archétypes socio-religieux⁷⁴, ainsi que les obligations morales et religieuses spécifiques (*dharma*) qui leur incombent. Chaque *varna* se trouve, en outre, soumis à des règles d’endogamie, de commensalité et de spécialisation professionnelle. Les intouchables sont considérés comme hors-castes, car relégués hors du système des *varna*, mais ils ne sont pas pour autant dépourvus de castes, puisqu’ils sont organisés en *jati*, elles-mêmes hiérarchisées. Le concept de *jati* fait référence, quant à lui, à

⁷³ Joyce Pettigrew, *Robber Noblemen : a Study of the Political System of the Sikh Jats*, London : Routledge, 1975.

⁷⁴ Ces quatre catégories sont les suivantes : les Brahmanes (les prêtres), les Kshatriyas (les guerriers), les Vaishyas (les commerçants et propriétaires terriens) et les Shudras (les artisans et les paysans).

l'expérience vécue de la caste dans le domaine de la vie quotidienne. De dimension le plus souvent locale ou régionale, les *jati* sont des groupes héréditaires, endogames, auxquels sont associées des professions. La hiérarchie qui les gouverne diffère d'une région à l'autre et elle fait souvent l'objet de vives contestations au sein d'une même région, enfin elle ne coïncide que très marginalement avec la hiérarchie des *varna*.

Soulignons que, si le concept de *varna* n'est pas pertinent pour comprendre les pratiques de caste chez les sikhs, il n'en joue pas moins un rôle majeur, en tant que contre-modèle, dans les pratiques discursives de dénégation de la caste. C'est également par référence implicite à cette vision brahmanique de la caste que les sikhs sont perçus, y compris dans le discours savant, comme sans caste. Mais, si l'on entend par caste exclusivement l'ensemble des croyances et des pratiques liées à une hiérarchie rigide du pur et de l'impur, on peut alors considérer que bon nombre d'hindous du reste ne pratiquent pas non plus « la caste ».

Or, les études indianistes ont radicalement remis en question la validité de cette définition. Ainsi, dans sa somme sur l'histoire de la caste depuis le 18^e siècle, Susan Bayly rappelle comment des générations d'indianistes ont tenté de confronter ce modèle idéaltypique des *varna*, basé sur les textes sacrés, à la réalité vécue de la caste⁷⁵. A ce titre, plusieurs interprétations ont été proposées, qui oscillent entre les deux pôles discutés plus haut, l'un théorique et l'autre empirique. L'une des plus influentes conceptualisations de la caste et des plus remises en cause est celle de Louis Dumont⁷⁶. Reposant sur les sources brahmaniques, elle fait des deux catégories opposées du pur et de l'impur non seulement le fondement de la hiérarchie des castes, mais plus encore le principe structurant du système de valeurs et de la pensée hindous. Selon Dumont, la spécificité du système de caste hindou, par rapport à d'autres systèmes similaires de stratification sociale, réside dans cette bipolarité du pur et de l'impur, qui s'incarnent dans les deux figures opposées, mais complémentaires, du Brahmane - qui représente le plus haut degré de pureté - et de l'intouchable - irrémédiablement impur. Elle réside enfin dans la subordination du pouvoir au statut, des Kshatriyas aux Brahmanes, des sphères du politique et de l'économique au champ religieux.

⁷⁵ Susan Bayly, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, The New Cambridge History of India, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, p. 14 et suivantes.

⁷⁶ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris : Gallimard, 1966.

Les nombreuses critiques⁷⁷ adressées à la théorie de Dumont depuis les années 1980 lui reprochent notamment sa vision brahmano-centrée, pan-indienne et homogénéisante, qui fait l'impasse sur l'extrême hétérogénéité régionale de la caste et les visions alternatives de celle-ci : c'est tout particulièrement le cas de la tradition seigneuriale des Kshatriyas, qui, comme le rappelle Susan Bayly, s'appuie non pas sur les critères brahmaniques de pureté et de pollution rituelles pour établir la hiérarchie des castes, mais sur un système de valeurs liées à l'action, à la compétition, au pouvoir et à l'honneur⁷⁸. La notion clé d'*izzat* figure au cœur de ce système, qui valorise l'héroïsme, la virilité, la prodigalité, le prestige et le seigneur, parce qu'il contrôle les ressources humaines et matérielles, occupe le sommet de l'ordre moral et de la hiérarchie sociale⁷⁹.

Cette tradition seigneuriale est prééminente au Pendjab, où le sommet de la hiérarchie des castes n'est pas occupé par les Brahmanes, mais par les Jats. Ceux-ci ont adopté le système de valeurs et l'imagerie des Kshatriyas, même si dans la hiérarchie des *varna*, ils sont d'un statut bien inférieur, puisqu'ils appartiennent aux Shudras. Comme chez les Kshatriyas, leur position dominante se fonde, non pas sur leur statut rituel (de fait très bas, à cause de leur activité manuelle et de leur pratique du remariage des veuves), mais sur la possession de la terre et sur le contrôle des hommes.

Outre la tradition seigneuriale, il faut insister sur l'importance au Pendjab de la *bhakti*, qui a également contribué à façonner les pratiques et les représentations de la caste chez les sikhs : ces mouvements dévotionnels médiévaux rejettent, en effet, la domination des brahmanes et, pour certains d'entre eux, l'idéologie socioreligieuse du système des castes. Il convient ici de distinguer, avec Lorenzen, les mouvements de la *bhakti varnadharmi* qui légitiment la hiérarchie des castes et les mouvements *avarnadharmi* (tel que le Nanak Panth), qui rejettent la validité de la caste dans la quête du salut⁸⁰. Souvent issus des basses castes, voire des castes intouchables (comme Kabir et Ravidas), les *sant* de la *bhakti avarnadharmi* délivrent un message de dévotion à une divinité transcendante et de dissolution des divisions

⁷⁷ Voir, parmi beaucoup de perspectives critiques, celles de : Veena Das, *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Case and Ritual*, Delhi : Oxford University Press, 1982 ; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago : University of Chicago Press, 1987 ; Mary Searle-Chatterjee et Ursula Sharma, *Contextualising Caste. Post-Dumontian Approaches*, Oxford : Blackwell, 1994 ; Christopher J. Fuller, « Introduction : Caste Today », dans Christopher J. Fuller (dir.), *Caste Today*, Oxford : Oxford University Press, 1996.

⁷⁸ Susan Bayly, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 25 et suivantes.

⁸⁰ David N. Lorenzen, « Bhakti », dans Sushil Mittal et Gene Thursby (dir.), *The Hindu World*, Londres : Routledge, 2004, p. 185-186.

sociales à travers des pratiques mystiques. Dans la pratique cependant, la caste continue à organiser les relations sociales des adhérents de la *bhakti avarnadharmi*, y compris chez les disciples de Kabir, le plus virulent critique du système de castes⁸¹. L'égalité spirituelle ne s'est pas traduite par des pratiques sociales égalitaires, tout particulièrement en ce qui concerne les intouchables. La question de la contradiction entre doctrine (égalitaire) et pratique (hiérarchique) qui est devenue un lieu commun dans le débat sur la caste chez les sikhs doit donc être comprise et dépassée, en référence au contexte plus général de la *bhakti*.

On le voit, le système de caste des sikhs n'a pas le caractère idiosyncrasique qu'on lui prête souvent, puisqu'il partage plusieurs de ses caractéristiques avec d'autres systèmes de caste régionaux. Ainsi, chez les sikhs, comme dans les autres mouvements de la *bhakti avarnadharmi*, la caste n'a certes pas de légitimité sotériologique, mais elle organise bel et bien les relations sociales et la doctrine égalitaire ne s'est pas traduite par des réformes sociales et ni par une réelle amélioration de la situation des intouchables. Comme ailleurs en Inde, le modèle brahmanique est supplanté par une autre hiérarchie des castes, dont le fondement ne repose pas sur le degré de pureté rituelle, mais sur le pouvoir socio-économique et où le Brahmane est de statut bien inférieur au détenteur de ce pouvoir.

L'endogamie de caste est pratiquée, chez les hindous comme chez les sikhs. Elle constitue l'outil principal de reproduction du système des castes, en Inde et, comme nous allons le voir, en diaspora.

On peut conclure qu'en l'absence de légitimité religieuse, la caste chez les sikhs constitue une réalité d'ordre avant tout socio-économique et politique, particulièrement en milieu rural, où le système *jajmani* a longtemps régi les relations entre les propriétaires jats, jouant le rôle de patrons (*jajman*) et leurs *kami* (castes de serviteurs), ces derniers assurant aux premiers des prestations techniques nécessaires à la bonne marche de l'économie agricole et des prestations rituelles (en particulier au cours des cérémonies du cycle de vie), en échange d'une rémunération en nature. Si ce système a aujourd'hui disparu, les valeurs et les relations de domination et de subordination qu'il impliquait restent très présentes dans la société rurale pendjabie et marquent également de leur empreinte l'organisation sociale et les représentations collectives de la diaspora.

Nous terminerons sur le poids numérique des principales *jati* sikhes. Les recensements indiens ne comptabilisent plus les castes depuis l'Indépendance - hormis les *Scheduled Castes*

⁸¹*Ibid.*, p. 186.

(« castes répertoriées », intouchables), pour les faire bénéficier de quotas dans l'éducation et la fonction publique. Pour mesurer le poids numérique respectif des différentes castes chez les sikhs, on a donc recours, à la suite de McLeod, aux recensements coloniaux – ce qui ne manque pas de poser des problèmes liés à l'ancienneté de ces données et à l'absence de constance dans la définition des catégories religieuses utilisées par les colonisateurs. Le recensement de 1881 énumère une vingtaine de castes chez les sikhs, dont les plus importantes numériquement sont les Jats (66 %), les Tarkhans (6,5 %), les Chamars (5,6 %), les Churhas (2,6 %), les Aroras (2,3 %) et les Khattris (2,2 %). Cinq autres castes représentent au moins 1 % du nombre total de sikhs : les Kambohs (1,7 %), les Lohars (1,4 %), les Jhinwars (1,2 %), les Nais (1,2 %) et les Rajput (1,1 %), les Chhimbas (1 %) ⁸². Nous n'évoquerons ci-dessous que les principales castes présentes en Grande-Bretagne, sur lesquelles s'est concentrée notre enquête de terrain, à savoir : les Ramgarhias, les Jats et les Ravidassias.

2. Enquêter sur la caste chez les sikhs de la diaspora

Le discours dominant, que nous venons d'analyser, a des conséquences majeures sur les pratiques ethnographiques, dont il convient de dire un mot. En effet, enquêter sur la caste chez les sikhs de la diaspora présente plusieurs niveaux de difficultés, qui sont liées tant au principe de silence et de déni qui entoure cette question qu'à la complexité du phénomène et à sa relative invisibilité en situation diasporique.

C'est peu dire que cette question est sensible : parler de la caste reviendrait à remettre en question l'identité séparée des sikhs, à introduire des divisions en leur sein et relèverait d'une volonté de les affaiblir - c'était le reproche adressé par certains sikhs à l'historien Hew McLeod, lorsqu'il a mis en lumière le rôle joué par l'appartenance de caste dans l'évolution historique du Panth. Les thèses conspirationnistes, fort populaires depuis 1984, y voient une conspiration hindoue, ou chrétienne selon les versions, contre les sikhs.

Si en parler est illégitime, comment donc enquêter sur la caste chez les sikhs de la diaspora ? Notre long parcours d'enquête a connu plusieurs phases : la première nous a conduit à accepter le point de vue dominant, sur la base de nos premières lectures sur le sikhisme et de nos premiers entretiens avec des représentants communautaires (à Bobigny, Southall et Birmingham). Dans un deuxième temps, une plus grande familiarité avec les travaux consacrés aux distinctions et aux rivalités de caste chez les sikhs britanniques nous a

⁸² W. Hew McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, Delhi : Oxford University Press, 1976.

amené à adopter une attitude plus critique. Notre échantillon d'enquêtés s'élargissant, nous avons pu rencontrer des sikhs de profils différents et, pour tout dire, des non-Jats : l'appartenance de caste des enquêtés a, bien sûr, des incidences sur leurs pratiques discursives et sur leur vision de la caste. Ainsi, le discours de dénégation ou d'euphémisation de la caste n'est pas seulement historiquement construit, comme nous venons de le voir, il est aussi socialement situé : la plupart de ceux qui le pratiquent, parmi nos interlocuteurs, sont des Jats. La confrontation entre ce discours stéréotypé et la littérature sociologique sur les sikhs en Grande-Bretagne peut conduire à mettre en doute toutes les données tirées des entretiens. Il faut néanmoins se garder de cette suspicion systématique, qui peut mener à une autre forme d'aveuglement, qui consisterait, après avoir vu de la caste nulle part, à en voir partout, y compris là où cette grille d'analyse ne s'avère pas pertinente - car elle ne l'est pas toujours. Se pose alors la question de savoir qui, de l'anthropologue ou de l'enquêté, doit décider de ce qui peut constituer ou pas l'objet d'étude du premier et les représentations du second. Il est pourtant nécessaire de dépasser cette opposition binaire entre discours autochtone et discours savant, entre point de vue indigène et interprétation de l'anthropologue, pour les aborder dans leur complémentarité et leur imbrication, comme nous y engage de Sardan⁸³. De fait, les pratiques discursives des enquêtés sont elles-mêmes produites dans l'interaction avec l'enquêteur.

Il nous a donc fallu adapter les méthodes traditionnelles de l'enquête ethnographique aux difficultés du terrain et en expérimenter de nouvelles. L'observation participante nous a globalement semblé plus efficace que les entretiens directifs – mais c'est également vrai pour d'autres objets d'étude. Néanmoins, nous n'avons pas renoncé aux entretiens, qui prenaient le plus souvent la forme de discussions informelles - et les données discursives ainsi produites occupent une place importante dans notre corpus. Il a fallu faire l'apprentissage des codes culturels, des procédés d'énonciation, des manières de parler de la caste de nos interlocuteurs, c'est à dire de façon implicite, indirecte. Sauf dans de rares exceptions, nous n'avons jamais abordé frontalement la question de la caste, qui de fait surgit de manière spontanée en cours de conversation. Le degré de censure varie selon l'appartenance de caste des enquêtés et le lieu de l'enquête : il est très élevé chez les Jats, tout particulièrement dans un contexte institutionnel, comme le gurdwara, qui apparaît en quelque sorte comme l'épicentre du discours de déni de la caste, tandis que la parole s'avère plus libre dans les familles. En revanche, la plupart de nos enquêtés ramgarhias ou ravidassias abordent spontanément les

⁸³ Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Emique », *L'Homme*, 147, 1998.

discriminations subies et leur discours résonne d'un sentiment anti-jat et d'une fierté dans leur appartenance de caste, d'autant plus forts quand l'entretien a lieu dans un gurdwara ou une association de caste. On a pu observer une évolution en ce qui concerne les Ravidassias, beaucoup moins réticents à aborder ces questions depuis l'assassinat d'un de leurs leaders religieux, Sant Ramanand, à Vienne en 2009 (voir infra).

C. La dynamique de caste dans le développement communautaire des sikhs de Grande-Bretagne

1. Le rôle de l'appartenance de caste dans le processus migratoire

L'appartenance de caste a joué un rôle essentiel dans l'histoire migratoire et le développement communautaire des sikhs de Grande-Bretagne : Bhatras, Jats, Ramgarhias et Ravidassias ont suivi des parcours migratoires différenciés.

Originaires du Potohar (région de Rawalpindi, au Pakistan), les Bhatras constituent une petite caste assez marginale, dont l'activité traditionnelle est la divination et le colportage. Sans que l'on sache précisément comment, ils arrivent en Grande-Bretagne dans les années 1920, en pleine période de récession économique⁸⁴. L'industrie, qui fournira l'essentiel des emplois immigrés après la deuxième guerre mondiale, connaît alors une grave crise. Les Bhatras, qui s'installent dans les villes portuaires et industrielles d'Ecosse, du pays de Galle et du Nord de l'Angleterre, se tournent dès lors vers leur activité traditionnelle, le colportage - notons qu'il s'agit de la seule caste qui ait conservé, en contexte migratoire, son activité traditionnelle.

Les Jats, eux, suivent une trajectoire différente. Parallèlement aux migrants bhatras et sans lien avec eux, quelques petites colonies de Jats s'implantent, dès les années 1920, dans les principales villes de la métropole. Mais jusqu'en 1947, ce sont l'Amérique du Nord, l'Asie du Sud-Est, l'Océanie et l'Afrique de l'Est, où les opportunités économiques sont bien meilleures qu'en Grande-Bretagne, qui attirent l'essentiel des migrants jats (voir première partie). La reconstruction et le boom économique de l'après-guerre se traduisent, en Grande-Bretagne, par un recrutement massif de main d'œuvre immigrée, indo-pakistanaise et antillaise, dans le secteur industriel. Chez les Pendjabis indiens, ce sont les Jats qui émigrent massivement, car ils sont les mieux placés pour le faire : ils peuvent mobiliser le capital nécessaire en hypothéquant leurs terres agricoles et peuvent compter sur l'aide des membres

⁸⁴ Paul Ghuman, « Bhatra Sikhs in Cardiff : Family and Kinship Organisation », *New Community*, 8 (3), 1980.

de leur *biradari* déjà installés en Grande-Bretagne. Dès lors, un processus de migration en chaîne se met en place : les nouveaux venus rejoignent un membre de leur famille, un ami, un voisin déjà installé sur place qui va leur apporter son aide pour trouver un logement et un emploi.

Mais, comme l'explique Ballard, ce processus de migration en chaîne et les réseaux d'entre-aide qui se développent ne fonctionnent pas de la même manière selon l'appartenance de caste⁸⁵. Les Bhatras constituant dans la société d'origine (au Pendjab occidental) une communauté repliée sur elle-même et très soudée, leur parcours migratoire n'a pas « débordé » les frontières de leur caste : les pionniers bhatras n'ont sponsorisé que des membres de leur *biradari*. En revanche, les Jats, liés par une forte solidarité villageoise à des membres d'autres castes, notamment parce qu'ils représentent la caste dominante et que les autres castes sont à leur service, aident bon nombre de migrants non-jats. Les castes de service ont ainsi pu s'engager – mais en moins grand nombre que les Jats - dans l'aventure migratoire dans les années 1950 grâce à l'aide de leurs maîtres jats⁸⁶. La plupart des auteurs ont décrit le fonctionnement de cette solidarité inter-caste, qui voit Jats et Chamars d'un même village partager le même logement, les mêmes emplois et les mêmes loisirs (le pub, le gurdwara)⁸⁷. Mais cette fraternité, cette solidarité inter-caste, souvent évoquée avec nostalgie par les anciens, ne résistent par à une deuxième étape du parcours migratoire, à partir des années 1960 : le développement de réseaux d'entre-aide spécifiques à chaque caste, l'arrivée des familles, le développement des institutions communautaires, en particulier les gurdwaras et l'immigration de sikhs d'Afrique de l'Est.

L'émigration des groupes intouchables vers la Grande-Bretagne apparaît donc, dans un premier temps, comme une conséquence indirecte de l'émigration des Jats, avant de gagner en autonomie à partir des années 1970 (en particulier avec l'émigration vers les pays du Golfe).

Un nouveau flux migratoire concerne ceux que l'on nomme les *twice migrants*, ces sikhs chassés du Kenya et d'Ouganda en 1972, qui se réfugient pour l'essentiel en Grande-Bretagne. Tandis que les Jats prédominent parmi les sikhs venus directement du Pendjab, les *twice migrants* sont presque exclusivement des Ramgarhias. Leurs conditions d'installation

⁸⁵ Roger Ballard, « Differentiation and Disjunction among the Sikhs », dans *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*, *op. cit.*

⁸⁶ On observe le même phénomène, trente ans plus tard, dans le parcours migratoire des sikhs en France.

⁸⁷ Voir en particulier Arthur W. Helweg, *Sikhs in England. The Development of a Migrant Community*, *op. cit.* ; Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : The Development of South Asian Settlements in Britain », *op. cit.*

dans le pays sont bien différentes : ils arrivent par familles entières, souvent avec un niveau d'éducation et de formation qui leur permettent d'occuper des postes plus qualifiés que les migrants jats. Beaucoup disposent d'un certain capital accumulé en Afrique de l'Est, qu'ils utilisent pour acheter rapidement un logement et se lancer dans l'entrepreneuriat. Comme nous le verrons plus loin, ils ont acquis en Afrique de l'Est une solide conscience communautaire et des capacités de mobilisation face au pouvoir politique, ce qui les amène à développer dès leur arrivée en Grande-Bretagne des réseaux de solidarité et des institutions de caste et également à contester la domination des Jats.

L'appartenance de caste joue donc un rôle déterminant dans le parcours migratoire et le processus d'installation des migrants sikhs. On peut la définir comme une ressource socio-culturelle indispensable. Pour la première vague de migrants, des Jats issus d'un milieu rural, sans éducation ni qualification professionnelle, elle garantit l'accès à un réseau d'entre-aide, à un travail et un logement. Les liens très forts d'amitié et de solidarité qui unissent ces pionniers, parfois par-delà la caste, n'abolissent cependant pas les hiérarchies. La plus importante des hiérarchies est celle organisant les relations entre les nouveaux migrants et leur sponsor. Comparables à des relations de patron à clients, elles sont faites de déférence, de réciprocité mais aussi d'exploitation, car en échange de l'aide initiale le nouveau migrant devient l'obligé de son sponsor *ad vitam aeternam*. Les sponsors étant généralement plus âgés que les nouveaux migrants, le respect dû aux aînés vient renforcer l'aspect inégalitaire de cette relation, qui peut aussi recouper la hiérarchie traditionnelle, lorsque le sponsor est de caste supérieure à celui qu'il aide. On retrouve alors un cas de figure bien connu de la culture rurale pendjabie : les *kammi* (membres des castes de service) se tournent vers leurs *jajman* (maître) en cas de besoin.

2. L'émergence de la conscience de caste chez les sikhs de Grande-Bretagne

Comme le souligne Nicolas Jaoul, l'immigration se traduit dans un premier temps par un nivellement de la condition sociale des migrants, qui tous, quel que soit leur statut de caste, sont relégués tout en bas de l'échelle sociale par la société d'accueil⁸⁸.

⁸⁸ Nicolas Jaoul, « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », article non-publié que nous remercions l'auteur de nous avoir communiqué.

a. *Le rôle des gurdwaras*

Mais l'identité de caste et les rivalités de caste réapparaissent dès les années 1960, sous l'effet d'une conjonction de facteurs. Ballard fait de la création des lieux de culte et de la lutte pour leur contrôle, source de pouvoir et de prestige au sein de la communauté, le principal moteur de l'identité de caste en Grande-Bretagne⁸⁹, alors même que les Gurus avaient conçu le *dharamsala* (l'ancêtre du gurdwara) comme une institution égalitaire. Et à rebours, la montée de la conscience de caste a conduit à la multiplication des gurdwaras, créés sur une base castéiste. Lors de nos entretiens menés auprès de Jats, de Ramgarhias et de Ravidassias de la première génération, chaque caste rejette la responsabilité des divisions sur les autres, mais tous font le lien avec l'établissement des lieux de culte. Chez les Jats et les Ramgarhias, la question de la représentation dans les comités de gestion des gurdwaras est une source de conflits, particulièrement au moment des élections. Selon les Jats, ce sont les Ramgarhias qui ont introduit la caste en instituant, dès leur arrivée dans le pays, des gurdwaras ramgarhias, dont ils ont exclu les autres castes. Pour les Ramgarhias, les Jats ont renoué avec leurs vieilles pratiques hégémoniques : dans chaque localité britannique, toutes les castes et tout particulièrement les Ramgarhias ont participé à l'achat ou à la construction d'un premier gurdwara, mais une fois celui-ci opérationnel, les Jats ont confisqué le pouvoir au sein du comité de gestion. Les Ravidassias, quant à eux, disent avoir souffert de discrimination directe dans les premiers gurdwaras inter-castes, ce qui les a conduit à construire leurs propres lieux de culte.

Quelques exemples vont illustrer ce lien entre contrôle des gurdwaras et affirmation de l'identité de caste. Un de nos interlocuteurs jats, avec lequel nous discutons de ce phénomène, affirme avoir été discriminé sur la base de sa caste dans un gurdwara ramgarhia :

Le comité de gestion du gurdwara m'avait demandé de l'aider à mettre aux normes la constitution du gurdwara, puisque j'ai déjà rédigé des constitutions pour différents gurdwaras, à commencer par celui dont je m'occupe à Ilford. La nouvelle constitution amenait des changements importants de fonctionnement, alors le comité avait convoqué la *sangat* dans le *darbar hall* (salle de prière). J'ai donc été invité à me joindre à la réunion pour prendre la parole et expliquer ces changements à la *sangat*. Mais, lorsque je suis arrivé, la *sangat* a refusé que je participe à une « réunion réservée aux seuls membres de la Sabha ». C'était une manière de dire que les non-Ramgarhias n'étaient pas les bienvenus, puisque seuls les Ramgarhias peuvent être membres de la Sabha (c'est à dire du

⁸⁹ Roger Ballard, « Differentiation and Disjunction among the Sikhs », *op. cit.*

gurdwara)...alors que moi, je venais leur apporter mon aide. Donc, la réunion a eu lieu sans moi et ensuite, les gens du comité sont venus me chercher pour que je réponde aux questions de la *sangat*⁹⁰.

Un des fondateurs du gurdwara ramgarhia de Southall nous explique pourquoi les Ramgarhias ont ressenti le besoin de créer leurs propres lieux de culte:

Partout dans le pays, ce sont les Ramgarhias qui ont construit les gurdwaras avec leurs propres mains et leurs économies. Et quand le gurdwara était fini, qu'il fonctionnait bien, que le *golak*⁹¹ était bien rempli, les Jats sont arrivés et ont dit : « seuls les Jats peuvent devenir membres du gurdwara ». Et ils ont exclu les autres castes du comité de gestion. Et, voilà, ils se croyaient au Pendjab !

Moi, quand je suis arrivé du Kenya en 1971, tous les sikhs de Southall et des environs fréquentaient le gurdwara Singh Sabha d'Havelock Road. Quand les Jats ont pris le pouvoir, nous les Ramgarhias d'Afrique de l'Est, nous avons décidé de suivre notre propre chemin, car en Afrique nous avons appris à nous organiser et nous savions comment parler aux Britanniques. Nous avons racheté une laverie automatique en 1969, nous avons tout démoli pour construire avec nos mains ce gurdwara, qui a été agrandi en 1984 (...).

Nous avons appris la leçon : ici, par mesure de précaution, tous nos gurdwaras s'appellent officiellement *sabha* ou temple, dont nous seuls Ramgharias pouvons être membres. On ne veut pas se faire mettre à la porte encore une fois.

Car, vous comprenez, le gurdwara, ce n'est pas seulement un lieu de culte, c'est aussi un espace pour nous retrouver entre nous et marier nos filles⁹²

Ce témoignage est exemplaire du discours des Ramgarhias britanniques. Ces derniers revendiquent avec fierté leur rôle dans le financement et la construction des premiers gurdwaras du pays. Quand ces gurdwaras passent sous le contrôle exclusif des Jats, les Ramgarhias d'Afrique de l'Est refusent de se soumettre aux diktats de ces derniers (« et voilà, ils se croyaient au Pendjab »), dont ils avaient perdu l'habitude en Afrique (les Jats n'ayant pas émigré là-bas). Forts de leur expérience des institutions britanniques (« en Afrique, nous avons appris à nous organiser et nous savions comment parler aux Britanniques »), ils font usage de la législation sur les associations : il suffit que leurs *sabha* soient dotés d'une constitution qui stipule que seuls les Ramgarhias peuvent en devenir membres. Par ce biais, ils s'aménagent un entre-soi communautaire qu'ils ont préservé jusqu'à nos jours et qui alimente leur identité de caste.

Dans le cas du gurdwara ramgarhia de Southall, ces conditions d'adhésion ont été contestées par le comité de gestion du gurdwara Singh Sabha (dominé par les Jats), qui les a

⁹⁰ Entretien avec Harmander Singh, à Ilford, le 25/05/2011.

⁹¹ Le *golak* est un boîte de donation, où les fidèles déposent leurs offrandes.

⁹² Entretien avec G. S. Virdee, à Southall, le 26/05/2011.

assimilé devant un tribunal à du racisme⁹³. Le juge de la Haute Cour de Justice, qui a donné raison aux Ramgarhias, a demandé à la partie adverse : « Pourquoi voulez-vous devenir membre de cette association ? Est-ce qu'il vous viendrait à l'idée de demander à être membre d'une association juive ? »⁹⁴

Cette question peut sembler incongrue et manifeste la méconnaissance du contexte sikh, où en principe tout sikh peut devenir membre de la *sangat* de sa localité et où les restrictions liées à l'appartenance de caste sont proscrites, en théorie du moins. Ce jugement définit, de plus, les Ramgarhias comme une communauté à part entière, libre de délimiter ses frontières identitaires et d'en exclure d'autres sikhs ; en ce sens, il relève d'une politique publique plus large de construction de communautés minoritaires aux frontières étanches et, dans ce cas précis, d'une politique qui réifie les frontières de la caste. Il n'est, en outre, pas anodin que ce conflit soit intervenu dans les années 1980, au moment où les khalistanis de l'International Sikh Students Federation, qui contrôlent le principal gurdwara de Southall, entreprennent de conquérir un bon nombre de gurdwaras du pays. Un conflit politique se superpose ainsi au conflit de caste, puisque le mouvement khalistani est largement dominé, en Inde comme dans la diaspora, par les Jats, tandis que les Ramgarhias d'Afrique de l'Est s'en sont tenus à l'écart.

Mais l'exclusivisme de caste étant illégitime dans la doctrine sikhe, tout particulièrement au gurdwara, il doit se déguiser et peut alors prendre plusieurs formes. Dans les deux cas ci-dessus, il prend les apparences du légalisme : le gurdwara ayant le statut d'une association réservée aux Ramgarhias, seuls ses membres à jour de leurs cotisations peuvent assister aux réunions, voter ou se présenter aux élections, cependant que le gurdwara reste ouvert à tous les fidèles désireux d'assister au culte.

L'exclusivisme de caste peut également prendre l'apparence de la défense de l'orthodoxie et de l'orthopraxie religieuse : on va officiellement écarter tel sikh du comité de gestion parce qu'il est propriétaire d'un débit de boisson, tel autre parce qu'il n'est pas *keshdhari*... En Inde, cette stratégie reste l'apanage des castes dominantes, les Jats, pour exclure les basses castes et surtout les intouchables du partage du pouvoir dans les institutions religieuses⁹⁵.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Le conflit ayant opposé, en 2004, Jats et Ravidassias à Talhan (district de Jalandhar, Pendjab) constitue un exemple emblématique de cette stratégie : le village de Talhan abrite la *samadhi* (cénotaphe) d'un saint local

Notons qu'en Grande-Bretagne, cette même stratégie est appropriée par des castes inférieures, les Ramgarhias, à l'encontre des Jats. Dans sa monographie sur les sikhs de Leeds et Bradford, Kalsi détaille la conquête du pouvoir, dans un gurdwara de Leeds, par les Ramgarhias du Guru Nanak Nishkam Sevak Jatha, dans les années 1970⁹⁶. Tandis que la plupart des Jats qui fréquentent ce gurdwara sont *mone*, y compris des membres éminents et plusieurs fois réélus du comité de gestion (relaxe des règles chez les pionniers), les Ramgarhias d'Afrique de l'Est sont des *keshdhari* et le message de Sant Puran Singh, leader de la secte, insiste sur la stricte observance du code de conduite du Khalsa et en particulier sur l'*amrit sanskar* (le slogan du Jatha étant « *Amrit chako te pakke sikh bano* », « prenez l'*amrit* et devenez de vrais sikhs »). Les disciples de Sant Puran Singh, qui dominent numériquement le comité de gestion du gurdwara, modifient la constitution de celui-ci : désormais seuls les *keshdhars* peuvent être élus au comité, ce qui exclut de fait les Jats, sans toutefois les nommer)⁹⁷. Kalsi note chez ses interlocuteurs jats une très forte frustration face à une situation inédite pour eux : se voir confisquer le pouvoir au nom de l'orthodoxie religieuse par une caste de statut inférieur. Un interlocuteur jat de l'auteur explique :

Cet amendement à la constitution du gurdwara était une manière habile d'exclure les Jats du comité de gestion. Les Tarkhans (les sikhs ramgarhia) savent que nous autres sommes principalement des *monein* (rasés) et ne seront donc pas éligibles pour devenir membres du comité de gestion⁹⁸.

Les membres du Jatha vont même plus loin, puisque le comité qu'ils contrôlent désormais réserve aux seuls *amritdhari* le droit de conduire un *akhand path* (lecture continue de l'Adi Granth) et de préparer et distribuer du *prasad* au gurdwara. Un des membres fondateurs du gurdwara, un Jat *mona*, explique avec colère à Kalsi qu'un dimanche, un membre du Jatha lui prit des mains la *chauri* (« éventail ») avec laquelle il éventait, en signe de respect, l'Adi Granth, affirmant que seuls les *keshdhari* pouvaient désormais faire de la *seva* (« service » communautaire).

particulièrement populaire (en particulier auprès des sikhs de la diaspora) pour ses pouvoirs de guérison, ce qui rapporte des revenus très importants au comité de gestion du lieu. Les dalits, qui représentent 70% de la population du village, ont demandé à participer à la gestion de la *samadhi* et du gurdwara voisin, ce qui leur a été refusé par le comité dominé par les Jats, au motif non pas que les candidats étaient des dalits mais parce qu'ils n'étaient pas *keshdhari*. Cet argument était totalement fallacieux, puisque plusieurs autres membres non-dalits du comité étaient eux-mêmes des *mone* (sikhs qui ne portent ni les cheveux longs ni la barbe).

⁹⁶ Sewa Singh Khalsi, *The Evolution of a Sikh community in Britain : Religious and Social Change among the Sikhs of Leeds and Bradford*, Community Religions Project Monographs, Leeds : Université de Leeds, 1991, p. 150 et suivantes.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 153.

Chez les intouchables, la problématique ne concerne pas tant l'accès au pouvoir dans les gurdwaras que les discriminations et vexations qu'ils ont subies de la part des Jats et qui ont joué un rôle essentiel dans leur séparatisme religieux. Nos entretiens avec des Ravidassias de la première génération confirment les observations des chercheurs britanniques : c'est la pratique de la commensalité qui posait problème. Dès la fin des années 1960, des temples dédiés à Guru Ravidas sont créés à Wolverhampton, puis à Southall et à Birmingham (le plus grand du pays, à ce jour), à la suite du manque de respect témoigné aux fidèles de caste chamar dans les gurdwaras inter-castes qu'ils avaient pourtant contribués à financer. Partout, la même histoire « fondatrice » circule :

A l'époque, nous allions tous au même gurdwara. Un jour, un vieux *baba*⁹⁹, avec sa barbe (*with full beard and all*) était en train de distribuer du *prasad*... quelqu'un est allé le voir et lui a demandé d'arrêter parce que les gens ne voulaient pas être servis par un Chamar¹⁰⁰.

Discrimination et manque de respect n'épargnent pas les aînés de la communauté (tel ce *baba*), ni ceux qui portent les insignes du Khalsa (l'expression « *full beard and all* » désigne un *keshdhari*).

L'usage des ustensiles de cuisine appartenant au gurdwara est une autre source d'humiliation pour les fidèles intouchables. Parce que ces ustensiles sont de très grande taille, les familles les empruntent à l'époque pour préparer les repas à l'occasion des mariages (aujourd'hui, on fait appel à des traiteurs). A la fin des années 1960, le gurdwara de Smethwick refuse d'en prêter à une famille d'intouchables, sous prétexte qu'ils seraient utilisés pour cuisiner de la viande¹⁰¹. Ici encore, des motifs religieux masquent la discrimination de caste. Le président du temple Guru Ravidas de Birmingham nous explique ainsi : « Nous n'aurions pas eu besoin d'un temple séparé s'ils nous avaient traité en égaux »¹⁰².

Dès lors, la création d'institutions religieuses séparées apparaît comme une stratégie de résistance et manifeste une volonté d'autonomie face aux Jats. En Grande-Bretagne comme en Inde, les intouchables pendjabis se tournent massivement vers une tradition religieuse qui vénère un *sant* intouchable, Guru Ravidas, source d'une identité socio-religieuse séparée et de fierté dans leur appartenance de caste.

⁹⁹ Terme respectueux et affectueux pour désigner un vieil homme, ou un maître spirituel.

¹⁰⁰ Cette histoire nous a été racontée exactement dans les mêmes termes par plusieurs Ravidassias de Southall, Coventry et Birmingham.

¹⁰¹ Entretien avec Ram Lal, à Coventry, le 18/04/2009,

¹⁰² Entretien avec Lasham S. Sehmar, à Birmingham, le 16/06/2011.

On peut ainsi distinguer trois catégories de gurdwaras en Grande-Bretagne, en fonction de l'appartenance de caste. La première comprend les gurdwaras ramgarhias et bhatras et les temples ravidassias qui revendiquent clairement leur appartenance de caste. Tandis que les gurdwaras ramgarhias sont fréquentées par des fidèles de toute caste (comme nous avons pu le constater à Southall, par exemple), les lieux de culte des Bhatras et des Ravidassias sont utilisés par les seuls membres de leur caste respective. Les gurdwaras « Singh Sabha » constituent une deuxième catégorie : longtemps bastions du mouvement pour le Khalistan, ils sont officiellement inter-castes, mais dans les faits, les Jats dominent les comités de gestion, en contractant parfois des alliances avec d'autres castes mineures. Qu'en est-il des gurdwaras contrôlés par les *sant* ? Ils sont populaires chez beaucoup de sikhs britanniques qui les voient comme des espaces de spiritualité à l'abri des conflits politiques, du factionnalisme et des divisions de caste. La dévotion commune pour le *sant* unifie ses disciples dans une sorte de fraternité égalitaire, qui transcenderait l'appartenance de caste. Néanmoins, les *sant* sont souvent associés à l'une ou l'autre caste : ainsi, la plupart des fidèles de Sant Puran Singh et le leadership de son mouvement sont, comme lui, des Ramgarhias d'Afrique de l'Est. Mais le gurdwara d'Hansdworth, de par sa capacité d'accueil et l'étendue des services socio-religieux qu'il propose, accueille des sikhs de toutes les castes. En mettant l'accent sur l'orthodoxie religieuse, dont il est devenu le représentant en Grande-Bretagne, le Jatha a su s'affranchir de son appartenance de caste. A l'inverse, les *sant* ravidassias sont vénérés par les seuls membres de leur caste.

Chez les sikhs britanniques, les divisions de caste qui s'ajoutent aux rivalités personnelles ou politiques ont conduit à une pléthore de lieux de culte, qui par leur taille et leur richesse rivalisent de prestige (voir la récente tendance à construire des « cathédrales modernes », évoqué en deuxième partie). La multiplication d'institutions religieuses basées sur l'appartenance de caste a nourri la conscience de caste des immigrants sikhs, elle a contribué à rigidifier les contours identitaires de chaque caste et a encouragé le chauvinisme de caste¹⁰³. Pour les basses castes, ces institutions représentent, outre un symbole de réussite, une affirmation d'autonomie culturelle et de résistance aux discriminations dont elles sont victimes de la part des Jats.

¹⁰³ Nicolas Jaoul, « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », *op. cit.*

b. *L'arrivée des familles et les pratiques matrimoniales*

L'arrivée des familles et la reconstitution des réseaux de parenté fondés sur l'appartenance de caste constituent un deuxième facteur important dans la résurgence de la conscience de caste parmi les sikhs britanniques.

Rappelons que les premiers migrants bénéficiaient d'une grande liberté par rapport aux normes sociales et religieuses en vigueur dans leur société rurale d'origine. Cela s'est traduit, comme nous l'avons vu en première partie, par l'abandon du turban (ce qui rendait plus aisé l'obtention d'un emploi), une certaine liberté dans les mœurs et l'assouplissement des règles régissant les relations inter-castes. Comme l'explique Ballard, « la réunification des familles a eu un effet considérable sur le style de vie des migrants : en effet les hommes furent soumis à une forte pression, surtout de la part de leur femme, pour adopter un comportement plus orthodoxe »¹⁰⁴. Le rôle des femmes dans la résurgence de la conscience de caste – et de l'observance religieuse – est souligné par plusieurs enquêtés intouchables :

Au début, tous les hommes d'un même village travaillaient dans les mêmes usines, partageaient le même toit. Ce sont les femmes, avec leur mentalité du *pind* (« village »), qui ont introduit la caste et les discriminations qui vont avec¹⁰⁵.

Cette perception du rôle des femmes dans la perpétuation des préjugés de caste en Grande-Bretagne renvoie à une différenciation genrée des attitudes et des pratiques liées à la caste. Comme le souligne Leela Dube dans un article sur la dimension genrée de la caste en contexte hindou, les normes de pureté et de pollution rituelles associées à la nourriture relèvent, dans l'espace domestique, de la responsabilité des femmes¹⁰⁶. Ces normes définissent également les règles de commensalité, qui jouent un rôle clé dans le classement hiérarchique des castes et dans les relations inter-castes. A cet égard, les comportements respectifs des hommes et des femmes diffèrent sensiblement. Les hommes prennent plus de liberté à l'égard des prescriptions concernant la nourriture et la commensalité, surtout lorsqu'ils sont loin de chez eux, comme c'est le cas des premiers migrants sikhs de Grande-Bretagne. Dans un même contexte diasporique, les femmes vont se montrer plus réticentes à consommer certains aliments (chez les sikhs, la viande par exemple, en particulier le bœuf et

¹⁰⁴ Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : The Development of South Asian Settlements in Britain », dans James L. Watson (dir.), *Between Two Cultures : Migrants and Minorities in Britain*, Oxford : Blackwell, 1977.

¹⁰⁵ Entretien avec Billa Singh, à Coventry, le 20/04/2009.

¹⁰⁶ Leela Dube, « Caste and Women », dans M. N. Srinivas (dir.), *Caste and its Twentieth Century Avatar*, Delhi : Penguin, 1996.

la viande rouge en général) et à transgresser les règles de commensalité. Cela s'explique par la pression sociale et les normes de l'*izzat* (« honneur ») qui gouvernent leur comportement, en particulier dans leurs interactions avec d'autres castes. De fait, contrairement aux hommes exposés à une grande mixité sociale dans leurs activités professionnelles et sociales, l'univers relationnel des femmes sikhes de la première génération est circonscrit aux membres de la famille élargie, appartenant à la même *biradari*.

Cette dimension genrée des préjugés de caste peut expliquer les vexations subies par les Chamars dans les gurdwaras. Alors que dans un premier temps, le partage d'un même toit et des repas au quotidien ne semblait pas poser de problèmes aux pionniers, c'est à propos de la commensalité dans les gurdwaras que se manifestent les premières discriminations à l'égard des Chamars : leur participation à la préparation du *langar*, le fait qu'ils le distribuent à main nue (ce qui implique un contact direct), le partage du repas par toutes les castes vont à l'encontre des règles de pureté rituelle intériorisées par les femmes de haute caste. Pour les hommes, l'enjeu est ailleurs, dans le contrôle du comité de gestion.

De plus, les premiers migrants se trouvant dans l'obligation morale d'accueillir d'autres membres de leur famille, des réseaux entiers de parenté sont progressivement transplantés dans le pays d'accueil : les cérémonies du cycle de vie peuvent donc avoir lieu en Grande-Bretagne, en particulier dans les gurdwaras spécifiques à chaque caste. Les pratiques rituelles et la sociabilité auxquelles ces cérémonies donnent lieu sont spécifiques à chaque caste, dont elles assurent la cohésion et la solidarité et elles entrent en concurrence avec la fraternité inter-caste des débuts. À cet égard, la stricte endogamie de caste qui caractérise les pratiques matrimoniales des primo-arrivants (pour ceux qui sont célibataires lorsqu'ils émigrent) et de la deuxième génération constitue un instrument majeur de reproduction sociale de la caste, en Inde comme dans la diaspora.

D. Identités de caste en contexte diasporique

1. L'identité ramgarhia en diaspora

L'expérience migratoire des Ramgarhias, qui débute dès la fin du 19^e siècle, fait partie intégrante de leur identité de caste et a contribué de manière significative à leur importante mobilité sociale.

Les Ramgarhias sont les membres sikhs de diverses castes d'artisans, parmi lesquelles se rencontrent aussi des hindous et des musulmans, telles que les Tarkhans (« charpentiers »)

qui en constituent le noyau dur, les Lohars (« forgerons ») et les Raj (« masons »). Tarkhans, Lohars et Raj sont des castes de service (*kammi*), intégrées au système *jajmani* : en échange de leur travail, ils reçoivent un pourcentage de la récolte de leur maître jat.

« Ramgarhia » est ainsi la nouvelle appellation que, dans une tentative d'améliorer son statut, s'est donnée la composante sikhe de ces trois castes. Bien plus valorisante que celle liée aux métiers concernés, Ramgarhia est la seule appellation en usage aujourd'hui parmi les artisans sikhs (Dhiman étant son équivalent hindou). Le terme de Ramgarhia fait référence au fort (*ghar*) de Ram Rauni (à Amritsar), qu'un des leaders des douze *misl*¹⁰⁷, Jassa Singh Thoka (de caste Tharkan) a libéré en 1749, puis reconstruit à plusieurs reprises, en vertu de quoi on lui a attribué le titre de Ramgarhia. Ce nom, qu'il transmet à ses descendants, est adopté plusieurs décennies plus tard par tous les artisans pendjabis de confession sikhe¹⁰⁸. Comme chez les intouchables (voir infra), cette nouvelle appellation manifeste, de la part des castes d'artisans, une volonté d'ascension sociale et de promotion d'une nouvelle identité collective. En effet, leurs noms d'origine renvoient à leur occupation traditionnelle, qui leur assigne un bas statut - celui des castes de service - dans la hiérarchie des castes. Souvent, ces noms enrichissent le répertoire d'insultes en pendjabi (*mistri* étant l'une d'entre elles) - c'est encore plus vrai pour les noms des castes d'intouchables.

Dans son analyse de l'émergence et de la consolidation d'une nouvelle identité de caste chez les Ramgarhias, Saberwal explique la remarquable ascension sociale de ces derniers par leur émancipation du système *jajmani* et par leur entrée massive dans l'entrepreneuriat industriel urbain¹⁰⁹. En effet, les Ramgarhias quittent, dès la fin du 19^e siècle, leur occupation coutumière non rémunérée et déconsidérée socialement, pour s'engager dans de nouvelles activités, bien plus lucratives, liées à la présence coloniale (coutellerie, fabrication de mobilier de grande qualité, travail qualifié dans les chemins de fer)¹¹⁰. Leur très bonne réputation auprès des administrateurs britanniques des chemins de fer indiens leur permet d'émigrer en Assam, puis en Afrique orientale, où ils

¹⁰⁷ Groupes combattants sikhs de la deuxième moitié du 18^e siècle, en lutte contre le pouvoir moghol déclinant et contre les Afghans.

¹⁰⁸ Saberwal, qui retrace le processus d'ascension sociale des Ramgarhias des années 1890 aux années 1940, explique que le terme de Ramgarhia (uniquement appliqué jusque-là aux descendants de Jassa Singh Ramgharia) apparaît en 1854 dans un dictionnaire de pendjabi, où il est défini comme « un titre respectueux appliqué à un charpentier sikh ». Le recensement de 1891 en fait usage, comme variante du terme de Tarkhan. Mais à partir de 1901, des sikhs se définissent comme Ramgarhias et sont enregistrés comme tels, et leur nombre s'accroît progressivement jusqu'au dernier recensement de 1931. Il faut néanmoins attendre les années 1930 et 1940 pour que le terme se généralise, jusqu'à oblitérer aujourd'hui les noms de caste d'origine (Tarkhan, Raj et Lohar). Satish Saberwal, *Mobile Men. Limits to Social Change in Urban Punjab*, Delhi : Vikas Publishing House, 1976, p. 84.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 86-109.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 90.

s'établissent et demeurent jusqu'aux indépendances africaines : ces expériences migratoires multiples ont joué un rôle majeur dans le processus d'émancipation de ces castes de service. Ainsi, fort de leur succès économique et d'une nouvelle conscience d'eux-mêmes, ce sont des Ramgarhias de retour d'Assam qui créent au Pendjab les premières associations de défense des intérêts de leur caste¹¹¹. Incapables de modifier en leur faveur les rapports de force dans la société rurale pendjabe, les Ramgarhias concentrent dès lors leur énergie et leurs ressources dans l'émigration et l'entrepreneuriat urbain.

L'émigration vers l'Afrique de l'Est (Ouganda, Kenya et Tanzanie) constitue ainsi une étape majeure dans leur processus d'ascension sociale et de construction identitaire. Recrutés à l'origine en tant que main d'œuvre qualifiée pour construire les chemins de fer, les Ramgarhias diversifient leurs activités économiques et s'implantent avec succès dans le transport, le commerce, les professions libérales et l'administration coloniale¹¹². Le statut social des générations suivantes, marqué par une relative prospérité économique, un bon niveau d'éducation et l'*habitus* des classes moyennes urbaines, est sans commune mesure avec leur statut d'origine de leur caste en Inde. Comme les autres migrants indiens (essentiellement des castes marchandes gujératies), les Ramgarhias occupent dans la société coloniale une position intermédiaire de *middle men* entre les populations indigènes et les Britanniques.

En Afrique de l'Est, le pouvoir colonial a encouragé les différentes communautés indiennes à s'organiser en associations de caste à vocation religieuse, économique et politique. Les Ramgarhias y développent de remarquables capacités d'organisation communautaire : ils créent des gurdwaras, des écoles, des associations de promotion de la caste qui, loin de leur société d'origine, alimentent leur identité séparée. Bhachu analyse l'articulation complexe entre leur appartenance de caste, leur identité ethnique et leur affiliation religieuse¹¹³. Comme ils représentent 90 % des sikhs en Afrique de l'Est, « leur position de caste n'était pas un marqueur significatif de leur ethnicité, dans la mesure où leur statut de sikhs se révélait bien plus important »¹¹⁴. En effet, les Ramgarhias incarnent l'ensemble des sikhs aux yeux des Britanniques et des autres communautés indiennes

¹¹¹ Ainsi, les premières Ramgarhia Sabhas se mobilisent-elles, dès 1901, contre le *Land Alienation Act*, qui classe les artisans comme castes non-agricoles et les prive ainsi de la propriété de la terre. Ces associations rencontrent l'opposition déterminée des Jats et il faudra attendre les années 1950 pour que la législation soit modifiée. Voir Satish Saberwal, *Mobile Men, op. cit.*

¹¹² Parminder Bhachu, *Twice Migrants, op. cit.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

d’Afrique de l’Est. Et contrairement aux migrants jats d’Amérique du Nord à la même période, ils se distinguent par des pratiques religieuses plus conformes à l’orthodoxie Khalsa, dont ils sont nombreux à porter les symboles distinctifs. Mais leur identité de caste ne se dissout pas pour autant : l’expérience migratoire a en effet servi de creuset aux différentes sous-castes d’artisans, qui ne cohabitaient pas au Pendjab. Une identité commune ramgarhia fédérant ces différents sous-groupes, apparaît comme un produit de l’expérience migratoire et de la politique coloniale menée en Afrique de l’Est¹¹⁵. Une éducation britannique, l’émulation du mode de vie des classes moyennes urbaines, une conscience de leur spécificité ethnique face aux colons britanniques et aux populations indigènes africaines et une stricte adhésion au Khalsa : voici les composantes de l’identité ramgarhia est-africaine.

A leur arrivée en Grande-Bretagne à la fin des années 1960, les Ramgarhias d’Afrique de l’Est disposent donc de meilleurs atouts que les migrants jats ruraux et sans qualification qui les ont précédés dans le pays : un bon niveau d’éducation et de formation professionnelle, la maîtrise de l’anglais et la familiarité avec les institutions et le mode de vie britanniques et, pour certains, un important capital économique accumulé en Afrique de l’Est¹¹⁶. Leur arrivée par familles entières et la faiblesse des liens directs avec le Pendjab les libèrent, en outre, du poids des transferts d’argent que les autres migrants continuent à faire pendant des années aux membres de leur famille restés en Inde. Bhachu insiste également sur l’absence, chez eux, de mythe du retour, ce qui, selon elle, a accéléré leur processus d’intégration socio-économique¹¹⁷.

Car, malgré des débuts difficiles, en raison notamment du racisme dont ils font l’objet et du déclassement social, les Ramgarhias d’Afrique de l’Est connaissent une ascension sociale plus rapide que les autres castes : ils surmontent mieux, en particulier, la crise du secteur industriel qui frappent durement les autres immigrés en se lançant avec succès dans l’entrepreneuriat. En somme, pour le dire avec les concepts de Bourdieu, ils disposent d’un capital économique, culturel et social important qu’ils veulent transformer en capital symbolique, c’est à dire la forme que prennent les différents types de capital lorsqu’ils sont reconnus comme légitimes¹¹⁸. Mais, l’accès à ce capital symbolique leur est justement interdit par la hiérarchie traditionnelle des castes en voie de reconstitution dans leur nouveau pays

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Tous les Indiens d’Afrique de l’Est n’étaient cependant pas prospères, et parmi ceux expulsés d’Ouganda en 1972, les plus modestes (ouvriers, employés, petits commerçants et artisans ayant du laisser tous leurs biens sur place) sont arrivés en Grande-Bretagne sans le sou.

¹¹⁷ Parminder Bhachu, *Twice Migrants, op. cit.*

¹¹⁸ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris : Éditions de Minuit, 1987, p. 160.

d'accueil, en particulier à cause des prétentions des Jats à un statut supérieur. À cet égard, Bhachu établit une distinction intéressante entre les perceptions des Ramgarhias d'Afrique de l'Est et celles de ceux, moins nombreux, venus directement d'Inde :

Il est clair que ...les Ramgarhias indiens avaient bien davantage conscience de leur position de caste au Royaume Uni, en lien avec le système des castes en Inde, où ils avaient vécu. Pour cette raison, ils étaient bien conscients que le statut de leur caste était inférieur à celui des Jats.

Les Africains de l'Est, en revanche, sont extrêmement conscients de leur 'est-africanité', mais beaucoup moins de la place traditionnelle des Ramgarhias dans la hiérarchie des castes, dans la mesure où ils avaient quitté l'Inde depuis longtemps¹¹⁹.

En Grande-Bretagne, une inversion de statut place ainsi la classe moyenne ramgarhia en position de supériorité socio-économique par rapport aux Jats, dont la première génération de migrants appartient à la classe ouvrière¹²⁰. Cette inversion est source d'une dissonance entre le statut socio-économique acquis dans la société britannique et le rang occupé traditionnellement dans la hiérarchie des castes. Saberwal parle de « dissonance de statut collectif » (*corporate status dissonance*), quand apparaît un fossé entre le statut d'un groupe aux yeux des groupes dominants localement et l'évaluation qu'en font d'autres autorités supra-locales (dans ce cas, les institutions coloniales britanniques)¹²¹. En Grande-Bretagne, inversion classificatoire et dissonance de statut sont sources de conflit entre les Ramgarhias, qui contestent leur bas statut dans la hiérarchie des castes et les Jats, qui attachent d'autant plus d'importance à cette hiérarchie qu'ils se retrouvent dans une position de déclassement social contrastant avec la réussite économique de leurs anciens *kammi*. Nous avons vu que ces conflits se sont cristallisés autour du contrôle des gurdwaras et que les Ramgarhias, forts d'une solide conscience communautaire et de capacités de mobilisation acquises en d'Afrique de l'Est, ont très vite établi leurs propres lieux de culte et leurs associations de caste.

Un certain sentiment de supériorité de classe marque le discours que tiennent bon nombre de Ramgarhias à l'égard des Jats, qu'ils considèrent comme des *pindu* (« péquenots ») :

Vous voulez savoir quelle est la différence entre un Jat et un Ramgarhia ? Les Ramgarhia ont plus de savoir-vivre (*etiquette*), ils parlent avec respect, ils ne jurent pas. A leur manière de parler, vous pouvez distinguer immédiatement le Jat du Ramgarhia. Moi, par exemple, je ne voudrais à aucun prix

¹¹⁹ Parminder Bhachu, *Twice Migrants*, *op. cit.*, p. 51.

¹²⁰ La deuxième et la troisième génération, chez les Jats, a certes connu un processus d'ascension sociale, grâce notamment à l'éducation, mais globalement, les Ramgarhias connaissent aujourd'hui un niveau de réussite socio-économique supérieur.

¹²¹ Satish Saberwal, *Mobile Men*, *op. cit.*, p. 27-33.

que mes filles, qui sont bien élevées, se marient dans une famille jat. Ça ne collerait pas. Ils ne savent même pas nouer correctement un turban ! En plus, les Jats transmettent tout ça, le *jatpana*, à leurs enfants, mais pas nous¹²².

L'homme qui s'exprime ainsi insiste sur un *habitus*, des manières de s'exprimer, des codes vestimentaires qui dénotent des différences de classe sociale, mais qu'il exprime dans le langage familier de la caste. Leur expérience urbaine en Afrique de l'Est a permis aux Ramgarhias d'acquérir ce qu'ils considèrent comme un certain « raffinement » britannique, qui contraste avec les manières notoirement « rustiques » des Jats ruraux. Ainsi, la référence au turban doit se comprendre dans cette opposition entre sophistication urbaine et simplicité rurale. Comme on peut le constater encore aujourd'hui dans le Pendjab rural, la plupart des paysans (quelque soit leur caste) nouent leur turban à la va-vite. En Afrique de l'Est, les Ramgarhias ont, en revanche, développé un style particulier de turban (plus petit et aux plis plus serrés), mieux adapté au milieu urbain et à un code vestimentaire plus formel (*formal dress code*).

En outre, l'inversion de statut entre les deux castes se traduit par le refus exprimé par notre interlocuteur de voir ses filles se marier avec des Jats, ce qui constituerait pourtant, en termes de caste, des unions hypergames et donc une promotion dans la hiérarchie des castes.

Enfin, relevons un dernier reproche, que nous avons fréquemment entendu adresser aux Jats : ces derniers, affirment nombre de non-Jats, transmettraient à leurs enfants leur *jatpana* (litt. leur « jatitude »), leur fierté de caste, c'est-à-dire, aux yeux des non-Jats, leurs préjugés de caste, bien davantage que les autres castes – reproche somme toute un peu contradictoire avec le discours sur les vertus des Ramgarhias tenu par notre interlocuteur. Cette défiance à l'égard des Jats semble bien ancrée chez les Ramgarhias et plus encore chez les Ravidassias, jusqu'à représenter, selon nous, un aspect important de leur identité de caste, qui s'est construite en Inde, comme en Grande-Bretagne, par opposition à la domination des Jats. Nous reviendrons plus loin sur ce que certains Jats appellent le *Jat bashing*, c'est à dire le sentiment anti-jat, qui peut faire penser à l'hostilité à l'encontre de la figure du Brahmane chez certains hindous.

Un autre Ramgarhia se montre encore plus virulent à l'égard des Jats :

¹²² Conversation avec G. S. Bhabra, enseignant bénévole à la Ramgarhia Sunday School, à Southall, le 26/06/2011.

Qu'est-ce qu'ils savent faire, les Jats ? A part conduire un tracteur...ici, ils font des métiers d'âne, même après 30 ans dans le pays. Alors que nous, nous sommes la caste la plus talentueuse (*skilled*). Nous ne dépendons pas de la terre, nous pouvons faire n'importe quel travail et nous le faisons bien. Et quand nous sommes devenus plus prospères qu'eux, c'est là que les discriminations ont commencé. En Inde, ils nous traitaient comme des dalits, vous savez, les Ramgarhias n'avaient même pas le droit d'aller à l'école¹²³.

On retrouve ici une fierté caractéristique, partagée par beaucoup de Ramgarhias, dans leur savoir-faire manuel, leurs talents d'artisans. Cette fierté est le fruit du travail de réforme et de revalorisation de leur caste entrepris dès le début du 20^e siècle par l'élite ramgarhia en Inde. Les nouvelles opportunités économiques offertes par l'emploi urbain et la migration ont permis aux Ramgarhias de transformer leur savoir-faire traditionnel, dévalorisé dans la hiérarchie des castes, en activités professionnelles rentables (voir supra). Privée d'accès à la propriété de la terre, l'élite s'est, d'autre part, investie dans l'éducation et la formation professionnelle, avec le développement d'un réseau éducatif, dont la ville de Phagwara offre l'exemple le plus abouti : créé en 1929 avec une école primaire, le complexe éducatif ramgarhia y compte aujourd'hui 17 établissements¹²⁴.

Les connaissances et le savoir-faire techniques acquis en Inde et en Afrique de l'Est sont bien plus valorisés en Grande-Bretagne que ceux des Jats, qui se limitent, selon notre interlocuteur, à « savoir conduire un tracteur ». Les Ramgarhias valorisent le niveau d'éducation et la réussite professionnelle comme symboles de statut social et non la propriété de la terre. Leur fierté de caste se nourrit également de l'évocation des discriminations subies en Inde : leur position dans la hiérarchie des castes les plaçait juste au-dessus des castes intouchables et même s'ils ne souffraient pas des stigmates de l'intouchabilité, ils subissaient des vexations, notamment dans l'école du village. Notons que l'homme qui évoque ces discriminations ne les a pas subies lui-même, puisqu'il est né au Kenya.

Un jeune Ramgarhia propose, quant à lui, une lecture de l'histoire sikhe qui dévalorise le rôle des Jats :

Les Jats font toute une histoire avec leur *jatpana*, mais, c'est du vent. Ce n'est pas une race martiale, ni une race supérieure, comme ils le disent, ils sont juste en majorité, c'est tout. D'ailleurs, si les sikhs ont perdu le Pendjab, c'est à cause des généraux jats¹²⁵.

¹²³ Entretien avec Jaspal Singh Panesar, membre septuagénaire du comité de gestion du gurdwara, à Southall, le 26/06/2011.

¹²⁴ Entretien avec le principal du Ramgarhia College de Phagwara (Pendjab), en janvier 2004.

¹²⁵ Conversation avec Raminder Singh, âgé d'une vingtaine d'années, rencontré au Ramgarhia Hall, à Southall, le 18 avril 2009.

Non seulement, selon ce jeune homme, les Jats ne sont pas une race martiale, comme ils le prétendent à la suite des colonisateurs britanniques, mais la trahison des généraux jats a abouti à la défaite des armées sikhes face aux Britanniques, lors des guerres anglo-sikhes du milieu du 19^e siècle.

Parallèlement, les Ramgarhias s'engagent aussi dans un travail de revalorisation de leur rôle, jusque-là assez marginal dans l'histoire officielle du Panth. Cette entreprise, qui implique une invention de la tradition et la réécriture du passé, se focalise sur le personnage de Jassa Singh, qui renvoie à la période héroïque du Panth, celle de la conquête du pouvoir politique par les *Misl* et incarne les valeurs martiales traditionnellement associées aux Jats et non à leurs *sepidar*. Un des membres de la Ramgarhia Sabha (conseil de caste des Ramgarhias) de Southall nous explique ainsi :

On ne parle que des Jats dans l'histoire sikhe. Mais, vous savez quelle était la plus puissante armée au temps des Misls ? Celle du Maharajah Jassa Singh Ramgarhia. D'ailleurs, sa puissance et son courage ont créé des jalousies et il a été accusé à tort d'infanticide et de trahison¹²⁶. Alors, il a été excommunié... Enfin, ce sont les Jats qui l'ont excommunié du Panth¹²⁷.

Ce travail de revalorisation de Jassa Singh est entrepris au Pendjab au début du 20^e siècle. Sunder Singh Ramgarhia, descendant d'un des frères de Jassa Singh, publie en 1902 un article sur l'histoire de sa famille¹²⁸, suivi en 1915 par une ambitieuse *Ramgarhia Itihas* (« Histoire de Ramgarhia ») de 450 pages, publiée par le Ramgarhia Sabha de Shimla¹²⁹. Ces publications, auxquelles s'ajoutent des journaux et des brochures, sont popularisées par des *parcharak* (« prêcheurs »), rémunérés par le Sabha et dont les tournées itinérantes contribuent fortement à l'édification d'une nouvelle identité de caste.

Tous les Ramgarhia Sabhas de Grand Bretagne célèbrent, outre les grandes fêtes du calendrier sikh, l'anniversaire de Jassa Singh, en mai et à cette occasion des discours officiels et des publications lui sont consacrés. Pour mieux comprendre ce que représente ce personnage pour les Ramgarhias britanniques, intéressons-nous à une brochure de cinq pages publiée en 1997 sous les auspices du Ramgarhia Council, UK¹³⁰. Par sa généalogie, Jassa Singh s'inscrit dans la grande tradition du Khalsa, puisque le dixième Guru a lui-même

¹²⁶ Jassa Singh et ses frères auraient été excommuniés à cause d'un cas d'infanticide féminin intervenu dans la famille.

¹²⁷ Entretien avec Jaspal Singh Panesar, *op. cit.*

¹²⁸ Disponible sur internet sous le titre de *Annals of the Ramgarhia Sardars*, illustré par une riche iconographie, voir : <http://www.sikh-heritage.co.uk/postgurus/ramgarhia2/ram%20Jassa%20Singh.htm>

¹²⁹ Satish Saberwal, *Mobile Men*, *op. cit.*, p. 94.

¹³⁰ Mrs Charanjit Ajit Singh, *Singh Bahadur Sardar Jassa Singh Ramgarhia*, Ramgarhia Council, UK, 1997.

administré l'*amrit* à son grand-père, Hardas Singh¹³¹. L'auteur de la brochure détaille les faits d'armes de Jassa Singh : nommé commandant du fort de Ram Rauni (rebaptisé par la suite Ram Garh), à Amristar, il en assure la défense pendant des années, manifestant ainsi « sa capacité à commander », « sa bravoure, son courage et son amour pour la foi sikhe »¹³². Après chaque raid victorieux des Moghols et des envahisseurs afghans, il le fait reconstruire « avec davantage de dévotion et une persévérance constante »¹³³. Les membres du *Misl* qu'il commande « venaient des professions techniques, c'est à dire qu'ils pouvaient construire des bâtiments, faire des armes eux-mêmes et combattre l'ennemi. Toutes ces qualités ne constituaient pas de minces atouts pour un peuple luttant pour sa survie »¹³⁴. Cette hagiographie dépeint donc Jassa Singh sous les traits d'un chef de guerre, d'un homme d'État au service des plus humbles, d'un sikh du Khalsa et elle encourage les lecteurs à « être fiers d'être Ramgarhias, car c'est un titre conquis par nos ancêtres de haute lutte et au prix de leur sacrifice »¹³⁵.

Comment donc s'articule en diaspora l'identité de caste des Ramgarhias et leur identité religieuse ? Les Ramgarhias sont décrits comme « culturellement conservateurs et intensément religieux »¹³⁶, « les plus orthodoxes en matière de religion et de comportement »¹³⁷. Selon Ballard, leur adhésion à l'orthodoxie Khalsa relève d'une stratégie pour améliorer leur statut de caste¹³⁸. Les Ramgarhias incarneraient, pour cet auteur, une « version sikhe de la sanskritisation ». Rappelons que Srinivas entendait par sanskritisation « le processus par lequel une basse caste ou une tribu adopte les coutumes, rituels, croyances, idéologie et style de vie d'une haute caste, en particulier d'une caste deux fois née (*dvija*). La sanskritisation d'un groupe a souvent l'effet d'améliorer son statut dans la hiérarchie des castes »¹³⁹. Ainsi, une caste dominante sur le plan économique et politique, mais de bas statut rituel adopte, selon ce schéma, la sanskritisation, ce qui a pour effet de rééquilibrer son statut rituel, son pouvoir politique et son prospérité économique. Le concept de Srinivas, qui fait des Brahmanes la caste de référence, semble ici peu adapté : les Ramgarhias britanniques ne cherchent en effet pas à imiter les coutumes et les rituels des castes supérieures, en

¹³¹ *Ibid.*, p. 1.

¹³² *Ibid.*, p. 1.

¹³³ *Ibid.*, p. 2.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹³⁶ Parminder Bhachu, *Twice Migrants*, *op. cit.*, p. 239.

¹³⁷ Roger Ballard, « Differentiation and Disjunction among the Sikhs », *op. cit.*, p. 111.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹³⁹ M. N. Srinivas, *The Cohesive Role of Sanskritisation and Other Essays*, Delhi : Oxford University Press, 1989, p. 56-57.

l'occurrence ceux des Jats, réputés pour leur moindre observance religieuse. Ils s'efforcent au contraire de s'en dissocier, pour adopter scrupuleusement l'identité et les symboles du Khalsa, dont ils font des vecteurs d'émancipation sociale et de mobilité dans la hiérarchie des castes. Les Ramgarhias britanniques sont même parvenus à s'imposer comme un modèle à imiter par les autres castes, y compris les hautes castes, phénomène que l'on a étudié chez les hindous sous le terme de dé-sanskritisation ou chez les musulmans sous la vocable de dé-ashrafisation.

À leur arrivée en Grande-Bretagne, ces Ramgarhias qui avaient conservé en Afrique de l'Est la barbe et le turban sont confrontés à des sikhs très majoritairement *mone* (« rasés » et à cheveux courts). Bhachu cite le témoignage d'un Ramgarhia indien qui passe du *pub* au *gurdwara* sous l'influence des Ramgarhias d'Afrique de l'Est :

Quand je suis arrivé dans ce pays, il n'y avait aucune famille ramgarhia. Nous avions l'habitude de vivre comme les Jats, car ils étaient les seuls sikhs que nous connaissions. Nous travaillions avec eux, nous allions au pub avec eux, nous buvions beaucoup, on a commencé à parler comme eux et on s'est coupé les cheveux parce qu'ils l'avaient fait. Et aussi parce que c'était difficile de trouver du travail pour des hommes avec turban. Depuis que les Africains de l'Est sont arrivés, nous les fréquentons et avons commencé à aller au temple¹⁴⁰.

On le voit, ce Ramgarhia indien a commencé, dans un premier temps, par imiter le comportement de la caste dominante, les Jats, qui constituent alors le groupe de référence pour toutes les autres castes présentes en Grande-Bretagne.

L'arrivée des sikhs d'Afrique de l'Est influe sur les pratiques socio-religieuses des autres sikhs à trois niveaux : (1) elle contribue à renégocier les relations intra-caste entre Ramgarhias indiens et Ramgarhias d'Afrique de l'Est et à reconfigurer plus particulièrement l'articulation entre solidarité de caste et identité religieuse ; (2) elle modifie les rapports de force entre les castes, comme nous venons de le voir à propos des relations entre Ramgarhias et Jats ; (3) elle contribue à redéfinir l'identité sikhe britannique.

Les relations avec les namdharis et les Dhimans¹⁴¹ illustrent le premier niveau de notre analyse, à savoir l'articulation entre solidarité de caste et allégeance religieuse. Kalsi rapporte ainsi que, lors de la première visite à Leeds en 1967 de leur Guru, Jagjit Singh, les namdharis demandent à utiliser le *gurdwara* local pour y tenir leur service religieux, ce que le comité de

¹⁴⁰ Parminder Bhachu, *Twice Migrants, op. cit.*, p. 50.

¹⁴¹ Namdharis et Dhimans sont des Tarkhans, les premiers se considèrent comme sikhs (même si leur appartenance au Panth peut être contestée par les autres sikhs), les seconds comme hindous.

gestion, largement dominé par des Ramgarhias, accepte¹⁴². Les opposants à la présence de Jagjit Singh étant des non-Ramgarhias, l'honneur et la solidarité de caste l'emportent sur le débat doctrinal. Aux yeux des membres ramgarhias (principalement des immigrés du Pendjab et non d'Afrique de l'Est) du gurdwara, les namdharis sont frères de caste, avant que d'être des sikhs en marge de l'orthodoxie. Mais, rapporte Kalsi, en 1983, le comité de gestion du même gurdwara, dominé cette fois par des membres du Guru Nanak Nishkam Sewak Jatha (GNNSJ), des Ramgarhias, tous *amritdhari* et originaires d'Afrique de l'Est, refuse d'accueillir un *diwan* (service religieux) présidé par le même Jagjit Singh, au motif que la croyance des namdhari en un *dehdhari* Guru (« Guru vivant ») va à l'encontre de la doctrine sikhe¹⁴³. L'enjeu se déplace alors de la solidarité de caste à une question de doctrine, à savoir la stricte observance de la discipline du Khalsa que les membres du GNNSJ veulent imposer au comité.

Les Ramgarhias d'Afrique de l'Est ont eu une influence importante sur les normes et les pratiques religieuses de l'ensemble des sikhs britanniques, s'imposant comme le groupe de référence en matière d'orthodoxie et d'orthopraxie. Un Ramgarhia d'Afrique de l'Est, rencontré au gurdwara ramgarhia de Southall, résume la contribution de sa *biradari* au sikhisme contemporain :

Nous, Ramgarhias, sommes fiers de notre contribution au sikhisme (*sikhi*). Nous l'avons maintenu (*we kept it alive*) en Afrique et nous l'avons fait revivre au Royaume-Uni. Sans nous, il n'y aurait plus de vrais sikhs (*proper Sikhs*) dans ce pays¹⁴⁴.

À cet égard, le GNNSJ a joué un rôle majeur dans le développement du sikhisme en diaspora et tout particulièrement en Grande-Bretagne, en remettant à l'honneur le code de conduite du Khalsa. Le message principal du Jatha insiste sur la centralité de l'*amrit sanskar*, que l'organisation administre au cours de cérémonies de masse à des milliers de sikhs dès le milieu des années 1970. Sous l'influence de Sant Puran Singh, beaucoup de sikhs *mone* ont laissé pousser cheveux et barbe et ont pris l'*amrit*¹⁴⁵. Dans sa communication officielle et dans ses activités de prêche (*parchar*), le Jatha fait figurer les cinq k et le baptême comme des piliers de l'identité sikhe.

¹⁴² Sewa Singh Khalsi, *The Evolution of a Sikh Community in Britain*, op. cit., p. 204.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 204-205.

¹⁴⁴ Conversation avec Kamalroop Singh Viridi, rencontré au Ramgarhia Hall, à Southall, le 18/04/2009.

¹⁴⁵ On a observé le même phénomène après 1984, mais pour des motivations davantage politiques et identitaires que strictement religieuses.

Le turban symbolise pour les Ramgarhias d’Afrique de l’Est à la fois leur identité sikhe et leur fierté de caste. Rappelons le rôle de Sant Puran Singh dans la campagne pour le port du turban à l’école. Mandla, le père du jeune garçon *keshdhari* exclu d’une école privée, était lui-même un sikh d’Afrique de l’Est, disciple de Sant Puran Singh. Avocat, il avait fait ses études dans les meilleures institutions britanniques, sans que son turban ne lui pose de problème, car les sikhs bénéficiaient sous la colonisation britannique d’une totale liberté religieuse¹⁴⁶. Cette campagne pour le turban, qui représente une étape majeure dans le processus de consolidation d’une identité ethno-religieuse sikhe britannique, a certes fédéré tous les sikhs du pays, quelle que soit leur caste, leur affiliation politique ou leurs préférences sectaires. Mais le leadership de Sant Puran Singh a une valeur symbolique : à la pointe du combat, les Ramgarhias sont apparus comme les garants de l’identité religieuse sikhe en diaspora.

Par ailleurs, les Ramgarhias d’Afrique de l’Est ont introduit des innovations dans les pratiques socio-religieuses, présentées comme un retour à la tradition. Ainsi, l’obligation d’être *keshdhari* pour se présenter aux élections du comité de gestion des gurdwaras s’est généralisée (sauf chez les Ravidassias, voir infra) et à cette condition s’ajoute parfois l’exclusion des propriétaires de débits de boisson (*off-licence*). Ces nouvelles conditions d’éligibilité, présentées comme un retour « aux bonnes pratiques » négligées par les premiers migrants et comme la nécessaire exemplarité des mœurs des représentants du gurdwara, masquent souvent des rivalités de caste, de personnes ou des conflits politiques (c’est particulièrement le cas pour la période post-1984).

Forts de leur expérience en Afrique de l’Est, les Ramgarhias ont promu d’autres innovations dans les pratiques religieuses. La tenue de sessions régulières de *nam simran* (« remémoration du nom de Dieu ») a d’abord été le fait des membres du GNNSJ, avant de gagner en popularité et de se généraliser à tous les gurdwaras¹⁴⁷. La célébration d’*akand path* (« lecture ininterrompue » de l’Adi Granth qui dure 48h) et de *sadharan path* (« lecture ordinaire », avec des interruptions) s’est développée également à leur initiative. Beaucoup de sikhs portent au crédit du GNNSJ la gratuité des *akhand path* dans leurs gurdwaras, alors qu’ils sont facturés partout ailleurs – ce qui alimente les critiques déjà virulentes contre les gurdwaras gérés comme un « business ».

¹⁴⁶ Entretien avec Sewa Singh Mandla, à Birmingham, le 08/07/1998.

¹⁴⁷ Entretien avec Bhai Mohinder Singh, à Birmingham, le 07/07/1998.

2. L'identité jat en diaspora

Kisan et *jawan* : le paysan et le soldat constituent les deux représentations idéalisées d'eux-mêmes que les Jats aiment à mettre en avant. Leur catégorisation comme race martiale par les Britanniques a contribué à forger l'archétype du *jawan* (soldat). Quant à leur activité traditionnelle de *kisan* (paysan), il s'agit de l'élément central et spécifique de leur identité de caste : l'attachement à la terre, à l'ordre socio-économique traditionnel du monde rural qu'ils dominent en tant que *jajman* et par-dessus tout leur statut de *zamindar* (« propriétaire terrien ») constituent le socle de leur identité de caste, comme le résume Ravinder Kaur :

Le Jat peut être employé comme instituteur, ou servir dans l'armée, mais il considère comme son rôle premier celui d'agriculteur ; son lien à la terre est ce qu'il a de plus cher et ce qui l'identifie¹⁴⁸.

Mais leur expérience migratoire a confronté les Jats depuis plus d'un siècle à de nouveaux contextes, urbains et transnationaux, qui ont contribué de manière décisive à façonner leurs pratiques sociales et culturelles¹⁴⁹. Que reste-t-il de leur identité de caste lorsque les Jats ne vivent plus en milieu rural et ne sont plus des *kisan* ? Quelles reconfigurations identitaires l'expérience diasporique de la modernité et du transnationalisme produit-elle, particulièrement en Grande-Bretagne ? Avant d'apporter des éléments de réponse à ces questions, il convient de revenir sur la position de caste dominante des Jats et de donner des éléments d'explication socio-historique de cette domination, en soulignant en particulier le rôle prépondérant qu'ils ont joué dans le développement du sikhisme qui s'est traduit par une formidable ascension sociale - renforcée par les mesures prises en leur faveur par le pouvoir colonial.

Les Jats forment ainsi la caste dominante chez les sikhs et ce dans tous les domaines, économique, socio-culturel et politique. Selon la définition devenue classique proposée par Srinivas :

Une caste peut être définie comme dominante quand elle est numériquement prépondérante par rapport aux autres castes et lorsqu'elle détient un pouvoir économique et politique prépondérant. Une caste nombreuse et puissante peut plus aisément être dominante si sa position dans la hiérarchie locale des castes n'est pas trop basse¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Ravinder Kaur, « Jat Sikhs. A Question of identity », *Contributions to Indian Sociology*, 20 (2), 1986, p. 233.

¹⁴⁹ Nicolas Mooney, *Rural Nostalgia and Transnational Dreams. Identity and Modernity among Jat Sikhs*, Toronto : University of Toronto Press, 2011.

¹⁵⁰ M. N. Srinivas, « The Dominant Caste in Rampura », dans *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi : Oxford University Press, 1987, reproduit dans Dipankar Gupta (dir.), *Social Stratification*, Delhi : Oxford University Press, 1991, p. 308.

Les Jats répondent bien à tous ces critères. Formant 60 % des sikhs, ils constituent de loin la caste la plus nombreuse parmi eux : tous les Jats du Pendjab indien sont sikhs, le sikhisme étant la religion de leur caste. En tant que *zamindar*, ils dominent l'économie majoritairement agraire du Pendjab, concentrant l'essentiel des terres agricoles, des moyens de production et de la richesse entre leurs mains. Quoique de bas statut rituel, ils occupent le sommet de la hiérarchie des castes¹⁵¹ : dans le cadre de l'économie rurale traditionnelle *jajmani*, la plupart des autres castes dépendent d'eux pour leur subsistance. Leur position prépondérante s'exerce également dans les institutions religieuses sikhs, en particulier le SGPC et depuis les années 1930, ils occupent le devant de la scène politique pendjabie, de l'Unionist Party (qui représente avant la partition les intérêts des grands propriétaires terriens sikhs et musulmans), à l'Akali Dal, au parti du Congrès et au mouvement pour le Khalistan¹⁵². A cela s'ajoute une hégémonie culturelle : en effet, nombre de coutumes et de valeurs considérées comme propres aux sikhs ou plus généralement aux Pendjabis sont en réalité spécifiques aux Jats et se trouvent glorifiées dans la culture populaire pendjabie, dans ses formes classiques (récits et légendes) ou plus contemporaines (le *bhangra*, un genre musical et une danse).

Nous examinerons dans un premier temps ce que cette domination doit au rôle des Jats dans l'évolution historique du Panth, puis à l'intérêt que leur porte le pouvoir colonial. De Guru Nanak à Guru Gobind Singh, le premier et le dernier gurus sikhs, le leadership religieux est khatri, mais dès le 17^e siècle (sous les cinquième et sixième Gurus), s'affirme le poids numérique des Jats parmi les adeptes, phénomène qui s'accroît au siècle suivant, puisque les nouveaux initiés dans le Khalsa se recrutent dans leur grande majorité parmi cette caste¹⁵³. Contrairement aux hautes castes, les Jats, des Shudras de bas statut, rejoignent en effet massivement la fraternité égalitaire du Khalsa, dont ils font un outil d'ascension sociale et de conquête du pouvoir politique.

McLeod, le premier, établit un lien entre cette prépondérance numérique et le code de conduite (*rahit*), les symboles et les pratiques instaurés par le dixième Guru¹⁵⁴. Selon lui, les cinq k s'inspirent d'éléments culturels proprement jats : les cheveux longs et le port d'armes

¹⁵¹ Ce qui ne contredit pas la définition de Srinivas, qui explique qu'une caste dominante peut, du fait de sa domination socio-économique, acquérir un statut rituel supérieur et « proclamer avec persistance être ce qu'elle a envie d'être » dans la hiérarchie des castes, *ibid.*, p. 310. En l'occurrence, les Jats, qui sont des Shudras, prétendent être des descendants de Rajputs.

¹⁵² Voir Nonica Datta, *Forming an Identity - A Social History of the Jats*, Delhi : Oxford University Press, 1999.

¹⁵³ W. Hew McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, *op. cit.*,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 51-52.

en particulier seraient des pratiques observées par les Jats, par-delà les frontières confessionnelles.

La période des *misl*, au 18^e siècle, assoit le pouvoir politique des Jats et culmine avec l'arrivée au pouvoir d'un Jat, Ranjit Singh, dont le règne conforte leur domination dans l'administration et l'aristocratie foncière.

Dans la continuité de Ranjit Singh, le pouvoir colonial contribue de manière décisive à renforcer le statut et le pouvoir des Jats par sa politique de recrutement militaire et sa législation foncière¹⁵⁵. Nous avons vu précédemment que les sikhs, plus précisément les Singh, sont définis par les Britanniques comme une race martiale. Parmi eux, les Jats incarnent au plus haut point, pour le colonisateur, les valeurs et qualités intrinsèques des sikhs :

La prépondérance sociale et numérique des Jats a cependant pesé d'un tel poids dans la formation du caractère national, que les coutumes du sikh, quelle que soit son origine, peuvent désormais être considérées comme pratiquement identiques à celles du Jat pendjabi¹⁵⁶.

La classification coloniale qui range les Jats parmi les castes agricoles a, elle aussi, des conséquences majeures sur l'ordre socio-économique du Pendjab rural. Les terres irriguées des *Canal Colonies* sont ainsi attribuées presque exclusivement aux propriétaires cultivateurs, en l'occurrence aux Jats (sikhs et musulmans) du Pendjab central¹⁵⁷. En outre, pour faire face à l'endettement croissant des petits propriétaires jats, dont les terres menacent de tomber entre les mains des castes marchandes (Banyas et Khattris), les Britanniques interdisent à ces dernières de posséder de la terre agricole, le droit de propriété étant dès lors réservé aux castes définies comme agricoles, les Jats essentiellement (*Land Alienation Act* de 1909). Cette mesure entérine la domination des Jats sur la société rurale pendjabe et renforce leur attachement devenu proverbial à la terre.

Cette domination se renforce à partir des années 1960, avec la création d'un nouvel État du Pendjab à majorité sikhe¹⁵⁸ et la mise en place de la révolution verte qui assure la prospérité des grand propriétaires terriens jats - qui dominent les institutions politiques et religieuses sikhes (Akali Dal et SGPC) - au détriment des petits paysans de même caste. En

¹⁵⁵ Voir Richard Fox, *Lions of the Punjab : Culture in the Making*, op. cit.

¹⁵⁶ Major A.E. Barstow, *The Sikhs. An Ethnology*, Delhi : Low Price Publications, 1993 (première publication : 1928), p. 151.

¹⁵⁷ Les soldats à la retraite, essentiellement des Jats, se voient attribuer un lopin de terre dans les Canal Colonies.

¹⁵⁸ La rhétorique religieuse, dont a fait usage l'Akali Dal durant le Panjabi Suba Movement, masquait, selon certaines analyses, la défense des intérêts du capitalisme agricole jat.

réaction à leur marginalisation socio-économique, ces derniers sont nombreux à s'engager dans le mouvement pour le Khalistan.

Nous l'avons vu, les Jats sont, parmi les sikhs, les premiers à se lancer dans l'aventure migratoire, d'abord vers les *Canal Colonies* puis à l'étranger. Une expérience ancienne de la mobilité transnationale et du déracinement a donc modelé l'identité diasporique des Jats¹⁵⁹. Etre Jat dans la diaspora incorpore des affiliations complexes et parfois contradictoires :

- un attachement à la terre (*zamin*) et plus largement à un Pendjab rural largement « imaginé » et l'identification avec la *panjabiyyat*, dont ils seraient les détenteurs ;
- la conciliation de cet enracinement rural avec des pratiques familiales transnationales ;
- la revendication des valeurs martiales du Khalsa, jusque dans leur combat pour le Khalistan ;
- l'articulation entre *jatpana* (identité jat) et *sikhi* s'avère fort complexe et la « confiscation » du sikhisme par les Jats est dénoncée par les autres castes ;
- la primauté de l'*izzat* dans le champ des relations familiales et sociales.

Avant d'analyser les composantes de ce « kit identitaire », pour reprendre l'expression de Goffman, il importe de souligner le poids des stéréotypes coloniaux sur les constructions identitaires contemporaines des Jats¹⁶⁰. Ces derniers se sont réappropriés les qualités intrinsèques que leur attribue la littérature ethnographique et militaire coloniale : fier, loyal, robuste, travailleur, le Jat donne le meilleur de lui-même dans l'armée et l'agriculture. Voici un florilège :

Le Jat sikh est généralement grand et musclé, avec des membres bien proportionnés, un maintien altier et des traits marqués et agréables. Ils sont frugaux et travailleurs ; bien qu'ils ne soient pas de disposition intellectuelle, ils font preuve d'une grande sagacité dans les choses de la vie et sont francs et particulièrement indépendants¹⁶¹.

Le Jat sikh typique est fidèle et loyal envers son employeur, fait rarement montre d'insubordination et avec une bonne mesure d'estime de soi, il a un sens de l'honneur supérieur à la plupart des Orientaux. Il est d'une disposition telle qu'il ne supporte ni les sarcasmes, ni les récriminations. Il demande une forte poigne¹⁶².

Ces hommes constituent la colonne vertébrale du Punjab par leur caractère et leur physique, ainsi que par leur implantation géographique. Ce sont des petits propriétaires loyaux, robustes, d'une grande

¹⁵⁹ Nicolas Mooney, *Rural Nostalgia and Transnational Dreams*, op. cit.

¹⁶⁰ Irvin Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Anchor Books, 1959.

¹⁶¹ Major A. E. Barstow, *The Sikhs*, op. cit., p. 154.

¹⁶² *Ibid.*, p. 153.

indépendance, d'un grand zèle au travail et dotés de grands talents dans l'agriculture, ils forment collectivement, sans doute, la meilleure paysannerie en Inde¹⁶³.

Ces commentaires, dont l'essentialisme amuse ou agace, émanent de certains de meilleurs connaisseurs des sikhs et du Pendjab de l'époque, tels qu'Ibbetson. Le courage, la loyauté, le sens de l'honneur, l'indépendance, la simplicité, le grand zèle dans le travail font des Jats, selon les Britanniques, tout à la fois la meilleure paysannerie indienne et les meilleurs soldats du Raj. Ces stéréotypes répondent certes aux intérêts coloniaux : le concept de race martiale permet aux Britanniques de recruter abondamment des soldats pour le maintien de l'ordre impérial, puis pour les deux conflits mondiaux. Quant à l'image de paysan industriel en proie aux usuriers, elle se traduit dans la législation avec le *Land Alienation Act*, mentionné plus haut, ce qui vaut à la puissance coloniale la loyauté de la caste dominante de la province pour quelques années encore.

Essayons de comprendre la pérennité de ces stéréotypes et la manière dont ils sont réappropriés par les Jats eux-mêmes dans les productions culturelles pendjabies contemporaines et commençons par les traits physiques : le Jat est « généralement grand et musclé, avec des membres bien proportionnés, un maintien altier et des traits marqués et agréables »¹⁶⁴. Ses atouts physiques particuliers constitueraient, selon certains Jats, la preuve qu'ils constituent un groupe ethnique à part entière, reprenant en cela les théories coloniales. Le site internet Jatland est ainsi dédié aux 33 millions de Jats d'Inde et du Pakistan, qui forment un « groupe ethnique, une race, une tribu et un peuple », descendant des Indo-Aryens et des Scythes¹⁶⁵. Selon ce site :

Une vision erronée des choses serait de faire des Jats une caste de paysans (caste = groupe social) alors que le Jat est en réalité une race (race = groupe ethnique). Il y a des marqueurs ADN dans leur profil génétique...Les Jats sont adeptes de différentes religions et sont engagés dans différentes professions »¹⁶⁶.

Cette conception ethniciste de la caste est partagée par bon nombre de Jats et renforce leurs prétentions de supériorité.

La beauté des Jats, tout particulièrement des *Jatti* (femmes jats) est célébrée dans la culture populaire pendjabie. Deux des plus célèbres héroïnes du répertoire traditionnel des

¹⁶³ Denzil Ibbetson, *Punjab Castes, op. cit.*, p. 119.

¹⁶⁴ Major A.E. Barstow, *The Sikhs, op. cit.*, p. 154.

¹⁶⁵ <http://www.jatland.com/home/Jats>

¹⁶⁶ *Ibid.*

*qissa*¹⁶⁷, ces récits poétiques connus et appréciés par tous les Pendjabis, Heer et Sahiban, sont des Jattis d'une beauté exceptionnelle. Dans un autre registre plus contemporain, le *bhangra*, qui a joué un rôle important dans la consolidation d'une identité diasporique chez les Jats¹⁶⁸, glorifie « ceux à la belle carrure », dont « les gens disent qu'ils sont plus beaux qu'une fleur » (selon les paroles d'une chanson *Jatan de Munde*, « Fils de Jats »).

Un jeune Jat nous définit ce qu'il appelle le *Desi Jat look* (« l'apparence d'un Jat bien de chez nous ») :

Vous voyez dans les clips de *bhangra* et bien pour moi les danseurs et les danseuses, ils incarnent la beauté jat. Les danseurs ont une barbe naissante – car une vraie barbe (*a full-length dhari*) ça colle pas avec le *bhangra* - et une moustache, qu'ils retournent comme ça... Ils sont vraiment très grands, très souples et élancés et ils ont ce sourire, là, qui emballent toutes les filles. Pour les danseuses de *giddha*, c'est différent, elles sont moins extroverties, rien à voir avec les filles qui se trémoussent en mini-jupe dans certains clips. Avec leur style unique (*sharp look*), leurs cheveux longs, leur silhouette et le style de leur *salwar kamiz*¹⁶⁹, on voit tout de suite que ce sont des *Jatti* ...¹⁷⁰

A ces caractéristiques physiques s'ajoutent des qualités morales « jats », au premier rang desquelles figure leur qualité de cœur, car le Jat idéal-typique en amour, comme en amitié, est passionné et fidèle jusqu'à la mort. Heer Ranjha et Mirza Sahiban, deux des plus célèbres histoires d'amour de la littérature pendjabie, narrent l'amour passionné et contrarié de deux jeunes couples de Jats, que l'opposition de leur famille condamne à la mort. Sur un autre registre, Surjit Bindrakhia, chanteur jat très populaire, aujourd'hui décédé, célèbre dans *Jatt Di Pasand* (« Ce qu'aime un Jat ») :

L'amour d'un Jat/ ce n'est pas l'amour d'un Brahmane, c'est l'amour d'un Jat/ Et pour un Jat,
l'amour est plus précieux que la mort¹⁷¹.

Une autre chanson extrêmement populaire parmi les Jats, *Jatan de Munde* (« fils de Jat »), dans sa version « classique » chantée par un Jat, K. S. Makhan, illustre bien la *jatpana* :

¹⁶⁷ Les *qissa* sont des récits poétiques « qui racontent dans un idiome élaboré les légendes de la tradition orale ou des histoires d'amour venues des mondes arabe et iranien. [...] Ces *qissa* ont en général pour titre le nom de l'héroïne suivi de celui du héros ou de l'auteur », selon la définition de Denis Matringe, « Rapports entre formes littéraires et traditions orales au Panjab pakistanais », dans Jean-Louis Bacqué-Grammont, Angel Pino et Samaha Khoury (dir.), *D'un Orient l'autre*, Paris-Louvain : Éditions Peeters, 2005, p. 565-56.

¹⁶⁸ Anjali Gera Roy, « Celebrating 'the Sons of Jats': The Return of Tribes in the Global Village », *South Asian Diaspora*, 3 (1), 2011.

¹⁶⁹ La tenue pendjabie traditionnelle pour les femmes, portée en Inde et dans la diaspora, comprend un pantalon bouffant (*salwar*), une tunique (*kamiz*) et un long foulard (*dupatta*) assortis.

¹⁷⁰ Entretien avec Devinder Singh Chahal, à Southall, 15/04/2009.

¹⁷¹ Dans l'imaginaire pendjabie, le Brahmane représente l'antithèse du Jat, il est perçu comme timoré, lâche et incapable de générosité. Surjit Bindrakhia, *Jatt Di Pasand*, <http://www.youtube.com/watch?v=QUV9uGfAswg>

Voici venir ceux à la forte carrure, presque imberbes,
 Ils n'ont peur de personne
 Ils marchent comme des lions, toujours vers l'avant
 Et dans les rues, c'est l'effervescence
 Les enfants de Jats ont la justice sur le dos parce qu'ils aiment trop s'amuser
 Ils gardent un pistolet chargé à la main et un fusil sur l'épaule
 Ils ne font aucun cadeau, c'est le beurre et le lait qui les rendent si costauds
 Ils sont uniques et ils vont tirer sur le commissariat
 Ils sont tout le temps joyeux, jamais moroses
 Ils redressent leur moustache et descendent un verre
 Ils aiment bien faire la fête avec leurs amis
 Bombant le torse, ils se promènent toute la journée en ville
 Ils décapsulent la bouteille avec leurs dents et fièrement se frappent la jambe
 Ils aiment que l'or brille à leur cou
 Sur le bruit du *dhol*¹⁷², les jeunes dansent le *bhangra*
 Les gens disent qu'ils sont plus beaux qu'une fleur
 Et ils adorent la compagnie des filles¹⁷³.

Ce texte valorise la rusticité, l'audace, la défiance de l'autorité et de la loi, l'amour de la vie et des filles, l'exubérance et le goût immodéré pour l'alcool et le *bhangra* prêtés aux Jats. Ces stéréotypes, dont beaucoup sont d'origine coloniale, sont revendiqués avec fierté par bon nombre de Jats de la diaspora comme des composantes de leur *jatpana*. Il faut voir dans le comportement des jeunes décrit dans cette chanson une posture de défi et une affirmation de leur supériorité et de leur *izzat* de caste : en amour, en courage, en loyauté, en beauté, les Jats sont supérieurs aux autres et peuvent se permettre tous les excès. Il convient également de replacer cette posture dans le contexte britannique, où beaucoup de jeunes Jats sont en échec scolaire et où leurs parents, de milieu ouvrier modeste, se retrouvent dans une position d'infériorité socio-économique, en particulier face aux Ramgarhias.

C'est du reste cette posture que dénoncent les autres castes, qui voient dans ces textes à la gloire des Jats une manifestation de leur suprématie dans la sphère culturelle diasporique.

Les deux images idéalisées du *kisan* et du *jawan* ont-elles encore un sens pour les Jats de la diaspora ? Les différentes générations de Jats en Grande-Bretagne ont exercé bien des

¹⁷² Tambour à deux côtés, composante essentielle du genre musical *bhangra*.

¹⁷³ Merci à Gurupreet, Onkar et David Singh pour aide dans la traduction.

professions, mais très marginalement celles de *jawan* et surtout de *kisan*¹⁷⁴. Toutefois, ces deux termes ne désignent pas de simples catégories socio-professionnelles : ils renvoient à des valeurs, à une « essence », qui composent la *jatpana*. Ainsi, la ruralité et l'attachement à la terre, qui en constituent le fondement, ont subi des mutations intergénérationnelles. Les migrants jats de la première génération concevaient leur séjour dans le pays comme temporaire, qui n'altérerait en rien leur qualité de *kisan* et leur statut de *zamindar* dans leur village d'origine. C'est en partie pour acheter davantage de terres et de matériel agricoles que beaucoup d'entre eux ont du reste émigré. Cette génération a pourtant fait souche en Grande-Bretagne, tout en conservant la propriété de ses terres au Pendjab, louées à des fermiers. Nous avons rencontré plusieurs de ces septuagénaires jats et voici le témoignage emblématique de l'un d'entre eux :

J'ai toute ma famille ici, en Angleterre. Plus personne ne m'attend au Pendjab. Et pourtant, si, il y a ma terre, car la terre est la mère d'un Jat (*zameen Jat di maa hai*). Il faut que je sente son odeur, et les couleurs, et le goût de la canne à sucre. C'est dans mon sang, même après toute une vie passée à l'usine.

Alors, tous les ans, pour Baisakhi, je rentre dans mon village, tout seul, car mes enfants et mes petits-enfants ça ne les intéresse pas et ma femme, elle, souffre de la chaleur. Mais moi, je rentre à plus de 75 ans. Et puis, c'est le moment des récoltes et donc je collecte mes loyers - mais c'est une misère, c'est pas ça qui va m'enrichir. Depuis que je suis installé en Grande-Bretagne (dans les années 1950), j'ai acheté une maison (*khota*) à Model Town, mais j'ai surtout acheté beaucoup de terres, à côté de Jalandhar, ça vaut une fortune maintenant.

Et comme ça, tous les ans, je montre aux gens du village que le *zamindar* a toujours un œil sur eux. Ils me respectent pour ça et ici le respect ça veut encore dire quelque chose¹⁷⁵.

Mais comme le laisse entendre ce vieil homme, l'attachement à la terre se transmet difficilement aux générations suivantes. Beaucoup parmi les enfants de pionniers ne sont jamais allés au Pendjab pendant leur enfance ou leur adolescence : c'était surtout le cas de la deuxième génération pour des motifs essentiellement économiques. La troisième génération voyage, elle, davantage grâce au faible coût des transports aériens et à la relative prospérité de certaines familles : mais tandis que les visites des grands centres urbains (Delhi, Chandigarh

¹⁷⁴ Ce n'est pas le cas en Californie, où, à la suite des pionniers du début du 20^e siècle, beaucoup de sikhs sont à la tête de gigantesques exploitations agricoles (agrumes dans le Sud, pêches, prunes, raisin, amandes dans le Nord de l'État). Le plus fortuné d'entre eux est un Jat, Didar Singh Bains, qui a prospéré en cultivant des pêches. Nous avons, par ailleurs, rencontré à Southall de jeunes migrants sikhs et polonais qui travaillaient à la journée pour des maraîchers pendjabis dans le sud de l'Angleterre et au pays de Galles (récolte de fraises).

En outre, la présence de sikhs dans l'armée et la police britanniques est non-négligeable – le port du turban dans ces deux institutions fait du reste l'objet d'une mobilisation continue de leur part. La police londonienne dispose même d'une Sikh Metropolitan Police Association.

¹⁷⁵ Entretien avec Surinderpal Singh, à Birmingham, le 15/06/1999.

et Jalandhar) pour le shopping et les sorties ou les pèlerinages (en Inde et au Pakistan) sont plébiscités par les jeunes de la diaspora, les séjours dans le village paternel ne laissent pas que de bons souvenirs. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les jeunes ne se montrent pas très sensibles aux charmes rustiques de la campagne pendjabie. Une jeune fille (jat) de 20 ans nous confie :

Le village, c'est la chaleur, le bruit, les moustiques, les coupures d'électricité, les voisins qui t'espionnent, les serpents dans les champs et l'odeur de gasoil des tracteurs...Je déteste¹⁷⁶ !

Comment comprendre alors la popularité chez ces mêmes jeunes britanniques du *bhangra*, une danse d'origine agraire, qui célèbre tout à la fois un Pendjab rural idéalisé et une identité jat essentialisée ? Comme le démontre Nicola Mooney, à travers la culture populaire, jeunes et moins jeunes reconstruisent sur un mode nostalgique un Pendjab idéalisé servant de cadre à une ruralité intemporelle, dont les valeurs et le mode de vie « traditionnels » se confondent avec leur identité et leur fierté de caste dominante¹⁷⁷. Les chansons de *bhangra*, les clips vidéo et les films tournés en pendjabi constituent un matériau très riche pour analyser l'interpénétration des différents niveaux d'affiliation identitaire des Jats de la diaspora.

Nous avons choisi de nous arrêter sur *Apna Panjab Hove*, « Voici mon Pendjab », parce que cette chanson, qui date des années 1990, reste encore aujourd'hui la plus populaire du répertoire. Son interprète, Gurdas Maan, est une icône de la scène *bhangra*, qui incarne et revendique les valeurs et l'identité du Jat, qui se confondent pour lui avec la *panjabiyyat* (voir l'affiche d'un concert du chanteur à Londres, en annexe 9, p. 325). Un parallèle entre les paroles de la chanson et des images du clip vidéo permettra de mettre en relief l'articulation entre la double identité de *kisan* et de *jawan* du Jat, endossée avec brio par Gurdas Maan¹⁷⁸ :

Voici mon Pendjab / Il y a de l'alcool fait maison/ Et des radis avec des oignons/ Et sur le lit de corde (*manji*)/ Un Jat sera assis, fier comme un roi (*nawab*)

Refrain : Voici mon Pendjab/ Il y a de l'alcool fait maison

Il nous faut prendre deux verres d'alcool tout juste fermenté/En mangeant du *saag*¹⁷⁹ tout frais préparé par la grand-mère/ Et quel goût, ce *masala* préparé à la maison dans le pot en terre !

Refrain

Dans le *saag*, je ne lésine pas sur le beurre/ Et je mange des *maki di roti* sans compter/ Et je mâche la canne à sucre dans les champs/ Et voici le repas fait maison

Refrain

¹⁷⁶ Entretien avec Kamalpreet Kaur, à Bobigny, le 26/07/2014.

¹⁷⁷ Nicolas Mooney, *Rural Nostalgia and Transnational Dreams*, op. cit.

¹⁷⁸ Disponible sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=1cHLSWmVnTE>

¹⁷⁹ *Saag* : plat à base d'épinards et de feuilles de moutarde. *Masala* : mélange d'épices. *Maki di roti* : galettes de farine de maïs.

(...)

Je demande à mes compagnons comment se porte notre village/ Pourquoi notre Pendjab est-il divisé ?/ Jamais, ô grand jamais, la Ravi ne devrait être séparée de la Chenab/¹⁸⁰

Refrain

A l'écran, Gurdas Maan incarne tantôt le *kisan* tantôt le *jawan* et des scènes de soldats dansant autour d'un feu de camp alternent avec des scènes représentant un Pendjab rural idéalisé. La vidéo s'ouvre, au son du *dhol* (grand tambour à deux côtés), sur un paysan qui conduit sa charrue tirée par deux buffles. A plusieurs reprises pour illustrer le refrain (« Voici mon Pendjab/Il y a de l'alcool fait maison »), Gurdas Maan apparaît en uniforme militaire entouré de soldats qui partagent un verre, en dansant.

Pour figurer le « Jat fier comme un *nawab* », le même Gurdas Maan, en costume de *bhangra* cette fois, s'évente assis sur un *manji* (« lit fait de cordes ») porté par des hommes. Pour représenter les travaux et les jours du monde rural, des scènes de liesse (des enfants s'exerçant au *kabaddi*, un sport de lutte, des jeunes filles en *salwar kamiz* colorés jouant à la balançoire ou à cache cache, des danseurs de *bhangra* dans des champs de *saag*) alternent avec les tâches agricoles (Gurdas Maan qui laboure le sol avec une charrue, qui lave les buffles, presse la canne à sucre pour en extraire le jus, entasse les meules de foin ou irrigue ses champs).

L'alcool et la nourriture occupent une place très importante dans cette narration. Signe d'authenticité, l'alcool est « fait maison », même si on lui préfère en fait, en Inde comme dans la diaspora, le whisky. On se saurait trop insister sur le rôle que l'alcool joue dans le processus de socialisation d'un Jat, en particulier dans la diaspora. On le partage entre hommes, ici entre soldats, il cimente les liens d'amitiés, symbolise la virilité, mais aussi la liberté que le Jat prend avec les interdits socio-religieux (l'alcool est interdit par le Sikh *Rahit Maryada*). Et avec l'alcool comme avec l'amour, la fête ou la nourriture, le Jat ne connaît pas la modération : au fil des images, après de nombreux *peg*¹⁸¹, les soldats se montrent de plus en plus joyeux et exubérants, d'où les nombreux *balle balle* (« hip hip hourra ») et *brrouuuah* (son imitant le bruit de la chèvre), qui rythment dances et chants. Le Jat apprécie également les plaisirs simples que procure une nourriture saine et faite maison (*desi*), préparée à base de produits naturels : les radis et les oignons crus, ou l'un des plats pendjabis les plus appréciés,

¹⁸⁰ Merci à Kamaljit Singh pour son aide dans la traduction de la chanson.

¹⁸¹ *Peg* est un terme britannique passé dans le langage courant en pendjabi, où il désigne un verre d'alcool. Le *Patiala peg*, une double mesure de whisky, est inauguré par le Maharajah de Patiala qui fait servir, lors d'une réception la veille d'un match de polo, des doubles whisky à l'équipe britannique, ce qui vaut à cette dernière de perdre face à l'équipe du Maharajah.

le *saag* accompagné de *maki di roti* abondamment beurrés, à consommer, selon la chanson, sans compter. Les fleurs jaunes de la moutarde, dont les feuilles entrent dans la composition du *saag*, symbolisent visuellement la campagne pendjabie dans les films de Bollywood et les clips de *bhangra*. La nourriture est intimement liée à la figure de la mère ou de la grand-mère, cette dernière préparant dans le clip le repas sur un feu de bois dans des ustensiles traditionnels. Dans les scènes où elles apparaissent, toutes deux portent un *dupatta* sur la tête et Gurdas Maan, de retour de permission, touche les pieds de son aïeule par respect. La présence discrète des femmes dans le film - présence bienveillante et nourricière de la grand-mère, présence insouciant mais modeste des jeunes filles qui s'adonnent encore aux jeux innocents de l'enfance - est conforme à la place traditionnellement assignée aux femmes dans la société rurale pendjabie.

La chanson exalte également le dur labeur du *kisan*. Notons qu'à l'exception d'un vieux tracteur, toutes les méthodes et les outils agricoles utilisés (comme la charrue tirée par des bœufs et la roue à eau) appartiennent à un passé révolu, antérieur à la révolution verte.

Le dernier couplet de la chanson appelle enfin de ses vœux un Pendjab unifié, où les fleuves Ravi et Chenab ne seraient plus séparés (sous-entendu par la frontière établie par la partition). *Jatpana* et *panjabiyyat* se confondent dans l'attachement exprimé sur le mode de la nostalgie pour un Pendjab figé dans le passé, la valorisation d'un monde rural dont les Jats dominaient l'ordre immuable, la célébration du statut de *zamindar* et des valeurs qui lui sont attachées, en particulier l'*izzat*¹⁸².

Intéressons-nous maintenant à cette notion cardinale : comment a-t-elle évolué en situation diasporique et quelles significations revêt-elle pour les différentes générations de Jats britanniques ? Cette notion, propre aux Jats, imprègne la culture pendjabie (en Inde comme au Pakistan, chez les sikhs comme chez les musulmans) et illustre de ce fait l'influence des valeurs des Jats sur leur environnement social. Habituellement traduit dans les langues européennes par « honneur », *izzat* (de l'arabe '*izzat*) est un terme polysémique, au centre de « tout un complexe de valeurs chargées d'émotion, comprenant l'honneur, le respect, la réputation, la honte, le prestige et le statut »¹⁸³. Cet « affect moral », ensemble d'émotions impliquant des composantes socio-culturelles, détermine et justifie l'action

¹⁸² Voir, sur la notion d'*izzat*, l'étude fondatrice de Zeliye Eglar, *A Punjabi Village in Pakistan*, New York : Columbia University Press, 1960.

¹⁸³ Verne A. Dusenbery, « On the Moral Sensitivities of Sikhs in North America », dans Owen Lynch (dir.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotions in India*, Berkeley : University of California Press, 1990, p. 242.

individuelle et collective¹⁸⁴. Dusenbery souligne que les individus voient dans l'*izzat* le moteur et la logique d'actions aussi diverses que la décision d'émigrer, le choix d'un travail, les stratégies matrimoniales ou une réaction violente face à ce qui est perçu comme une injustice ou une offense (l'invasion du Temple d'or a ainsi été vécue comme un affront à l'honneur collectif des sikhs)¹⁸⁵.

Cet affect moral implique une évaluation constante du groupe de référence : il revêt donc une dimension essentiellement collective - que ce collectif désigne la famille, la faction (*paarti*), le village, la *biradari*, la caste ou la communauté religieuse dans son ensemble. Dans la première génération de migrants, bien plus que par goût de l'aventure, c'est pour préserver l'*izzat* familial que beaucoup quittent leur village. Pour certains, il s'agit de fournir une dot suffisante pour marier une ou plusieurs sœurs dans de « bonnes familles » et accroître ainsi leur prestige. Pour beaucoup, il s'agit d'acheter des terres et du matériel agricole : le statut d'une famille jat se mesure à la surface agricole qu'elle possède, or le système d'héritage chez les sikhs (partage des biens et notamment des terres, entre tous les fils, les filles étant exclues de cette forme d'héritage) aboutit au morcellement des terres. Notons que si l'*izzat* d'un Jat est étroitement lié à la propriété de la terre, le travail agricole proprement dit est dévalorisé et confié à des travailleurs agricoles de castes intouchables.

Il s'agit donc pour les migrants d'améliorer les conditions de vie de leur famille, c'est à dire de lui permettre de conserver ou d'améliorer son statut social. Car l'*izzat* familial est constamment menacé par le pouvoir de groupes rivaux. Pettigrew résume avec force la relation entre *izzat* et pouvoir : « le pouvoir, c'est l'honneur et l'honneur, c'est le pouvoir »¹⁸⁶. Le pouvoir détenu par une famille ou une *biradari* lui permet de rehausser son prestige et inversement, seuls les groupes bénéficiant d'un certain prestige disposent d'un pouvoir sur les groupes de statut inférieur. Mais, les positions de pouvoir et de prestige ne sauraient être acquises pour toujours et s'avèrent fortement contestées : il faut donc constamment les protéger face à des groupes concurrents qui constituent une menace perpétuelle. Il en résulte que la compétition est au cœur du système social jat et plus largement pendjabi. Envoyer un fils à l'étranger permet de parer à tout revers de fortune, au déclassement social, fatal pour l'*izzat* collectif.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 241.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸⁶ Joyce Pettigrew, *Robber Noblemen, op. cit.*, p. 58.

Mais, pour la première vague de migrants, l'immigration est source de déclassement social : ils doivent accepter les tâches les plus dévalorisées et les moins bien payées, sont victimes de racisme et d'hostilité et doivent cohabiter, souvent en infraction avec les règles de leur caste, dans des logements insalubres et surpeuplés. Néanmoins, ces conditions de vie que nous jugerions comme « indignes » n'entachent pas leur *izzat*, car le groupe de référence pour ces hommes célibataires reste le village d'origine et leur séjour en Angleterre est perçu comme une parenthèse dans leur vie.

L'*izzat* devient pour les migrants jats un véritable enjeu dans le pays d'accueil avec l'arrivée de leurs familles et des Ramgarhias d'Afrique de l'Est et la compétition pour le contrôle des gurdwaras. L'*izzat* comporte, en effet, une forte dimension genrée : les femmes jats sont les dépositaires de l'honneur familial et communautaire, dont les hommes constituent les gardiens. Ces derniers imposent aux femmes de leur famille/communauté des règles de comportement concernant leurs interactions sociales et leur sexualité. Traditionnellement, l'univers de la femme jat est circonscrit à la famille, idéalement la famille élargie patrilinéaire, au sein de laquelle elle doit perpétuer les traditions et l'identité de sa caste. Son identité sociale est définie par son rôle au sein de la famille : fille dans la famille de son père, belle-fille, mère puis belle-mère dans celle de son mari.

Dans ce contexte-là, l'*izzat* est indissociablement lié à la notion de *sharam*, que l'on traduit littéralement par « honte », mais qui signifie plutôt « pudeur » et qui s'applique aux femmes : ces deux notions sont complémentaires puisqu'on entend souvent dire que l'*izzat* d'un homme réside dans le *sharam* des femmes de sa famille. Pour préserver sa pudeur, la femme jat doit se conformer aux règles du *parda* ou *pardah* (litt. « rideau, tenture »), terme qui, selon Christèle Dedebant « renvoie à un code spécifique de moralité dont les manifestations relèvent de l'ordre spatial, vestimentaire et/ou comportemental »¹⁸⁷. L'auteur poursuit :

Toute à la fois mise à distance des représentants du sexe opposé et témoignage de respect à l'égard des aîné-e-s, les normes de *pardah*, subtiles et variables, entraînent en effet un ensemble d'usages sociaux obéissant à la notion générique de *sharam*¹⁸⁸.

Ces notions cruciales d'*izzat*, *sharam* et *pardah* sont-elles toujours opérationnelles en contexte migratoire et quel(s) sens leur donnent les Jats britanniques, selon leur sexe et leur

¹⁸⁷ Christèle Dedebant, *Le voile et la bannière. L'avant-garde féministe au Pakistan*, Paris : CNRS Éditions, 2003. Soulignons l'héritage culturel musulman que partage en ce domaine, comme dans d'autres, tous les Pendjabis. Les vocables en usage sont soit arabes (*'izzat*), soit persans (*sharam*, *pardah*).

¹⁸⁸ Entretien avec Amandeep Sanghera, à Ilford, le 15/04/2009.

génération ? Amandeep, une femme jat d'une quarantaine d'années, nous raconte, à travers ses souvenirs d'enfance et d'adolescence datant des années 1970 et 1980, l'importance de ces notions, leur poids dans son éducation et dans les relations entre les différents membres de sa famille :

Tu dois savoir tout d'abord que mes parents sont tous les deux nés dans un village et cette mentalité de *pindu* (de villageois) ne les a jamais quittés, je te dis ça sans mépris, car j'ai beaucoup de respect pour ce qu'ils ont accompli ici. Mon père est issu d'une famille de *zamindar* et chez nous, les jeunes femmes ne sortaient pas sans chaperon et c'est encore le cas, pour les jeunes *bahu* (« belles-filles »). Moi, quand je vais là-bas, j'ai un peu plus de liberté de mouvement, par ce que je suis une *vilayati* (une « émigrée »). Aujourd'hui encore, les femmes portent un *dupatta* à la maison en présence de leur beau-père ou d'un homme âgé.

Ma mère le fait encore chez nous à Birmingham, mais mes sœurs et moi nous ne le faisons pas, nous ne portons le *dupatta* qu'au gurdwara et jamais à l'extérieur...j'ai pas envie d'être prise pour une musulmane tout de même...à l'école, c'était d'ailleurs ce qui nous différenciait des filles pakistanaïses : on portait le même uniforme, on parlait la même langue, on avait les mêmes problèmes avec nos parents, mais nous, les sikhes, on était plus libre, n'est-ce pas (rire ironique), puisqu'on ne se voilait pas ... Enfin libre, non, je ne me suis jamais sentie libre. Il fallait que je demande la permission pour tout : aller réviser chez une copine, sortir faire du shopping ou aller au cinéma....c'était non, toujours non... aller à un anniversaire (généralement, c'était non, sauf ceux de mes cousins et cousines, avec mes parents). Et à chaque fois, c'était du *sharam* par-ci, du *sharam* par là. Surtout ma mère qui surveillait notre accoutrement. Pas de décolleté, ni de jupe, ni de maquillage, sauf léger pour assister à un mariage, sinon elle nous traitait de *be-sharam* (« sans vergogne »). Oui, *be-sharam*, ça revenait souvent pour nous les filles. Et mon père, qui adorait ses filles, disait souvent que nous étions le *ghar ki izzat* (« honneur de la maison »). C'était nous, ses filles, qui portions cette responsabilité et les contraintes qui vont avec. Mais, ce qui me révoltait le plus c'est que mon frère avait toutes les libertés pour sortir, trainer avec ses potes, s'habiller n'importe comment, avoir des notes épouvantables à l'école, lui il n'était jamais *be-sharam*. C'était juste un *bad boy* (« mauvais garçon »).

Mais ces notions, décriées par Amandeep, sont loin d'être immuables. Ainsi, la nécessité pour les femmes de travailler, puis pour leurs filles de s'éduquer, a rendu impossible leur confinement au sein du foyer, même si certaines femmes de la première génération ont contourné la difficulté en travaillant comme coutière à la maison et si bon nombre de filles de la deuxième génération ont été retiré de l'école à 16 ans, pour des mariages précoces. En Grande-Bretagne en effet, comme en Inde, le mariage joue un rôle de premier plan dans le l'accomplissement ou au contraire la ruine de la réputation, du prestige, de l'honneur d'une famille. Un « bon » mariage respecte les règles d'endogamie de caste, d'exogamie de village (interdiction de se marier avec quelqu'un originaire du même village), d'exogamie de *got*

(interdiction de se marier avec une personne appartenant au même *got*, à la même sous-caste, que son père, sa mère et ses deux grand-mères) et d'hypergamie pour les filles (il est préférable de donner sa fille à marier à une famille de statut socio-économique au moins égal sinon supérieur). Soulignons que ces règles observées par la plupart des sikhs (mais avec plus de rigueur par les Jats) sont typiquement hindoues.

Parmi toutes ces règles, c'est l'endogamie de caste qui est la plus problématique en contexte diasporique et donne lieu, en Grande-Bretagne, à des conflits familiaux, chez les sikhs mais aussi parmi les autres communautés sud-asiatiques. La presse britannique s'empare de ce thème dès les années 1970 en popularisant le thème d'une génération prise entre deux cultures. Depuis, nombreux sont les cas de mariages forcés, de jeunes filles victimes de crime d'honneur, ou celles qui, refusant le mari choisi par leur famille, se réfugient dans des foyers d'accueil créés au début des années 1980¹⁸⁹. Aujourd'hui, le mariage endogame (et dans une moindre mesure hypergame) est toujours la norme chez les Jats, pour lesquels l'endogamie joue même un rôle majeur dans la reproduction de l'identité de caste en contexte diasporique, lorsque les principaux marqueurs identitaires ne subsistent plus que sur un mode nostalgique. Mais, comme le souligne André Béteille à propos de l'endogamie et de la reproduction de la caste en contexte urbain indien, les contours de l'endogamie sont mouvants et on observe une certaine ambiguïté dans la définition de l'unité endogame¹⁹⁰. Amandeep, qui nous livrait ses souvenirs d'enfance un peu plus haut, explique qu'elle a dû se résoudre à accepter les choix matrimoniaux de sa fille :

Je ne crois pas à ces histoires de castes supérieures ou inférieures, tu le sais nous en avons discuté, mais il y a la pression de la famille, surtout mes parents que je respecte. Néanmoins, je n'ai pas élevé mes enfants dans ce culte de l'*izzat* et du mariage arrangé. Ma fille a fait des études de droit à Edinburgh et bien sûr elle vivait sur le campus, ce qui a d'ailleurs fait beaucoup jaser ici... À la fac d'Edinburgh, elle a rencontré son futur mari, un Espagnol. Evidemment, ça a été un choc pour nous tous quand elle a annoncé qu'elle se mariait avec un *gora* (« blanc ») et qu'elle partait vivre en Espagne. Les grands-parents ont eu beaucoup de peine, mais mon mari et moi, on s'est dit : qu'est-ce qui est le plus important, notre soi-disant *izzat* (mon mari ne croit pas dans ces choses-là non plus) ou notre amour pour notre fille ? Et c'est l'amour qui a gagné. Alors, maintenant, j'ai des petits-enfants adorables, qui parlent espagnol, anglais et un peu pendjabi et je passe mes vacances d'été en Espagne, comme tous les Anglais (rires). Et grâce à Dieu, ma fille est heureuse. Et puis autour de moi, il y a de

¹⁸⁹ Voir, en particulier, le roman de Jasvinder Sanghera, *Shame*, Londres : Hodder Paperback, 2007. L'auteure s'est enfuie de chez elle, à l'âge de 16 ans, pour échapper à un mariage forcé et a créé en 1993 l'association Karmanirvana, pour venir en aide aux femmes victimes de mariages forcés et de violence domestique liée à la notion d'honneur. Voir le site de l'association : <https://www.karmanirvana.org.uk/about/>

¹⁹⁰ André Béteille, *Caste in Contemporary India*, dans Christopher J. Fuller (dir.), *Caste Today*, *op. cit.*

plus en plus de *mixed marriages* et de *love marriages*, c'est mieux accepté. Tu sais au fond, les sikhs savent s'adapter, ils sont bien plus progressistes que d'autres minorités...¹⁹¹

Il nous faut ici clarifier ce que les sikhs britanniques entendent par *arranged marriage*, *facilitated* ou *semi-arranged marriage*, *love marriage* et *mixed marriage*. Un *arranged marriage* est, comme son nom l'indique, une union arrangée par la famille, mais ce terme unique masque en fait une variété de pratiques. Le mariage jat traditionnel était arrangé par une entremetteuse (*vichola*) de la caste des Nais (« barbier »), qui devait s'assurer de la compatibilité des deux familles en matière d'endogamie de *jati* et d'exogamie de *got*, en matière d'*izzat*, de statut social, de biens matériels, etc. Les familles se réunissaient, se jugeaient mutuellement et les deux jeunes mariés se rencontraient pour la première fois le jour de leur mariage. Aujourd'hui, ce type de mariage n'existe plus. Et ce que l'on désigne par *arranged marriage*, *semi-arranged* ou *facilitated marriage* recouvrent des différences assez subtiles dans les pratiques matrimoniales diasporiques. Dans les « vrais » mariages arrangés, le choix du partenaire est fait par les parents (et de plus en plus avec l'aide d'agences matrimoniales en ligne), mais les futurs époux peuvent se rencontrer à plusieurs reprises et refuser une ou plusieurs propositions de mariage. Les *semi-arranged* ou *facilitated marriages* se veulent plus libéraux et laissent une plus grande marge de manœuvre aux jeunes gens : ceux-ci sont, certes, présentés l'un à l'autre par différents biais (la famille, les amis, les agences matrimoniales privées ou les services matrimoniaux d'un gurdwara), mais sont autorisés à se fréquenter sans chaperon (*dating*) pendant plusieurs mois, ce qui correspond à la période des fiançailles. Ces pratiques matrimoniales hybrides s'inspirent des codes sociaux de la société britannique (le *dating*, les sorties en couple en boîte de nuit, au restaurant ou au cinéma, les vacances en amoureux) tout en sauvegardant les apparences de la respectabilité, puisqu'au final, tout se termine par un « bon mariage », c'est à dire un mariage endogame, avec l'approbation des parents et de la *biradari*. En effet, tous les types de mariages que nous avons évoqués jusqu'à présent se font dans un cadre endogame. Restent donc les *love marriages* et les *mixed marriages*, potentiellement sources de conflit. Le mariage d'amour représente le cauchemar de beaucoup de parents jats et plus généralement sud-asiatiques, tout d'abord parce qu'il a de forte chance de ne pas être endogame et ensuite parce que les Sud-Asiatiques, comparant les taux de divorce dans le sous-continent et en Occident, considèrent qu'un tel mariage a peu de chances de réussir. De fait, dans certains cas, les jeunes mariés sont exclus de leur famille, voire de leur communauté et changent souvent de région pour

¹⁹¹ Amandeep Sanghera, le 15/04/2009, à Ilford.

échapper à l'opprobre et à la pression sociale. En revanche, dans certaines situations, les *love marriages* sont acceptés par la famille (comme l'illustre le témoignage d'Amandeep). Cela dépend bien sûr du contexte familial, de l'influence des grands-parents en particulier, s'ils vivent en Grande-Bretagne par exemple, mais d'après nos observations, cela dépend surtout du statut de caste du conjoint, car la notion de mariage mixte se révèle très ambiguë. Nous avons demandé à différents interlocuteurs jats de définir cette mixité et, à rebours, la notion d'endogamie de caste et voici les explications de Parminder, un jeune Jat britannique de 25 ans :

Dans ma génération, il y a de plus en plus de mariages mixtes et vraiment ça ne pose aucun problème. Question : Mais qu'est-ce que tu entends par « mariage mixte » ? Un mariage avec un Anglais ? Un mariage entre un Jat et un Chamar ?

Ah non, bien sûr que non, ça ne passerait pas dans ma famille, par exemple. Tu sais ce que veut dire BMW ? Et bien, c'est pas une voiture...même si on raffole des voitures allemandes, pour la frime...non, c'est une règle que nous impose nos parents : *No Black, no Muslim, no White* (« pas de noir, pas de musulman, pas de blanc ») ! En fait, il faudrait mettre en tête *no Chamar/no Churha*, mais CBMW, ça veut plus rien dire, hein...

Donc, pour répondre à ta question, pour un Jat, un mariage mixte, c'est un mariage avec un Ramgarhia à la rigueur et ça, vraiment, il y en a de plus en plus. Parce que la jeune génération, chez eux comme chez nous, a dépassé ces barrières de caste¹⁹².

La mixité et l'endogamie, on le voit, sont des valeurs toutes relatives et contextuelles. Les Ramgarhias britanniques, de par leur réussite socio-économique et éducative et leur statut professionnel souvent supérieur aux Jats, sont désormais considérés par certaines familles jats comme un *suitable match*, un bon parti. Nous avons vu du reste que l'inverse n'est pas nécessairement vrai, avec l'exemple de ce père de famille ramgarhia qui refuse de marier ses filles avec ces Jats qu'il juge trop rustres.

Nous concluons ce développement par une réflexion sur l'articulation complexe entre identité de caste, identité religieuse et militantisme politique chez les Jats de la diaspora. D'une part, vu de l'extérieur, les Jats incarnent souvent l'ensemble des sikhs, tandis qu'au sein du Panth, la revendication de leur identité sikhe comme allant de soi est intolérable pour les autres castes qui les accusent d'avoir annexé et dévoyé (par leur castéisme) la *sikhi*. D'autre part, les Jats doivent constamment faire des arbitrages entre les éléments jats et les éléments sikhs de leur identité, qui parfois se recoupent mais le plus souvent entrent en

¹⁹² Entretien avec Parminder Grewal, à Birmingham, le 18/06/2011.

conflit. La fierté et le chauvinisme de caste et l'inégalité entre les sexes (dont ils n'ont certes pas l'apanage) entrent, ainsi, en contradiction avec l'égalitarisme de la doctrine sikhe.

Dans une enquête ethnologique conduite en 1981-82 dans un village du Doaba, Raminder Kaur explique que les Jats du village constituent, parmi toutes les castes sikhes, celle qui affiche le plus faible degré de religiosité : hormis une poignée d'*amritdhari*, ils n'arborent aucun des cinq k, les plus âgés d'entre eux fument même et bien peu visitent le gurdwara. Leur univers religieux relève davantage, selon l'auteur, des pratiques et croyances de la religion populaire, caractérisées par le culte de divinités locales et des éléments naturels (Khawaja Khizr, le grand saint pan-islamique de l'eau en particulier), la fréquentation de *sant* et des tombes de *pir*, à des fins de guérison notamment. Pourtant, malgré son caractère latitudinaire, l'identité sikhe du Jat ne fait l'objet d'aucune remise en cause, « il n'a pas besoin de la déclarer en portant les cheveux longs et la barbe ou en participant aux activités du gurdwara », car elle se trouve indissociablement liée à et confortée par sa *jatpana* et son statut de *zamindar*, de propriétaire terrien, comme nous l'avons vu plus haut¹⁹³.

Depuis que l'auteur a conduit son terrain au tout début des années 1980, le Pendjab et la diaspora ont connu un revivalisme religieux et politique dans le cadre du mouvement khalistani. A l'origine de l'adhésion d'un grand nombre de Jats à ce mouvement figurent, nous y avons fait allusion, des revendications d'ordre socio-économique et un sentiment de marginalisation des petits paysans jats. Ce qui est à l'origine un mouvement paysan se transforme en lutte nationale, qui vise à réaliser la prophétie d'une souveraineté sikhe inéluctable, incarnée par l'expression *Raj Karega Khalsa* (« le Khalsa régnera »). Sur le plan religieux, le mouvement khalistani se traduit par l'imposition d'un ordre moral orthodoxe sur les masses rurales sikhes, en particulier des symboles identitaires du Khalsa investis d'une signification politique dans le conflit avec l'État central, perçu comme un État hindou.

Dans la diaspora, les événements de 1984 ont constitué un choc moral pour tous les sikhs, par-delà les appartenances sectaires ou de caste, mais c'est surtout chez les Jats que ce choc moral s'est traduit en militantisme politico-religieux. C'est parmi eux que se recrutent l'essentiel des militants khalistanis de la diaspora, tandis que les sikhs des autres castes ont majoritairement pris leurs distances par rapport au mouvement séparatiste, en partie parce

¹⁹³ *Ibid.*, p. 230.

qu'ils y voyaient une tentative d'hégémonie politico-religieuse des Jats¹⁹⁴. Le succès du mouvement chez les Jats de l'Inde et de la diaspora peut également s'analyser par référence à une notion dont nous avons vu qu'elle occupait une place centrale dans la *jatpna*, l'*izzat*, l'honneur communautaire (et ici l'honneur de caste). Dans les pratiques discursives des Khalistanis, l'assassinat d'Indira Gandhi est ainsi construit comme un acte de courage pour laver, dans le sang, l'affront fait au Panth lors de l'opération Blue Star¹⁹⁵.

Enfin, la moindre réussite sociale de certains Jats et leur déclassement relatif par rapport aux Ramgarhias, leurs anciens *kammi*, peuvent également expliquer leur militantisme politique et leur revivalisme religieux en diaspora.

3. Intouchables et intouchabilité en contexte sikh diasporique

a. Une pluralité sémantique révélatrice d'identités multiples

Plusieurs termes désignent les deux principales castes intouchables du Pendjab : les Chamars sont également appelés Ad Dharmis, Ravidassias et Ramdasias, tandis que les Churhas sont aussi désignés comme Mazhabis, Rangreta et Valmikis. Cette diversité lexicale renvoie à leurs divisions internes et à la pluralité de leurs pratiques socio-culturelles et de leurs affiliations religieuses, qui brouillent la frontière entre hindouisme et sikhisme, mais aussi à leur position d'exclus dans ces deux traditions religieuses. Elle traduit également leur rejet des termes stigmatisants ou condescendants dont font usage les hautes castes à leur égard, tandis que le choix de nouvelles appellations plus nobles manifeste leur volonté de projeter une identité collective valorisée et une forme d'autonomie culturelle et religieuse face aux religions associées aux hautes castes.

Le terme de Chamar (du sanskrit *charman* ou *charma*, « cuir »¹⁹⁶), qui désigne la principale caste intouchable du Pendjab et plus largement du nord de l'Inde, renvoie à l'activité traditionnelle de cette caste, le travail du cuir, considéré comme particulièrement

¹⁹⁴ Le mouvement khalistani en Inde a cependant compté quelques leaders et figures « héroïques » non jats, en particulier l'un des deux assassins d'Indira Gandhi, Beant Singh, dont l'appartenance à la caste des Chamars est souvent mise en avant par les Khalistanis eux-mêmes pour accréditer leur thèse d'un Panth sans caste.

¹⁹⁵ Ses deux assassins sont encore aujourd'hui célébrés comme des martyrs et ont fait l'objet, en 2014, d'un film à succès, *Kaum de Heere*, « Les joyaux de la nation ». Interdit en Inde, le film a connu beaucoup de succès dans la diaspora. Pour notre part, nous l'avons vu au cinéma Gaumont de St Denis, qui programme régulièrement des films pendjabis. Du public, exclusivement composé de sikhs, s'élevaient pendant la projection des slogans tels que : *Khalistan zindabad* (« Vive le Khalistan »), *Jo bole so nihal, Sat Sri Akal* (« Béni soit celui qui prononce 'la vérité est l'Immortel' »), le premier est un slogan khalistani, le second une salutation et un cri de ralliement sikhs.

¹⁹⁶ G. W. Briggs, *The Chamars*, p. 11-12.

impur puisqu'il implique un contact direct avec la peau et la carcasse d'animaux morts (le plus souvent des buffles).

Les termes de Ramdasias et Ravidassias, dont la proximité phonétique est source de confusion, renvoient aux différentes affiliations religieuses des membres de cette caste. Les Ramdasias tirent leur nom du quatrième Guru sikh, Ram Das et cette appellation, qui se veut valorisante puisqu'elle les associe à la grande période sikhe des Gurus, symbolise surtout la marginalité de leur statut au sein du Panth¹⁹⁷. Les Ravidassias (ou Ravidasis) sont, quant à eux, les disciples d'un *bhagat* intouchable, de caste chamar, Ravidas, l'une des grandes figures de saint-poète de la *bhakti* nord-indienne dont une sélection de textes figure dans l'Adi Granth¹⁹⁸. Ramdasias et Ravidassias se distinguent par leur affiliation religieuse, puisque que les Ramdasias sont des sikhs du Khalsa, alors que les Ravidassias ont développé leur propre tradition religieuse autour de la figure de Guru Ravidas. En outre, tandis que les Ravidassias recrutent exclusivement chez les Chamars, les Ramdasias comptent des Julahas (tisserands) dans leurs rangs et des Chamars qui ont quitté le travail du cuir pour le tissage¹⁹⁹. Enfin, Ramdasias est un terme exogène, attribué par les hautes castes sikhes, alors que celui de Ravidassias s'inscrit dans un processus endogène de redéfinition identitaire²⁰⁰.

Quant à l'appellation d'Ad Dharmi, elle fait référence à un mouvement intouchable pendjabi de la première moitié du 20^e siècle, qui s'est attaché à développer une identité religieuse et politique séparée, un *qaum*, une « nation » intouchable et à la faire reconnaître par les autorités britanniques. L'appellation a survécu au mouvement pour devenir, après l'Indépendance, un euphémisme, en langue pendjapie, pour Chamar. Elle n'est pas utilisée en Grande-Bretagne, où l'identité religieuse de Ravidassias est mise en avant.

Les termes de Ranghreta, Mazhabi et Valmiki renvoient, quant à eux, aux affiliations religieuses des membres d'une même caste, les Chuhras (éboueurs), dont l'activité traditionnelle consiste à nettoyer les rues, à ramasser les déchets ménagers et les excréments humains et animaux (la bouse des buffles), activité qui fait d'eux la caste la plus polluée dans

¹⁹⁷ Selon l'historiographie sikhe, des milliers de fidèles ont participé, sous la supervision du Guru, à la construction du Darbar Sahib, chacun en fonction de ses possibilités. Les plus humbles ne pouvaient mettre que leur force de travail au service du Guru, qui, en reconnaissance de leur dévouement, les a appelé Ramdasias (ou Ramdasis).

¹⁹⁸ Sur Guru Ravidas, voir John Stratton Hawley et Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India*, New York : Oxford University Press, 1988.

¹⁹⁹ C'est du moins la thèse de Denzil Ibbetson, voir son *Punjab Castes*, *op. cit.*, p. 296.

²⁰⁰ Pour remédier au flottement terminologique et tenter d'imposer une certaine homogénéité au sein de leur communauté, les leaders ravidassias ont opté, depuis peu, pour le terme de Ravidassia, qui remplace celui, auparavant en usage, de Ravidasis.

le système des castes. Le terme de Ranghreta, qui fait référence à un épisode glorieux de l'histoire sikhe²⁰¹, est remplacé au cours du 19^e siècle par celui de Mazhabi (de l'ourdou *mazhab*, « religion »), qui désigne de nos jours les Churhas adeptes du Khalsa²⁰². L'appellation de Ranghreta, comme celle de Ramdasias, inscrit les sikhs intouchables dans la tradition sikhe et plus encore dans l'illustre généalogie du Khalsa. Le terme de Mazhabis, « les très croyants », « les très pieux », constitue, quant à lui, l'équivalent sikh du terme popularisé par Gandhi d'Harijans (« enfants de Dieu »), valorisant à première vue, mais chargé en fait de connotations paternalistes, voire condescendantes. Dans son usage social, il ne mesure pas la religiosité d'un sikh, mais sert à définir son appartenance de caste.

L'usage par les hautes castes sikhes de catégories spécifiques pour désigner les intouchables pose la question de l'appartenance à part entière de ces derniers au Panth. En effet, ces termes qui se veulent valorisant, sont en fait utilisés comme des euphémismes, qui stigmatisent à rebours ceux qu'ils désignent en les renvoyant à leur statut d'intouchables.

Le mouvement valmiki²⁰³ représente une entreprise d'autonomisation religieuse et culturelle construite autour d'une grande figure de l'hindouisme, Maharishi Valmik, l'auteur du Ramayana, vénéré sous différents noms (Lal Begh, Bala Shah) par les Churhas du Pendjab. Au même moment que les Ramgarhias (voir plus haut) et les Ravidassias, les Churhas abandonnent leur nom de caste ô combien stigmatisé pour adopter celui prestigieux de Valmiki et s'enregistrent comment tels dans le recensement de 1911. Les Valmiki ont, depuis, développé des pratiques rituelles, des symboles et des institutions socio-religieuses centrés sur le culte de Valmik et sur le Ramayana, qu'ils ont transplantés dans la diaspora.

Enfin, le terme de dalit (« opprimé »), qui s'est imposé dans les mobilisations des intouchables en Inde, n'est utilisé en Grande-Bretagne que dans les cercles militants qui luttent contre les discriminations de caste, en particulier ceux qui se revendiquent de

²⁰¹ Bhai Jaita, un disciple intouchable de Guru Tegh Bahadur (le neuvième Guru), assiste à l'exécution de celui-ci à Delhi en 1675 et, au péril de sa vie, ramène sa tête à son fils, le jeune Guru Gobind Singh. Ce dernier, submergé par l'émotion, s'écrit alors « *Ranghrete Guru ke Bete* » (« les Ranghreta sont les fils du Guru »). Devenu un compagnon fidèle du dixième Guru et un guerrier redoutable à son service, Bhai Jaita prend l'*amrit* des mains du Guru, qui lui donne le nom de Jivan Singh et le considère comme son cinquième fils (*panjwan shahzada*, le dixième Guru ayant eu quatre fils, tous morts en martyrs). Voir l'article non-publié de Raj Kumar Hans, « Dalits and the Emancipatory Sikh Religion », papier présenté à la conférence *Dalit Challenges to Academic Knowledge : The Great Paradoxes*, Université de Pennsylvanie, 3-5 décembre 2008, p. 2-3.

²⁰² De même que les Ramdasias, les Mazhabis se convertissent au sikhisme (ainsi qu'au christianisme et à l'islam) au tournant du 20^e siècle, dans une tentative d'échapper aux stigmates de l'intouchabilité.

²⁰³ Deux orthographes sont admises Balmik ou Valmik, le v et le b étant indifférenciés en pendjabi.

l'héritage politique du Dr Ambedkar (1891-1956), grand leader dalit et père de la Constitution indienne.

b. L'histoire migratoire des intouchables pendjabis

De même que la question intouchable occupe une place très marginale dans l'historiographie sikhe, l'histoire migratoire des intouchables pendjabis reste à écrire. Des éléments épars d'information ne nous permettent guère que d'en esquisser les contours. Globalement, les flux migratoires internationaux en provenance du Pendjab sont largement dominés par les Jats, pour les raisons socio-économiques et historiques déjà évoquées. On peut raisonnablement penser que la grande majorité des intouchables n'avait pas la possibilité d'émigrer, par manque de moyens financiers et d'ouverture sur le monde extérieur. Mais la colonisation britannique a offert à un petit nombre d'entre eux des opportunités de développement économique et d'émancipation sociale. Ainsi, le recrutement dans l'armée, qui a servi de première étape dans le parcours migratoire des Jats est ouvert aux Mazhabis (mais pas aux Churhas demeurés hindous)²⁰⁴. Quelques soldats mazhabis se voient même proposer, à la retraite, un lopin de terre dans les *Canal Colonies* et sont donc requalifiés comme appartenant aux castes agricoles. Certains d'entre eux ont peut-être profité de cette nouvelle assise économique pour émigrer, comme l'ont fait nombre de Jats. Mais, on ignore le pourcentage de Mazhabis parmi les soldats sikhs qui s'installent, à partir des années 1870, en Asie du Sud-Est, à Hong Kong et en Malaisie, puis en Océanie et en Amérique du Nord. Cependant, Eleanor Nesbitt mentionne la création à Singapour, dans les années 1910, « d'un grand temple par des soldats valmikis » (qui n'ont pu être recrutés qu'en tant que Mazhabis par les Britanniques)²⁰⁵.

Le recrutement dans l'armée n'est pas ouvert aux autres castes intouchables, en particulier pas aux Chamars. Mais, la forte demande en main d'œuvre et en produits de consommation dans leur secteur d'activité traditionnel, le travail du cuir, leur ouvre de nouvelles perspectives économiques et permet l'émergence d'une petite bourgeoisie chamar. C'est de ce milieu qu'est issu Mangoo Ram (1886-1980), leader du mouvement Ad Dharmi : son père, qui a prospéré dans le commerce du cuir, l'envoie aux États-Unis dans l'espoir que

²⁰⁴ Voir H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province*, 3 vols., vol. 1 Lahore : Superintendent Govt. Printing, Punjab, 1919 ; vol. 2 et 3 Lahore : Civil and Military Gazette Press, 1911-1914, vol. 2, p. 183-209.

²⁰⁵ Eleanor Nesbitt, « Valmikis in Coventry : The Revival and Construction of a Community », dans Roger Ballard (dir.), *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*, Londres : Hurst, 1994, p. 125.

l'argent gagné là-bas permettra de développer l'entreprise familiale au Pendjab²⁰⁶. McLeod, dans son étude sur l'immigration pendjabie en Nouvelle Zélande, note la présence de 24 Chamars sur 212 migrants entrés dans le pays entre 1912 et 1921²⁰⁷. L'émigration sikhe vers l'Afrique de l'Est, très largement dominée par les Ramgarhias, concerne également un petit nombre de Chamars et de Churhas, comme le prouve la création, en 1908, à Nairobi d'une Shree Valmiki Dharam Sabha²⁰⁸.

Les Chamars et les Churhas qui émigrent en Grande-Bretagne après guerre ont suivi différents parcours migratoires : quelques uns viennent d'Asie du Sud-Est et d'Afrique de l'Est, la majorité directement du Pendjab. L'un des principaux obstacles auquel se heurtent ces migrants est l'obtention d'un passeport : les intouchables candidats à l'émigration ne disposent pas des contacts nécessaires, à la différence des Jats. Juergensmeyer souligne le rôle crucial joué par un haut fonctionnaire intouchable, Ishwar Das Pawar, en charge de la délivrance des passeports au sein du gouvernement du Pendjab. Pawar estime avoir délivré, à partir de 1952, quelque 500 passeports par an aux migrants intouchables (sur un total annuel de 5000)²⁰⁹.

Pour leur installation en Grande-Bretagne, les pionniers bénéficient, dans un premier temps, du patronage des Jats de leur village, puis initient un processus de migration en chaîne au profit des membres de leur famille et de leur *biradari*. Leur parcours migratoire est ensuite jalonné des mêmes étapes déjà décrites pour les migrants jats.

Quel poids numérique les intouchables représentent-ils au sein de la communauté pendjabie/sikhe en Grande-Bretagne ? Certains auteurs reprennent le chiffre de 10 % du total des sikhs donné par l'ambassade indienne à Juergensmeyer en 1971²¹⁰. Un récent rapport sur les discriminations de caste fait état de la présence de 35 000 Ravidassias, 10 000 Valmiki et 5000 disciples d'Ambedkar, soit un total de 50 000 intouchables pendjabis (chiffre qui n'inclut pas les Churhas chrétiens)²¹¹, tandis que certaines organisations dalits avancent le chiffre surévalué de 200 000 personnes.

²⁰⁶ Mark Juergensmeyer, *Religious Rebels in the Punjab : The Social Vision of the Untouchables*, Delhi : Ajanta, 1988, (première édition : University of California Press, 1982).

²⁰⁷ W. Hew McLeod, *Punjabis in New Zealand*, Amritsar : Guru Nanak Dev University, 1986.

²⁰⁸ Eleanor Nesbitt, « Valmikis in Coventry », *op. cit.*

²⁰⁹ Mark Juergensmeyer, *Religious Rebels in the Punjab*, *op. cit.*, p. 246.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 245.

²¹¹ Hilary Metcalf and Heather Rolfe, *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, National Institute of Economic and Social Research, 2010.

Leur répartition géographique est identique à celle de l'ensemble des sikhs, avec d'importantes concentrations dans la région de Londres, en particulier à Southall, Birmingham, Wolverhampton et Coventry, villes qui abritent les principaux lieux de culte et associations intouchables pendjabies du pays.

Enfin, selon différents interlocuteurs ravidassias rencontrés en Europe et en Inde, les pays du Golfe constituent, depuis les années 1970, une destination privilégiée pour les migrants des castes intouchables, parce qu'elle est bien moins onéreuse que les pays occidentaux.

c. Reproduction de l'intouchabilité et mobilisation intouchable en Grande-Bretagne

Si l'émigration a incontestablement contribué à la mobilité socio-économique des castes intouchables pendjabies, elle ne leur a pas permis d'échapper aux stigmates de l'intouchabilité ni aux discriminations, qui constituent des composantes essentielles de leur construction identitaire diasporique.

Les Pendjabis de castes intouchables en Grande-Bretagne ont, de fait, été soumis à une double exclusion : le racisme de la société majoritaire qui a frappé durement tous les immigrés de la première génération et les discriminations que leur font subir leurs compatriotes de haute caste, tout particulièrement leurs anciens maîtres jats.

Nous avons évoqué les réseaux d'entre-aide et de solidarité qui unissaient les premiers migrants, par delà l'appartenance de caste, ainsi que les conditions de l'émergence ultérieure du castéisme (rivalités pour le contrôle des gurdwaras, regroupement familial et arrivée des Ramgarhias d'Afrique de l'Est). Les premières discriminations dont font état nos entretiens s'exercent dans l'institution qui incarne par excellence le dogme égalitaire du sikhisme, le gurdwara. Si elles produisent les mêmes effets chez les Ramgarhias que chez les Ravidassias, à savoir l'établissement de lieux de culte séparés, les discriminations qui visent ces deux castes ne sont pas de même nature. En effet, les premiers se voient exclus du contrôle des gurdwaras, mais pas de la *sangat*. En revanche, les discriminations et vexations subies par les seconds, qui concernent essentiellement la pratique de la commensalité (distribution de *prasad*, participation au *langar*, usage des ustensiles de cuisine, remise en cause de la notion de *pangat*), visent leur supposée pollution rituelle et les excluent de la communauté sikhe.

Juergensmeyer rapporte les conflits qui opposent, dès le début des années 1970, Jats et Ravidassias dans le monde du travail : des ouvriers jats refusent ainsi de travailler sous la direction d'un Chamar, ce qui donne lieu à un conflit du travail et à des poursuites devant les tribunaux ; des bagarres éclatent dans les pubs, où cohabitent de plus en plus difficilement les deux groupes²¹².

Un article paru en 1977 dans la presse locale donne un bon aperçu de l'étendue des pratiques discriminatoires dans la communauté pendjapie des Midlands : les enfants intouchables sont insultés à l'école ; les intouchables sont ostracisés dans le secteur du commerce et des affaires ; une usine locale est connue pour ne pas employer d'ouvriers intouchables, sous la pression du personnel de haute caste ; des mariages inter-castes ont conduit au suicide ou au meurtre des jeunes époux²¹³.

Il s'agit donc de pratiques anciennes, mais dont la prise de conscience est récente, notamment à la suite de la mobilisation de nombreuses organisations dalits (voir ci-dessous). Longtemps en effet, les discriminations de castes ont été occultées en Grande-Bretagne, car la priorité politique portait sur la lutte contre le racisme. Il s'agissait pour les minorités ethniques et pour les partisans de l'anti-racisme de présenter un front uni face à une société d'accueil hostile aux migrants et de faire pression sur les autorités pour obtenir un arsenal législatif de lutte contre les discriminations raciales. Un travailleur social sikh de Derby, interrogé en 1990 par le quotidien *Times* sur la question des discriminations subies par les intouchables au sein de la communauté pendjapie, résumait bien la situation en déclarant : « Le seul problème que nous ayons, c'est le racisme de la communauté dominante »²¹⁴. L'ennemi étant clairement désigné, à savoir le racisme de la majorité blanche à l'encontre des minorités ethniques, parler de discriminations au sein de ces mêmes minorités aurait été perçu comme une trahison de la cause anti-raciste. En outre, dans ce qui reste aujourd'hui du multiculturalisme, qui valorise le droit à la différence culturelle et s'interdit de stigmatiser les croyances et les traditions culturelles des minorités ethniques, le système des castes apparaît comme relevant de la sphère privée, comme une institution que la société majoritaire doit respecter²¹⁵.

²¹² Mark Juergensmeyer, *Religious Rebels in the Punjab*, *op. cit.*, p. 247.

²¹³ John Simpson, « Race of Pride and Prejudice », *Birmingham Post*, 05/09/1977, dossier de presse sur les minorités ethniques de la Birmingham Public Library.

²¹⁴ Jane Kelly, « Apart, and Hated ? », *Times*, 06/07/1990, dossier de presse sur les minorités ethniques de la Birmingham Public Library.

²¹⁵ Nicolas Jaoul, « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », *op. cit.*

Ce contexte idéologique et politique a conduit à légitimer les valeurs hiérarchiques et inégalitaires qui sous-tendent le système des castes et a permis aux pratiques discriminatoires de se développer et même de s'institutionnaliser.

- Militantisme dalit et lutte contre les discriminations de caste

Longtemps invisibles en contexte diasporique, les discriminations de caste font depuis quelques années l'objet d'un débat public, sous l'impulsion d'ONG de défense des droits des dalits en Inde et d'associations d'immigrés indiens intouchables en Grande-Bretagne. Parmi ces dernières, nous nous arrêterons sur Castewatch UK, une organisation créée par des intouchables pendjabis qui mènent un combat de grande envergure pour faire interdire les discriminations basées sur l'appartenance de caste. Un des membres fondateurs, Davinder Prasad, a retracé pour nous les différentes étapes de ce combat²¹⁶. La première de leurs campagnes de mobilisation, en 1995, vise un passage consacré à la caste dans un projet de publication (*draft*) de la mairie de Coventry, *A Guide to Ethnic Minority Customs and Religions* :

Un chapitre entier était consacré à la caste et expliquait que les brahmanes sont au sommet de la hiérarchie à cause de leur pureté et que les intouchables sont pollués. Ensuite, le texte justifie carrément les discriminations de caste : « Les hindous en Grande-Bretagne peuvent vouloir observer le système des castes et préférer éviter de manger ou de se marier avec des membres d'autres castes »²¹⁷.

Davinder Prasad, alors secrétaire général du temple valmiki de Coventry, ainsi que Pashori Lal, président du comité de gestion du Ravidas Bhawan et Ram Lakha, conseiller municipal de caste chamar, font pression par l'intermédiaire de la presse sur la mairie, qui finit par retirer le manuel et présenter des excuses officielles.

Une deuxième étape est franchie à la suite du tremblement de terre de 2002 au Gujérat, qui a suscité une mobilisation sans précédent au sein de la communauté indienne, du public et du gouvernement britanniques. Après avoir été sollicité par des leaders gujaratis hindous, Davinder Prasad organise une importante collecte de fonds auprès des Valmiki de Coventry. Mais, nous explique-t-il, des enquêtes²¹⁸ ont par la suite révélé que les sinistrés intouchables

²¹⁶ Entretien avec Davinder Prasad, à Coventry, le 16/06/2011.

²¹⁷ *Ibid.* Passage cité par Nicolas Jaoul, dans « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », *op. cit.*, p. 8.

²¹⁸ Dans un rapport d'enquête qui a fait grand bruit lors de sa parution en 2004, Awaaz-South Asia Watch Limited, une organisation séculariste de la diaspora indo-britannique, a démontré que SEWA International, le principal organisme britannique de collecte de fonds (publics et privés) pour les victimes du tremblement de

n'avaient pas bénéficié de cet argent, ce qui lui a ouvert les yeux sur les sympathies pour le nationalisme hindou de nombre de Gujaratis hindous de haute caste, qu'il considérait jusqu'alors comme des alliés potentiels dans sa lutte contre les discriminations de caste pratiquées par les Jats pendjabis²¹⁹. Cette prise de conscience est confortée par l'opposition virulente que rencontre plus tard Castewatch UK de la part d'une association hindoue britannique, le Hindu Forum UK - nous y reviendrons.

La même période voit naître une mobilisation internationale contre les discriminations de caste pratiquées en Inde, mobilisation qui s'appuie à la fois sur un mouvement dalit indien, la National Campaign for Dalit Human Rights (NCDHR) et des ONG occidentales de défense des droits de l'homme²²⁰. L'International Dalit Solidarity Network, créé en 2000 pour fédérer ces organisations, est particulièrement actif en Grande-Bretagne, où il fait du lobbying auprès des institutions politiques britanniques et européennes pour les sensibiliser à la cause dalit en Inde²²¹. Une jonction s'opère alors avec les militants dalits d'origine pendjabe qui veulent, eux, lutter contre le castéisme en Grande-Bretagne. Lors d'une conférence internationale sur « les droits de l'homme dalit » qu'elle organise en 2000, Voice of Dalit International, une ONG britannique qui défend la cause des dalits indiens, invite des représentants des différentes communautés intouchables du pays²²². Dans son allocution, devenue comme le note Jaoul, un « manifeste pour l'ensemble des dalits de la diaspora pendjabe »²²³, Satpal Muman, un intellectuel ambedkariste, dénonce l'étendue du castéisme qui, selon lui, gangrène les communautés d'origine sud-asiatique et touche plus particulièrement les pratiques matrimoniales, les médias communautaires, les cours de récréation, l'université, les pubs ou les usines. Il propose que la loi britannique s'adapte au défi majeur que représentent ces pratiques et que, dans ce but, *le Race Relations Act* de 1976 soit amendé pour inclure les discriminations de caste, qui doivent être poursuivies au même titre que les discriminations raciales.

Castewatch UK est fondée en 2003, après la diffusion, sur la radio 4 de la BBC, d'un documentaire *Caste Divide*, qui, selon Davinder Prasad, « quantifie pour la première fois le

terre était affilié au RSS, le parti nationaliste hindou, qui a utilisé les dons à des fins idéologiques et politiques et non humanitaires. Le rapport, *In Bad Faith ? British Charity and Hindu Extremism*, est disponible en ligne : <http://stopmodinow.files.wordpress.com/2009/04/in-bad-faith-lores.pdf>

²¹⁹ Entretien avec Davinder Prasad, *op. cit.*

Voir également Nicolas Jaoul, « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », *op. cit.*, p. 5-6.

²²⁰ Voir Nicolas Jaoul, « Idéologie et conscience de diaspora chez les émigrés dalits », *Diasporas*, 9, 2006, p. 9.

²²¹ Voir le site de cette organisation à l'adresse <http://www.idsn.org/>

²²² Voir le site de cette organisation à l'adresse <http://www.vodintl.org.uk/>

²²³ Nicolas Jaoul, « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », *op. cit.*, p. 9.

phénomène du castéisme en Grande-Bretagne » et l'association s'est depuis fixée comme objectif de faire interdire les discriminations de caste²²⁴.

En 2005, le gouvernement travailliste annonce une refonte du cadre législatif en matière de promotion de l'égalité et de lutte contre les discriminations, qui doit aboutir à terme à l'adoption d'une loi unique, l'*Equality Act*²²⁵. Il s'agit d'harmoniser et de rendre plus lisible un arsenal législatif certes complet, mais complexe, constitué d'une pléthore de lois et de décrets adoptés au fil de quarante ans, depuis le premier *Race Relations Act de 1965*. Dans un premier temps, de 2005 à 2007, une *Equalities Review* mène « une enquête sur les causes de la persistance de la discrimination et de l'inégalité dans la société britannique »²²⁶, puis dans un deuxième temps, de 2007 à 2010, lors de la *Discrimination Law Review*, le gouvernement met sur pied un projet de loi. Pour que celui-ci reflète au plus près les changements sociaux, une consultation est lancée en juin 2007 auprès de la société civile.

Dès 2005, les organisations de dalits britanniques et les ONG soutenant la cause dalit débutent une campagne pour que la discrimination basée sur la caste (DBC) figure dans le projet de loi. Elles organisent des conférences et des campagnes de sensibilisation dans les médias et collectent des témoignages de victimes de DBC, réunis dans des rapports et mémorandums adressés au gouvernement et à la commission consultative²²⁷. En novembre 2007, Castewatch UK organise ainsi sa première conférence au parlement britannique sur « la caste et la loi britannique sur la discrimination », à laquelle participent des parlementaires, des avocats, des universitaires et des victimes de DBC²²⁸. Les dalits bénéficient du soutien d'un groupe parlementaire, le All Party Parliamentary Group (APPG) for Dalits²²⁹. Parallèlement,

²²⁴ Entretien avec Davinder Prasad, *op. cit.*

²²⁵ Sur la genèse de cette refonte législative et sur la place des discriminations de caste dans la loi britannique, voir l'article très complet d'Annapurna Waughray, « Caste Discrimination : A Twenty-First Century Challenge for UK Discrimination Law ? », *The Modern Law Review*, 72 (2), 2009, p. 182-219.

²²⁶ Site du Department of Communities and Local Government :

<http://www.communities.gov.uk/publications/corporate/fairnessfreedom>.

Le rapport d'enquête est disponible en ligne à l'adresse suivante :

http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20100807034701/http://archive.cabinetoffice.gov.uk/equalitiesreview/upload/assets/www.theequalitiesreview.org.uk/equality_review.pdf

²²⁷ Voir le mémorandum soumis par le Bhagwan Valmiki Trust :

<http://www.publications.parliament.uk/pa/jt200809/jtselect/jtrights/169/169we13.htm>

Le mémorandum soumis par le Central Valmiki Sabha International (UK) :

<http://www.publications.parliament.uk/pa/jt200809/jtselect/jtrights/169/169we17.htm>

Et le memorandum soumis par Castewatch UK :

http://www.castewatchuk.org/CasteWatchUK_Memorandum_Single_Equality_Bill_and_Caste_Discrimination.pdf

²²⁸ Voir le compte-rendu de cette conférence sur le site de Castewatch UK :

<http://www.castewatchuk.org/westminster-conference.htm>

²²⁹ Ce groupe parlementaire veut attirer l'attention sur les discriminations de caste et apporte son soutien à toutes les initiatives pour lutter contre ce phénomène. Parmi les membres les plus actifs de ce groupe figure l'actuel leader du Labour, Jeremy Corbyn. <http://allparty.org/groups/dalits>

l'opposition de ce que le Castewatch UK dénonce comme le « lobby hindou » s'organise : en réponse à la consultation conduite par le gouvernement, les deux principales organisations hindoues britanniques, l'Hindu Council UK et l'Hindu Forum of Britain, publient en 2008 deux rapports qui nient l'existence de DBC dans le pays et s'opposent à toute intervention politique²³⁰. Les organisations sikhes consultées se contentent de rappeler que, la caste n'ayant pas de place dans le sikhisme, la communauté sikhe n'est pas concernée par le phénomène de CBC.

En juillet 2008, au terme du processus de consultation initié un an auparavant, le gouvernement décide de ne pas inclure la caste dans le projet de loi, au motif qu'aucune preuve formelle de discrimination de caste n'a été apportée et que les pratiques de caste relèvent du domaine privé²³¹. Le gouvernement reprend en fait à son compte le point de vue des hautes castes hindoues, exposé dans les deux rapports déjà cités. Castewatch UK et le DSN poursuivent donc leurs activités de lobbying et l'APPG for Dalits introduit, en juillet 2009, un amendement à la Chambre des Communes pour inclure la caste dans le projet de loi, amendement lui aussi rejeté par le gouvernement, par manque de preuves. En décembre 2009, cet amendement est discuté à plusieurs reprises à l'initiative des parlementaires pro-dalits, au cours de débats sur le projet de loi à la Chambre des Communes et à la Chambre des Lords²³². Cette dernière finit cependant par voter, le 4 février 2010, un amendement qui prévoit que, sur « ordre d'un ministre », la caste pourra être introduite dans le projet de loi et considérée comme un aspect de la race, « si des preuves de DBC sont établies ». La question de la définition légale de la caste est ainsi tranchée par le gouvernement dans le sens d'une ethnicisation ou d'une racialisation de la caste, considérée comme un aspect de la race. Les organisations pro-dalits, expliquant que la caste et la race constituent deux concepts différents, souhaitent quant à elles que la caste figure comme une catégorie protégée à part entière, au même titre que la religion, l'âge, le handicap, le sexe et l'orientation sexuelle²³³.

²³⁰ Pour l'Hindu Council UK, voir <http://www.hinducounciluk.org/>; pour l'Hindu Forum of Great Britain, voir <http://www.hfb.org.uk/>

²³¹ *The Equality Bill- Government Response to the Consultation* : <http://www.official-documents.gov.uk/document/cm74/7454/7454.pdf>

²³² Voir par exemple, le débat du 15 décembre 2009 à la Chambre des Lords : <http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200910/ldhansrd/lhan17.pdf> et celui du 2 décembre 2009 à la Chambre des Communes disponible en ligne : <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200910/cmhansrd/chan9.pdf>

²³³ Ce que la législation britannique appelle les « caractéristiques protégées », sur la base desquelles les discriminations sont interdites, sont : l'âge, le handicap, le changement de sexe, le mariage et le PACS, la grossesse et la maternité, la religion ou la croyance (et l'absence de religion), le sexe et l'orientation sexuelle.

Par ailleurs, le gouvernement qui a argué jusque-là d'un manque de preuves pour rejeter l'inclusion de la caste dans la nouvelle législation, commande, en mars 2010, une étude sur le sujet à un organisme de recherche indépendant, le National Institute of Economic and Social Research (NIESR). Cette étude, qui constitue à ce jour le travail le plus sérieux et le plus complet sur la question, s'appuie sur 32 entretiens approfondis avec des personnes victimes de DBC²³⁴. Dans leur rapport, les auteurs confirment l'existence de pratiques discriminatoires et de harcèlement liés à l'appartenance de caste, dans plusieurs domaines de la vie sociale, dont au moins trois relèvent directement du champ d'application de *l'Equality Act*, à savoir : le marché du travail (harcèlement, recrutement, promotion et affectation des tâches), les services et l'éducation (harcèlement et violence entre élèves). Les auteurs soulignent qu'il serait « problématique de compter sur la communauté indienne pour lutter contre ce phénomène » et préconisent donc, outre un travail éducatif, une approche législative²³⁵.

Depuis la parution du rapport en décembre 2010, Castewatch UK et les ONG pro-dalits pressent le gouvernement de suivre ses recommandations et de promulguer enfin l'amendement interdisant les DBC – en vain jusqu'à présent.

- *L'étendue des discriminations basées sur la caste et de la pratique de l'intouchabilité en Grande-Bretagne*

Nous allons nous intéresser, à présent, aux pratiques discriminatoires sur la base de nos propres entretiens et de différentes sources, en particulier les témoignages recueillis par Castewatch UK et les études de cas analysées dans le rapport du NIESR, qui permettent de mesurer l'étendue et la progression de phénomènes observés dès les années 1970.

Basée sur une trentaine d'entretiens semi-directifs avec des victimes de discrimination, qui sont presque toutes d'origine pendjabie et sur une consultation menée avec différents experts et les associations concernées, l'étude du NIESR dresse une typologie fort utile des différents espaces sociaux touchés par les DBC : le lieu de travail, le milieu scolaire, l'offre de biens et services, les lieux de culte, les institutions politiques, les médias et la sphère publique.

²³⁴ Hilary Metcalf and Heather Rolfe, *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, National Institute of Economic and Social Research, 2010.

²³⁵ *Ibid.*, p. 6.

Dans le domaine professionnel, les intouchables d'origine pendjabie sont soumis à des discriminations, au harcèlement, à des vexations de la part de collègues, de subordonnés ou de supérieurs. A un premier niveau de gravité, les DBC contribuent à dégrader les relations interpersonnelles et les conditions de travail et peuvent constituer une source d'isolement, de stress ou même de dépression chez les victimes, qui éprouvent des difficultés à s'intégrer dans leur univers professionnel. Tout comme le racisme, le castéisme au travail se traduit par tout un éventail de pratiques sociales, des plus bénignes aux plus agressives et humiliantes : plusieurs degrés séparent les plaisanteries douteuses des insultes et de l'isolement complet de la victime. Ainsi, les préjugés de caste s'expriment souvent sur le registre de l'humour : on échange volontiers, par exemple, des plaisanteries, en apparence inoffensives, sur les activités traditionnelles liées à l'appartenance de caste. Comme le relate le rapport du NIESR, à ses collègues qui lui demandent en riant : « Pourquoi tu conduis des voitures ? Tu es un blanchisseur professionnel, va donc laver des vêtements ! », un homme répond sur le même ton : « Toi, tu es katchi. Va donc construire un mur en briques »²³⁶. Mais, la frontière est mince entre l'humour inoffensif et l'injure. Les railleries sur l'appartenance de caste conduisent fréquemment à des insultes, comme le montre l'usage répandu des termes méprisants de Chamar ou Churha pour s'adresser à ou parler d'un individu. Cette pratique est d'autant plus mal perçue par les Britanniques d'origine intouchable qu'elle est interdite et passible de prison en Inde. Plaisanteries douteuses, insultes et isolement, les employés intouchables sont exclus des conversations, des relations amicales, de la vie sociale dans leur milieu professionnel. Ainsi, une aide-ménagère de caste chamar travaillant dans un hôpital rapporte que ses collègues de haute caste l'évitent et refusent de déjeuner à la même table qu'elle²³⁷.

Le castéisme dans le milieu du travail peut aussi conduire au licenciement : c'est le cas pour le responsable d'un centre social paroissial accueillant des personnes âgées²³⁸. Lorsque les employés d'origine sud-asiatique découvrent qu'il est de basse caste, ils demandent à la direction d'engager une action disciplinaire contre lui pour incompétence et organisent une manifestation au centre, ce qui conduit la direction à licencier le responsable.

L'appartenance de caste influe également sur la promotion et le parcours professionnel au sein de l'entreprise : les employés sud-asiatiques d'une entreprise ont par exemple tenté,

²³⁶ Hilary Metcalf and Heather Rolfe, *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, op. cit., p. 32.

²³⁷ *Ibid.*, p. 33.

²³⁸ *Ibid.*, p. 42.

mais sans succès, de s'opposer à la promotion à un poste de cadre d'un de leurs collègues, en expliquant à la direction des ressources humaines que cet homme ne pouvait être leur supérieur, alors que « ses ancêtres travaillaient dans nos champs »²³⁹.

La distribution des tâches et des responsabilités se trouve, elle aussi, affectée par des considérations de caste. Dans une entreprise de Birmingham, des femmes jats demandent à leur responsable blanc d'assigner le travail de nettoyage de l'atelier à leurs collègues chamars, au motif que c'est leur activité traditionnelle en Inde²⁴⁰. Un mécanicien jat refuse de nettoyer son poste de travail, en expliquant au chef d'atelier que « ce n'est pas mon boulot, je suis de haute caste. C'est le boulot d'untel », désignant un collègue intouchable, lequel a saisi le syndicat, qui n'a pas compris la nature offensante de l'incident. Néanmoins, le chef d'atelier oblige l'employé jat à nettoyer son poste de travail, sous peine de sanction disciplinaire²⁴¹.

L'organisation du travail est parfois modifiée pour éviter aux employés de haute caste de cohabiter avec des collègues intouchables : ainsi, le manager d'origine indienne d'une compagnie d'autocars de Southampton réaménage, sous la pression de ses employés, les emplois du temps pour qu'un chauffeur de basse caste ne fasse pas équipe avec un contrôleur de haute caste. Il fait également en sorte qu'un inspecteur de basse caste ne contrôle pas un conducteur de haute caste²⁴².

L'école constitue le deuxième espace social le plus touché par le castéisme, qui affecte les relations entre les élèves et peut favoriser l'échec scolaire chez les élèves victimes de harcèlement. L'école, en Inde comme dans la diaspora, est souvent le lieu où les enfants et les adolescents découvrent leur appartenance de caste. En Inde, les élèves doivent, en effet, indiquer leur caste sur les documents à remplir en début d'année (ce qui permet d'identifier les catégories d'élèves relevant des quotas réservés aux *Scheduled Castes*, *Scheduled Tribes* et *Backward Castes*²⁴³). En Grande-Bretagne, les élèves intouchables sont violemment confrontés aux catégories sociales imposées par leurs camarades de haute caste, à travers le *name calling*, c'est à dire l'usage injurieux de leur nom de caste. Le trésorier du Shri Guru Ravidas Temple de Coventry témoigne :

²³⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 34.

²⁴² *Ibid.*, p. 41.

²⁴³ Les castes intouchables, les populations tribales et les basses castes bénéficient de quotas dans l'éducation et la fonction publique indienne.

Mes enfants ont commencé à avoir des problèmes vers 15 ans. Des élèves de haute caste se moquaient d'eux, leur disaient sans arrêt, vous êtes des Chamars, vous êtes des moins que rien. En troisième, un élève jat a pris mon fils pour cible, il disait aux autres élèves de ne pas le fréquenter, parce qu'il était intouchable. Je suis allé voir le principal et j'ai menacé de porter plainte contre ce garçon. Ses parents sont venus chez moi me supplier de ne pas le faire et à la suite de ça, le gamin s'est tenu tranquille. J'ai eu une longue discussion avec mes enfants, je leur ai dit : « Vous ne devez pas courber l'échine, soyez forts et courageux et surtout soyez fiers de ce que vous êtes, vous êtes des Ravidassias »²⁴⁴.

Un jeune ravidassia nous explique que c'est au collège qu'il a appris à quelle caste il appartenait :

A la maison, mes parents ne nous parlaient pas de ces histoires de caste, je n'avais jamais entendu les mots de Chamar ou Churha, on se définissait comme des Ravidassias. Pour moi, c'était notre religion, pas une caste. Au collège, certains ont commencé à m'appeler Chamar, alors que je ne savais même pas ce que ça voulait dire. Visiblement, ils étaient bien informés, c'est leurs parents qui leur lavaient le cerveau : « les Jats sont les maîtres, les Chamars et les Churhas sont leurs esclaves ». Alors eux, ils pouvaient être fiers de leur caste. Moi, j'ai demandé à mes parents de m'expliquer et là ils m'ont raconté d'où on venait, notre histoire et j'ai eu honte...²⁴⁵

Un couple de parents ramdasias rapporte les pressions subies par leur fille pour qu'elle révèle son appartenance de caste à ses camarades de classe :

Elle entendait sans arrêt parler de ces histoires de caste par ses camarades, alors que nous lui avons enseigné qu'il n'y a pas de caste chez les sikhs, que nous sommes sikhs, un point c'est tout. Et puis, en cinquième, un garçon lui a demandé directement sa caste et elle a répondu qu'elle était sikhe et que la caste n'existait pas chez nous. Et ce garçon lui a dit que si, il y avait des castes chez les sikhs, qu'il y avait les Jats, de vrais sikhs et les autres et il a ajouté : « Rentre chez toi et demande ta caste à tes parents »²⁴⁶.

Ces témoignages mettent en lumière les différents mécanismes de perpétuation et de transmission de la caste comme source d'identité chez les jeunes Britanniques d'origine pendjabie.

A cet égard, une comparaison portant sur le rôle de la caste dans le processus de construction identitaire des jeunes hindous et des jeunes sikhs britanniques peut s'avérer utile. Dans sa monographie sur les différentes communautés ethniques qui cohabitent à Southall, au début des années 1990, Gerd Baumann souligne le rôle crucial de la caste dans le processus de

²⁴⁴ Entretien avec Hussan Jassi Lal, à Coventry, le 15/06/2011.

²⁴⁵ Entretien avec Gurmel Summan, à Leicester, le 10/06/2011.

²⁴⁶ Entretien avec Lakhwinder et Rupinder Bajwa, à Coventry, le 13/06/2011.

construction communautaire à l'œuvre chez les sikhs²⁴⁷. Par contraste, les hindous se définissent, malgré leur considérable diversité interne (régionale, linguistique, d'affiliation sectaire et d'appartenance de caste) par « une culture de l'*encompassment* » (« inclusion »)²⁴⁸. Parmi les jeunes hindous interrogés par Baumann, « le système des castes, un trait tellement distinctif chez les sikhs, est à peine compris et connu seulement par fragments (...) », au point que lorsque le sociologue leur demande leur appartenance de *jati*, ses jeunes interlocuteurs hindous doivent souvent s'informer auprès de leurs aînés²⁴⁹.

L'anthropologue Eleanor Nesbitt confirme et affine cette analyse dans son étude sur la perception de la caste chez les jeunes Pendjabis (sikhs, Valmikis et Ravidassias) et chez les Gujeratis (hindous) britanniques²⁵⁰. Chez les jeunes Gujeratis hindous, l'appartenance de caste ne semble jouer aucun rôle dans les relations amicales nouées à l'école ou à l'université, mais ils ont conscience qu'elle constituera, pour leur famille, un critère décisif dans la sélection de leur conjoint. Cependant, ces jeunes voient les mariages inter-castes se multiplier dans leur cercle familial ou amical et selon eux, les tensions, voire les attitudes de rejet des familles se font de plus en plus rares. En outre, l'auteur souligne l'absence de stéréotypes négatifs sur les autres castes (en particulier ceux liés au paradigme pureté/pollution rituelles), de sentiment de rivalité ou d'antagonisme à leur égard et conclut par la perception d'une solidarité horizontale entre castes plutôt que d'une hiérarchie verticale.

A l'inverse, les jeunes sikhs interrogés par Nesbitt témoignent d'une conscience très aigüe des différences de caste et du principe hiérarchique à travers l'usage courant, chez les jeunes Jats en particulier, d'insultes de caste (Churha, Chamar, Tarkhan) et à travers le lien qu'ils établissent systématiquement entre castes et métiers ancestraux. En outre, tous les jeunes sikhs rencontrés par l'auteur, quelle que soit leur caste, établissent une distinction entre « sikhs » et « vrais sikhs » (*proper sikhs*), qui repose souvent sur l'appartenance de caste – tandis que, selon l'auteur, « aucun des jeunes Gujeratis hindous ne considérerait l'appartenance de caste comme déterminant le caractère plus ou moins hindou d'un individu »²⁵¹. Pour dire les choses clairement, les jeunes Jats britanniques se considèrent comme plus authentiquement sikhs que les autres. Dans une magnifique antithèse, une jeune fille jat de 13

²⁴⁷ Gerd Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Eleanor Nesbitt, « 'We Are All Equal': Young British Punjabis' and Gujeratis' Perceptions of Caste », *International Journal of Punjab Studies*, 4 (2), 1997.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 211.

ans explique à Nesbitt : « Nous sommes des Jats, ils sont au sommet de la caste. D'habitude, nous ne croyons pas à la caste, mais nous sommes Jats et il y a les Ramgarhie, les Churhe »²⁵². On ne saurait mieux énoncer, ni avec plus d'ingénuité, le lien dialectique entre discours dominant (de négation de la caste qu'elle a entendu maintes fois au gurdwara) et principe de réalité (différents groupes hiérarchisés composent de fait le Panth). Cette opposition est particulièrement intéressante, car elle émane d'une interlocutrice encore trop jeune pour s'autocensurer (un adulte aurait formulé les choses différemment), mais que le processus de socialisation (dans sa famille et au gurdwara) confronte aux contradictions entre une rhétorique égalitaire et des pratiques hiérarchiques.

Selon Nesbitt, la conscience de caste est donc enracinée bien davantage chez les jeunes Jats britanniques que chez leurs pairs Gujeratis hindous et davantage même que chez leurs aînés, les migrants jats de la première génération : elle s'appuie sur un sentiment de supériorité, une fierté et des préjugés de caste transmis par les parents - l'espace familial fonctionne comme le premier lieu de reproduction du castéisme - , mais aussi, comme nous l'avons souligné précédemment, par la culture populaire pendjabie (musique, films, littérature...). Selon certains de nos interlocuteurs non-Jats, l'identité de caste serait plus forte et s'exprimerait de manière plus agressive chez les Jats nés en Grande-Bretagne que parmi ceux de la première génération : « les Jats de la première génération n'étaient pas comme ça, ils ne criaient pas sur les toits 'Nous sommes fiers d'être Jats' »²⁵³.

L'institution scolaire elle-même joue un rôle dans le processus de perpétuation des identités de caste : dans sa gestion des conflits entre élèves, d'une part et dans la manière dont elle aborde la question de la caste et de l'intouchabilité dans l'enseignement, d'autre part. Les parents d'enfants victimes de harcèlement de caste ont le sentiment que l'institution et le personnel scolaires ne comprennent pas le phénomène ou ne l'abordent pas avec la même sévérité que les comportements racistes, qui relèvent eux de la législation anti-discrimination et sont sanctionnés dans les établissements.

L'école contribue également à reproduire les stéréotypes et la conscience de caste à travers le contenu des enseignements. Dans le cadre du multiculturalisme dans l'éducation, le cours de *Religious Education* s'est ouvert, avec l'*Education Reform Act* de 1988, aux

²⁵² *Ibid.*, p. 211.

²⁵³ Entretien avec Babaji, un Ravidassia de la première génération, rencontré au gurdwara Guru Ravidas de Southall, le 25/01/1999.

religions non-chrétiennes, en particulier à l'islam, au sikhisme et à l'hindouisme²⁵⁴. Les travaux de Nesbitt démontrent que cet enseignement donne une vision figée, monolithique et orthodoxe des traditions religieuses abordées et notamment du sikhisme et de l'hindouisme²⁵⁵. Tandis que les manuels sur le sikhisme mettent en avant son message et ses pratiques égalitaires, ceux sur l'hindouisme abordent, de manière plus ou moins élaborée selon le niveau, la question de la caste. Ainsi, dans le manuel *A New Approach to Hinduism*, destiné aux élèves préparant le *General Certificate of Secondary Education* (GCSE), une première partie consacrée à « l'hindouisme comme manière de vivre » présente le concept clé de *varnashramadharma* (les obligations socio-religieuses variables en fonction de l'appartenance de caste et de l'âge) et explique la dimension karmique et les origines sociales de la hiérarchie des castes²⁵⁶. Davinder Prasad, l'un des fondateurs de l'organisation Castewatch UK, dénonce le passage suivant, qu'il juge particulièrement offensant²⁵⁷ :

Les hautes castes sont considérées comme très pures et supérieures, de ce fait, épouser une personne de caste inférieure revient à s'abaisser à leur niveau et est donc considéré comme très dégradant.

Les hautes castes sont censées être très pures dans leur vie. Ce qui implique la propreté de toutes les manières et des pensées pures. Les hautes castes doivent ainsi éviter le contact avec les basses castes par peur de devenir impures ou polluées à leur contact.²⁵⁸

De fait, ce passage se révèle problématique : il reproduit, sans perspective critique, le point de vue des hautes castes, il légitime les notions de pureté et de pollution rituelles et justifie indirectement les discriminations de caste et la pratique de l'intouchabilité.

Son statut de manuel scolaire, approuvé par les instances éducatives locales, donne à cet ouvrage une autorité réelle aux yeux de la communauté éducative. Quels peuvent être ses effets sur les adolescents de 16 ans auxquels il est destiné ? Il peut contribuer, d'une part, à justifier les prétentions de supériorité des élèves des hautes castes (supérieures parce que « pures » et « propres ») et indirectement, les vexations et les discriminations qu'ils font subir à leurs camarades intouchables. D'autre part, il renvoie aux adolescents de basse caste une image très dévalorisée de leur milieu d'origine (« inférieur », « dégradant », « impur »,

²⁵⁴ Pour une perspective historique sur l'éducation religieuse, introduite à l'école dès 1870, voir Robert Jackson, « Religious Studies and Developments in Religious Education in England and Wales », dans Ursula King (dir.), *Turning Point in Religious Studies*, Edinburgh : T & T Clark, 1990. Merci à Eleanor Nesbitt de nous avoir communiqué cet article.

²⁵⁵ Voir en particulier « Squaring the Circle : Sikhism, Religious Education and Ethnography », papier présenté à l'atelier *New Perspectives in Sikh Studies*, Londres : School of Oriental and African Studies, 28 - 29 mai 1998.

²⁵⁶ Veronica Voiels, *Hinduism. A New Approach*, Londres : Hodder Education, 2005.

²⁵⁷ Entretien avec Davinder Prasad, *op. cit.*

²⁵⁸ Veronica Voiels, *Hinduism, op. cit.*, p. 4.

« pollué »). En présentant une vision statique du système des castes, il participe du processus d'assignation identitaire qui enferme les jeunes dans une catégorie sociale dont ils ignoraient souvent tout.

Dans une émission de radio, Davinder Prasad met en garde sur les dangers de ce traitement de la caste dans les programmes scolaires :

C'est très regrettable. Mes enfants rentrent à la maison et me demandent « Que sommes-nous » ? Et je dois leur expliquer que nous ne sommes pas dans le système des castes et cela les perturbe car, dans le cadre du programme scolaire, dans le cours sur l'hindouisme, on enseigne aux enfants leur place dans le système des castes. Malheureusement, chez nous, la plupart des gens étaient illettrés, ils n'avaient aucune idée du système d'éducation nationale tandis que les Asiatiques de la première génération, en particulier ceux de haute caste éduqués en Inde, ont eu la possibilité d'être impliqués dans la définition des programmes scolaires et dans les politiques éducatives. Quelqu'un a fait cela en toute conscience et nous voulons le défaire²⁵⁹.

On retrouve à la fin de cet extrait d'émission un thème déjà évoqué, à savoir l'influence des Indiens de haute caste dans les institutions britanniques. Ainsi, un ingénieur dalit nous a expliqué avoir en vain tenté, dans les années 1990, de faire acquérir des ouvrages du grand leader dalit Ambedkar par la bibliothèque municipale de son quartier, dans le nord de Londres : les responsables de haute caste de la bibliothèque s'y sont toujours opposés. Il relève la cruelle ironie de cette situation dans une municipalité bien connue pour ses prises de position anti-racistes²⁶⁰.

Rappelons également que c'est une publication de la mairie de Coventry sur les spécificités culturelles des hindous qui a fait l'objet de la première campagne contre le castéisme en Grande-Bretagne et qui a conduit à la création de Castewatch UK. Cette défense et illustration de la caste était l'œuvre d'un conseiller municipal brahmane, à la tête d'un organisme de promotion de l'égalité. Outre qu'il illustre le poids des hautes castes dans les institutions locales, cet exemple éclaire également les mécanismes qui ont conduit à une forme d'institutionnalisation de la caste, sous couvert de multiculturalisme²⁶¹. En effet, c'est pour se conformer à la politique de promotion de la diversité culturelle (appelée, au milieu des années 1990, *Strength in Diversity*) que la mairie de Coventry avait fait rédiger de petites brochures d'introduction aux cultures des différentes minorités ethniques à l'usage du personnel municipal. Ce type de publications officielles, dont la rédaction était souvent

²⁵⁹ Cité dans Nicolas Jaoul, « Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK », *op. cit.*, p. 9.

²⁶⁰ Entretien avec Amarjit Singh, à Londres, le 20/01/1999.

²⁶¹ Nicolas Jaoul, *Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK*, *op. cit.*

confiée à des leaders communautaires conservateurs, tendait à promouvoir une vision monolithique, dogmatique et orthodoxe des communautés religieuses et à passer sous silence la diversité interne, les traditions minoritaires, les voix dissidentes.

- Le castéisme dans la politique britannique

Le poids du castéisme dans la politique britannique, tout particulièrement au sein du Labour, est illustré par la carrière politique semée d'embûches de deux de nos interlocuteurs. Le premier, Ram Lakha, conseiller municipal à Coventry nous reçoit dans son bureau à l'Hôtel de ville et nous explique comment son appartenance de caste (il est Chamar) a pesé dans sa carrière d'élus local²⁶² :

J'ai adhéré au parti travailliste dès mon arrivée dans ce pays, en 1977. Le parti m'a proposé de me présenter aux municipales dans la circonscription du nord-est de Coventry, où est concentrée la population d'origine indienne. Alors, un certain Joshi a mené une campagne contre moi. Ces gens ne pouvaient tout simplement pas digérer que quelqu'un comme moi les représente. Je connais des Sharma²⁶³ qui auraient préféré voter pour les conservateurs, plutôt que de voter pour moi. Ce Joshi a fait gonfler les adhésions au parti en quelques semaines et tous ces nouveaux adhérents, qui étaient ses partisans, ont voté contre moi. Donc, je n'ai pas pu me présenter. Puis, j'ai essayé dans une autre circonscription, sans aucun Indien et j'ai été réélu sans discontinuer depuis 1989. Vous comprenez, dans certaines circonscriptions, le parti ne peut pas gagner sans le vote des Indiens et les Valmikis et les Ravidassias ne représentent qu'une toute petite minorité d'entre eux. Alors ça explique que le leadership du parti ait fait la sourde oreille²⁶⁴.

Interrogé par la BBC Radio 4, le secrétaire de la section locale du Labour affirme que la campagne contre Lakha n'était pas motivée par des considérations de caste, mais par des conflits politiques au sein du parti : selon lui, Lakha était perçu comme un « gauchiste » et le Labour, à l'époque, était aux mains des « modérés ». Pour conclure, il ajoute : « Ce qu'un Sud-Asiatique dit à un autre Sud-Asiatique au cours d'une conversation n'a rien à voir avec moi »²⁶⁵. On retrouve l'idée répandue que la caste est une affaire interne à la communauté indienne, dont il ne faut pas se mêler. C'est précisément contre cette « privatisation » de la caste par la société majoritaire que s'élèvent les militants dalits.

²⁶² Son témoignage a été assez largement médiatisé et figure notamment dans l'émission « The Caste Divide », de BBC Radio 4 et dans le rapport du NIESR.

²⁶³ Patronyme pour désigner les Brahmanes en Inde du Nord.

²⁶⁴ Entretien avec Ram Lakha, à Coventry, le 16/06/2011.

²⁶⁵ BBC Radio 4, *The Caste Divide*, avril 2003.

Swaran Singh Josan, lorsque nous l'avons rencontré en juillet 1998, était conseiller municipal travailliste à la mairie de Smethwick, une ville proche de Birmingham avec une très forte population sikhe. Il nous explique ainsi son engagement politique :

Je suis arrivé dans ce pays en 1960 à l'âge de 11 ans. Ma première confrontation avec la politique date des élections de 1964. Dans le cadre de leur campagne électorale, les Tories avaient diffusé un film publicitaire tourné devant le High Street Gurdwara de Smethwick et on m'y voit avec ma mère. Le message, c'était : « tous ces immigrants représentent une menace ». Donc pour moi, c'était naturel de rejoindre le Labour. J'étais syndiqué à British Telecom. Et puis, j'ai fait une demande d'adhésion au Labour en 1984, mais les vieux migrants sikhs qui contrôlaient la branche locale du parti ont refusé. Vous comprenez, j'étais plus éduqué qu'eux, alors ils m'ont sans doute perçu comme une menace et *il y avait peut-être aussi d'autres considérations...*

Bref, j'ai adhéré directement au siège du parti, grâce à mes contacts syndicaux. A l'époque, il n'y avait aucun conseiller municipal sud-asiatique, alors que la grande majorité des militants à Smethwick était composée de Sud-Asiatiques. J'ai donc demandé un siège que les conseillers blancs en poste m'ont refusé. Alors, on s'est battu et on a arraché trois postes de conseillers, moi et deux autres sikhs, aux élections de 1986. Depuis, je m'occupe de la commission logement à la mairie.

Aux élections législatives de 1994, le siège de député est devenu vacant, c'était donc l'occasion de présenter un candidat sud-asiatique, en fait un candidat sikh. Je me suis proposé mais les gens du gurdwara avaient leur propre candidat et donc à cause de ces divisions internes, j'ai perdu et c'est un candidat blanc qui a été élu.

(Suit une discussion sur l'évolution de la communauté sikhe en Grande-Bretagne, notamment sur la pratique de la caste).

En fait, je vais être honnête, je suis de caste kamboh²⁶⁶ et c'est la raison essentielle de ma défaite, parce que je ne suis pas jat. En fait, il faut être un Jat pour avoir une chance d'être nommé par le parti travailliste, puis pour être élu dans certaines circonscriptions, comme ici ou à Wolverhampton, Coventry et Leicester. Mais, personne ne le dit ouvertement.

Ce témoignage nous semble intéressant à plus d'un titre. Pendant les 90 mn qu'a duré notre entretien, S. S. Josan décrit avec fierté son parcours de réussite socio-professionnelle. Rien ne laisse deviner dans ses propos son appartenance de caste (que nous ignorions nous-mêmes) ni son opinion sur la caste. Il finit par aborder ces questions à notre initiative, à la toute fin de notre conversation, qui se clôt sur un aveu plein d'amertume. Comment expliquer cette réticence à aborder cette question qui a pourtant pesé sur sa carrière politique ? On peut y voir tout d'abord la prudence d'un homme politique, qui ne veut pas s'aliéner une partie importante de son électorat, à savoir les Jats, qu'il finit par désigner comme les responsables

²⁶⁶ Cette caste de cultivateurs est de statut inférieur aux Jats, sans pour autant être intouchable.

de sa défaite aux élections législatives et dont on peut supposer qu'ils sont aussi à l'origine de ses difficultés antérieures à adhérer à la branche locale du Labour. Mais au-delà de ces motivations tactiques, des ressorts idéologiques plus profonds sont sans doute à l'œuvre chez cet homme, qui se définit comme un sikh pieux (« je fais beaucoup de *seva* au gurdwara »). Il peine à réconcilier la rhétorique anti-caste du sikhisme et ce qu'il appelle « l'hypocrisie et le mépris à l'égard des basses castes ». On aborde là une aporie majeure du sikhisme contemporain : tandis que le message égalitaire des Gurus et de leurs prédécesseurs du courant de la *bhakti* a pu constituer, dans le passé, une source d'inspiration et une ressource culturelle pour des groupes dominés dans leur processus d'émancipation, le mythe d'un Panth sans caste rend aujourd'hui très difficile toute entreprise de remise en cause de l'intérieur des pratiques socio-religieuses liées à la caste – d'où le processus de « sortie du système » et d'autonomisation du mouvement ravidassia, qui s'est développé à la marge du Panth.

- *Le castéisme dans les medias communautaires*

Outre les lieux de culte, l'éducation et la sphère politique, le castéisme sévit également dans les médias communautaires, largement contrôlés par les hautes castes, ce que dénonce aussi l'organisation CasteWatch UK. La fierté de caste des Jats, la *jatpana*, constitue la toile de fond de nombreux programmes sur les radios pendjabies. Satpal Muman, intellectuel ambedkariste d'origine pendjabie, dénonce en termes caustiques l'hégémonie culturelle des Jats dans le *bhangra* :

Les Jats sont, au Pendjab, les principaux oppresseurs des intouchables. Non content de se croire supérieur du simple fait de sa caste, le Jat a aussi la vilaine habitude de rendre publique son opinion sur le sujet et en fait également un tube...Nombre de chansons et de ballades (...) sont composées pour montrer que le Jat est la seule créature dépositaire des plus grandes vertus, des plus profondes émotions de tristesse, de joie, de bonheur et d'exaltation. Le Jat est le plus grand amant, le meilleur danseur. Le Jat attribue sa grandeur à son appartenance de caste. Je n'ai pas encore entendu de Jat proclamer qu'il est le plus grand crétin, car le Jat connaît manifestement ses limites²⁶⁷.

En outre, le rapport du NIESR cite des témoignages de présentateurs de radio ravidassias, qui font état des vexations et des discriminations qu'ils ont subies parce qu'ils utilisaient des salutations ravidassias (*Jai Gurdev*) à l'antenne²⁶⁸. Ainsi, une présentatrice ravidassia, qui travaillait à titre bénévole dans une radio contrôlés par des Jats, explique qu'en début d'émission, elle saluait ses auditeurs par un « Jai Gurdev », plutôt que par la salutation

²⁶⁷ Cité par Nicolas Jaoul, *Fighting against Caste Discrimination at Home in the UK*, *op. cit.*, p. 9.

²⁶⁸ Hilary Metcalf and Heather Rolfé, *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, *op. cit.*, p. 44.

sikhe standard, *Sat Sri Akal*, ce que le propriétaire jat de la radio finit par lui interdire. Il aurait en effet reçu des plaintes des auditeurs de la radio, en majorité des hautes castes et craignait de ce fait une baisse des donations (la plupart des radios communautaires sont financées par les recettes publicitaires et par les dons des auditeurs).

Cette hégémonie des hautes castes sikhes, en particulier des Jats, dans les médias communautaires peut s'observer également sur les chaînes de TV sikhes récemment créées, Sikh Channel, Sikh TV et Sangat TV, ce qui oriente leur politique éditoriale. Un leader ravidassia dénonce ainsi le soutien apporté à longueur d'émissions (en particulier sur Sikh Channel) au mouvement pour le Khalistan, dans lequel il voit une manifestation de l'hégémonie médiatique des Jats :

Ils contrôlent tout, les radios, les télévisions. Je ne sais pas si vous avez déjà regardé Sikh Channel ou Sikh TV et bien, elles font ouvertement la promotion du Khalistan, du matin au soir, elles appellent les sikhs à prendre les armes. Mais le Khalistan, c'est un mouvement jat pour les Jats, il n'y a pas de place pour nous là-dedans. Et, on ne se reconnaît pas dans ces programmes télé.

Et la radio, c'est pas mieux. Par exemple, ils refusent de passer les chansons de Chamars, comme *Putt Chamaran Da*, parce qu'il disent que ce n'est pas convenable, que ça va heurter la sensibilité des auditeurs... Mais, *Putt Jattan Da*, ça ne heurte pas notre sensibilité, peut-être ?²⁶⁹

d. L'identité ravidassia en Grande-Bretagne : autonomisation, institutionnalisation et contestation

Nous nous intéresserons, pour finir, à certaines des composantes socio-culturelles et religieuses de l'identité ravidassia britannique²⁷⁰.

- Le rôle des lieux de culte dans le processus d'autonomisation et d'institutionnalisation communautaires

Comme l'explique Juergensmeyer, dans son ouvrage sur le mouvement Ad Dharm, un processus de consolidation et d'institutionnalisation communautaire s'amorce très tôt, en Grande-Bretagne, avec la création dès 1956 de deux Ravidas Sabhas l'une à Birmingham et l'autre à Wolverhampton, qui fonctionnent comme des associations de caste²⁷¹. Individuellement, les Ravidassias continuent néanmoins à fréquenter les gurdwaras sikhs ;

²⁶⁹ Entretien avec Hussan Jassi Lal, trésorier du temple Shri Guru Ravidas, à Coventry, le 15/06/2011.

²⁷⁰ Nous avons écarté les Valmikis, l'autre grande caste intouchable représentée chez les Penjabis britanniques, puisqu'ils ne se définissent pas comme sikhs, même si certaines de leurs pratiques et de leurs références religieuses s'inspirent du sikhisme. De ce fait, presque tous nos interlocuteurs de caste intouchable sont ravidassias.

²⁷¹ Mark Juergensmeyer, *Religious Rebels in the Punjab*, op. cit.

dans la région des Midlands, tous se rendent ainsi au gurdwara de Smethwick. Mais, collectivement, ils commencent à organiser leurs propres célébrations religieuses : ceux de Coventry se réunissent ainsi séparément, une fois par mois, à l'occasion de *sangrand* (la pleine lune), dans une école qu'ils louent à la mairie²⁷². Les discriminations et vexations subies dans les gurdwara, que nous avons décrites plus haut, ne sont pas les seuls facteurs qui poussent les pionniers ravidassias à créer leurs propres institutions religieuses : ils ne sont pas satisfaits de la place accordée à Guru Ravidas dans le culte sikh, en particulier de la manière dont les gurdwaras célèbrent son anniversaire, qui constitue la date la plus importante de leur calendrier religieux²⁷³.

Le premier lieu de culte de Grande-Bretagne dédié à Guru Ravidas ouvre à Wolverhampton en 1968, sous l'impulsion de la Guru Ravidas Sabha. Des dissensions opposent les pionniers chamars d'obédience ravidassia à ceux d'obédience ambedkariste sur la place respective à accorder à Ravidas et à Ambedkar, dissensions qui conduisent à l'exclusion des Ambedkaristes de la Shri Guru Ravidass Cultural Association UK, première organisation nationale créée à Birmingham, en 1969²⁷⁴. Après avoir loué une salle pour le culte dominical, l'association achète en 1970 une vieille église à l'abandon, dans le quartier d'Handsworth, pour 35 000 £²⁷⁵. Cette somme considérable pour la communauté ravidasia oblige certains des membres du comité de gestion à hypothéquer leurs biens personnels pour obtenir un prêt bancaire. Le temple est inauguré officiellement, en 1972, sous le nom de Shri Guru Ravidass Bhawan, après des débats avec les ambedkaristes qui souhaitaient, eux, lui donner le nom d'Ambedkar. Les fidèles devenant de plus en plus nombreux, l'association fait l'acquisition, en 1986, de bâtiments adjacents convertis en Community Centre, où des cours de pendjabi et des permanences juridiques sont assurés et où sont célébrées les fêtes de mariage. Lorsque le *bhawan* est détruit en 1988, à la suite d'un incendie, le Community Centre tient lieu de salle de prière pendant la construction d'un nouveau bâtiment, pour un coût de 1,5 millions £²⁷⁶. Inauguré en 1992, il s'agit à ce jour du plus grand temple ravidassia du pays, qui en compte 24 (pour une photo du *bhawan*, voir l'annexe 10, p. 326)²⁷⁷.

²⁷² Entretien avec Charanjit Lal, président d'un des deux temples Shri Guru Ravidas de la ville, à Coventry, le 15/06/2011.

²⁷³ Entretien avec Joshi Ram, secrétaire d'un des deux temples Guru Ravidas de Coventry, le 13/06/2011.

²⁷⁴ Mark Juergensmeyer, *Religious Rebels in the Punjab*, *op. cit.*

²⁷⁵ Entretien avec Lasham Singh Sehmar, président du Bhawan et de la Sabha, à Birmingham, le 16/06/2012.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ <http://www.gururavidas.org/temples.htm>

Le culte conduit dans les temples ravidassias, du propre aveu des leaders interrogés, diffère peu du modèle culturel standard suivi dans les gurdwaras :

Notre service religieux est le même que dans n'importe quel gurdwara, nous vénérons le Guru Granth Sahib. La seule différence, c'est l'*Ardas*, dans lequel nous avons ajouté une référence à Guru Ravidas. Nous organisons des *akhand path* pour commémorer l'anniversaire de Guru Ravidas, pour celui de Guru Nanak et de Kabir, pour Baisakhi, pour Guru Arjan *shaheedi*²⁷⁸, pour le martyr de Sant Ramanand²⁷⁹ et pour l'ouverture du temple (le 25 mai)²⁸⁰.

Les gurdwaras ravidassias représentent un symbole de réussite communautaire, reflétant l'importante mobilité socio-économique que la migration a permis aux Ravidassias britanniques et elles incarnent leur volonté d'autonomie socio-culturelle et de résistance face aux discriminations de caste.

- Le rôle de Guru Ravidas comme source d'une identité séparée et d'une fierté de caste

La place prééminente occupée par Guru Ravidas s'explique non seulement par son appartenance à la caste des Chamar, mais surtout par son message émancipateur et anti-caste. Les pratiques culturelles des Ravidassias accordent une place majeure à Guru Ravidas et la question de son statut figure au cœur des relations entre sikhs et Ravidassias, en Inde comme en Grande-Bretagne. Les sikhs établissent une distinction entre la lignée des dix Gurus, qu'ils vénèrent et dont ils célèbrent l'anniversaire de la naissance ou de la mort (en martyr) et les *bhagat* (« dévôt », de *bhakti*, dévotion) dont certaines compositions figurent dans l'Adi Granth²⁸¹. Pour les Ravidassias, cette distinction revient à accorder un statut inférieur à leur Guru, ce qui fait écho à leur propre marginalisation socio-économique. Bittu, un jeune étudiant ravidassia de l'université de Leicester, nous explique :

J'en reviens à Guru Nanak, qui a dit : *Guru bani*²⁸², *bani hai Guru* (« le Guru est *bani*, le *bani* est Guru »).

Alors, si on respecte ce principe, tous les *bhagat* qui figurent dans le Guru Granth Sahib Maharaj sont des Gurus, n'est-ce pas ? C'est logique, puisque le *bani* est guru, ceux qui ont énoncé ce *bani* doivent eux aussi être considérés comme des Gurus. Et pourtant, non ! Les sikhs disent, Ravidas n'est pas un Guru, c'est seulement un *bhagat* et vous devez vous en contenter ! Ils nous font l'aumône en quelque

²⁷⁸ Martyre de Guru Arjan, une des grandes dates du calendrier sikh, célébré le 5 juin.

²⁷⁹ Sant Ramanand, un des leaders ravidassia, a été assassiné par des sikhs, le 29 mai 2009, à Vienne.

²⁸⁰ Entretien avec Charanjit Singh, président du Guru Ravidas Temple, à Coventry, le 14/06/11.

²⁸¹ Ces *bhagat* sont au nombre de 15.

²⁸² La parole, l'enseignement des Gurus.

sorte... le *bani* de Ravidas le cordonnier est dans notre livre sacré, alors estimez-vous honorés, disent-ils !!! Mais, ça ne nous suffit pas le rang de *bhagat*. Chaque religion a besoin de son Guru²⁸³.

Les Ravidassias honorent donc Ravidas comme Guru, au sens hindou/sikh du terme, ce dont atteste l'iconographie des temples qui lui sont dédiés en Grande-Bretagne comme en Inde. Ainsi que nous avons pu le constater à Southall, Wolverhampton, Birmingham, Coventry, La Courneuve ou à Jalandhar, son portrait est présent partout, dans la salle de prière (*darbar hall*), le *langar*, les bureaux du comité de gestion, les salles de cours. Sa représentation visuelle la plus répandue le dépeint sous les traits d'un homme jeune, à la barbe et aux cheveux longs, au front orné de la marque associée au shivaïsme, assis les jambes croisées dans une position de méditation, portant un *dhoti* (pièce de tissu noué autour de la taille), un *kurta* (chemise longue) et un châle.

Dans le *darbar hall* des temples ravidassias, les immenses portraits de Guru Ravidas sont généralement disposés sur les murs et devant l'Adi Granth. Cette disposition, qui symbolise l'égle importance que les Ravidassias accordent à l'un et à l'autre Guru, irrite certains sikhs, qui se sont faits une spécialité de dénoncer les actes de *beadbi*, c'est à dire d'outrage commis à l'encontre de l'Adi Granth. Le comité de gestion d'un des deux temples Guru Ravidas de Coventry a ainsi reçu des menaces qui portaient sur la représentation même de Ravidas :

Nous avons reçu des menaces écrites pour enlever l'image de Guru Ravidas, parce qu'il ne porte pas de turban et de ce fait, il ne devrait pas reposer juste à côté du Guru Granth Sahib. Mais de quel droit ils viennent dans notre temple nous dire ce qu'il faut faire ?²⁸⁴

Dans un essai iconographique consacré aux différentes représentations visuelles de Ravidas, Daljit Ami fait référence à l'une d'entre elles qui illustre l'article que consacre au Guru Sikhiki, l'encyclopédie en ligne du sikhisme sur le modèle de Wikipédia²⁸⁵. Sur ce portrait, Ravidas porte un turban et apparaît sous les traits de Guru Tegh Bahadur, ou plus exactement de sa représentation habituelle. La similitude dans l'apparence n'implique cependant pas une équivalence de statut entre Ravidas et les Gurus, comme le rappelle la légende de l'image (« Bhagat Ravidas Ji »), mais elle vise à s'approprier cette figure religieuse vénérée

²⁸³ Entretien avec Bittu, à Coventry, le 19/06/11.

²⁸⁴ Entretien à Coventry, le 14/06/11.

²⁸⁵ Daljit Ami, « Exploring Ravidas. Understanding the Meeting Point of Faiths and Resistance », <http://tasveergharindia.net/cmsdesk/essay/82/index.html#images>

L'auteur souligne, par ailleurs, que les images très populaires en Inde, qui le représentent en cordonnier, entouré des outils de son métier, sont supplantées dans la diaspora par celle décrite plus haut.

par les Ravidassias, à l'ancrer dans le sikhisme, à la « sikhiser » en quelque sorte – ce qui fait écho aux tentatives de réappropriation par l'hindouisme brahmanique, qui fait de Ravidas un Brahmane dans une vie antérieure.

L'iconographie des temples ravidassias s'enrichit également de portraits de Guru Nanak, de Kabir, de Namdev, etc. Parmi les autres Gurus, seuls Guru Nanak, Guru Arjan et Guru Gobind Singh sont représentés dans les temples que nous avons visités et ce, de manière assez discrète. La faible présence iconographique de Guru Gobind Singh est particulièrement significative : elle traduit la non-adhérence des disciples de Ravidas au Khalsa, tout particulièrement à son imagerie et à son ethos martial ainsi qu'à son code de conduite (les Ravidassias ne se soumettent pas au *rahit*). Cela dit, les lieux de culte ravidassias célèbrent Baisakhi – ainsi celui de Birmingham fait partie à part entière du Council of Sikh Gurdwaras in Birmingham, comité organisateur des festivités - et les fidèles ravidassias participent avec enthousiasme et ferveur au *nagar kirtan* organisé à cette occasion, comme nous avons pu le constater à Birmingham ou à Bobigny.

Cet attachement à la figure de Ravidas, comme support d'identité religieuse et de fierté de caste, est en partie l'œuvre d'un mouvement de *sant*, le Dera Sachkhand Ballan (appelé aussi Dera Sant Sarwan Dass of Ballan)²⁸⁶. Créé au Pendjab dans les années 1920, ce mouvement a joué un rôle majeur en Inde, comme dans la diaspora, dans l'affirmation d'une identité ravidassia autonome, qui se détache de plus en plus du sikhisme. Ainsi, le *dera* (établissement religieux) a développé des symboles identitaires spécifiques (un drapeau safran sur lequel figurent l'inscription *Har* (Dieu), en *gurmukhi* et un hymne de Guru Ravidas, entourés d'un cercle de rayons lumineux) et un livre sacré distinct (l'*Amrit Bani*, qui compile tous les hymnes de Guru Ravidas, y compris ceux figurant dans l'Adi Granth). Et grâce aux financements de la diaspora, le mouvement a créé de nombreuses institutions religieuses, éducatives et socio-médicales en Inde, elles aussi source de fierté de caste et d'autonomie socio-culturelle et qui manifestent la dimension transnationale du Dera. L'attaque perpétrée à Vienne, en mai 2009, par des sikhs sur les deux leaders du mouvement, Sant Niranjjan Dass et Sant Ramanand et qui a coûté la vie à ce dernier, a suscité une vive émotion en Inde et en Grande-Bretagne, avec notamment une manifestation organisée à Londres, dans les jours qui ont suivi le meurtre. Même si le mouvement ne fait pas l'unanimité parmi les Ravidassias - son

²⁸⁶ Sur le mouvement en Inde et dans la diaspora, voir Charlene Simon, « Dera Sant Sarwan Dass of Ballan : Invention of a New Form of Community Assertion Experienced and Perceived as an Individual Quest », *Sikh Formations*, 6 (1), 2010.

appel à remplacer l'Adi Granth par l'*Amrit Bani* n'a pas été suivi d'effet en Grande-Bretagne - il a néanmoins fortement contribué à l'affirmation d'une identité religieuse et de caste séparée, comme l'exprime un de nos interlocuteurs :

Depuis ce qui s'est passé à Vienne, nous voulons être reconnus comme des Ravidassias. Nous sommes une communauté et une religion séparées. Quand je remplissais des formulaires, comme ceux du recensement, je mettais « hindou-sikh », parce que mon nom de famille est hindou et parce que je vénère le Guru Granth Sahib. Mais, si on se définit comme hindou, ça veut dire qu'on croit dans le système des castes et dans l'intouchabilité. Et on a essayé d'être sikh, mais les sikhs nous ont exclus. Alors, maintenant je me définis comme Ravidassia.

Ces propos renvoient à la fois aux affiliations multiples et aux pratiques religieuses composites des Ravidassias britanniques, entre hindouisme et sikhisme et au processus d'autonomisation et de différenciation à l'égard de ces deux traditions religieuses (semblable à celui que connaissent les sikhs à l'égard de l'hindouisme depuis le 19^e siècle) dans lequel ils sont engagés. Ce processus se traduit par la mobilisation d'une partie d'entre eux contre les discriminations de caste, comme nous l'avons vu ou par des consignes des associations communautaires concernant le recensement de population. Ainsi, en prévision du recensement de 2011, un prospectus (*Ravidassia Census 2011*, voir l'annexe 12, p. 328) expliquait qu'en réponse à la question « quelle est votre religion ? », il fallait cocher la case « autre religion » et écrire : « Ravidassia ». Les arguments utilisés faisaient référence à la notion de fierté communautaire et d'affirmation d'une identité séparée (« Soyez fier, cochez 'autre' et écrivez Ravidassia », « cela nous aidera à répondre à deux questions que les gens nous posent fréquemment dans la vie quotidienne : quelle est votre religion et combien de Ravidassias vivent au Royaume Uni ? »), ainsi qu'aux possibilités d'accès aux financements publics²⁸⁷.

Comme les autres communautés sud-asiatiques, particulièrement les sikhs, les Ravidassias britanniques développent une politique de reconnaissance à destination des institutions et de la société britanniques, qui s'appuie sur l'affirmation d'une identité religieuse séparée, sur une mobilisation contre les discriminations de caste et sur la revendication de droits politiques et sociaux en tant que citoyens à part entière du pays. Ce processus de construction communautaire passe aussi par l'imposition d'une certaine homogénéité interne et de frontières identitaires nettes les séparant des autres communautés, alors que les pratiques et les affiliations socio-religieuses des Ravidassias restent fluides,

²⁸⁷ D'après le recensement de 2011, les Ravidassias sont au nombre de 11 058.

plurielles et composites, puisant à la fois dans l'hindouisme, dans le sikhisme et dans leur propre tradition religieuse.

Conclusion

Le phénomène sectaire ainsi que la persistance des identités de caste et des pratiques de discrimination chez les sikhs britanniques battent en brèche le discours dominant sur une communauté sikhe unie et homogène, aux frontières identitaires étanches définies par l'adhésion au Khalsa et à ses emblèmes extérieurs et par son égalitarisme anti-caste.

Or, la communauté sikhe est traversée depuis ses origines par des tensions internes importantes liées à sa dynamique schismatique, alors que le sikhisme s'est lui-même constitué historiquement comme une secte au sein de la matrice hindoue, avant à son tour de produire de la secte. Le dynamisme des mouvements sectaires et le rôle important joué par les *sant* en Grande-Bretagne participent à la grande diversité de la scène religieuse sikhe. S'ils incarnent des normes et des pratiques liées à l'hindouisme (comme le végétarisme et le célibat), la plupart des *sant* adhèrent à l'identité khalsa et jouent un rôle important dans sa perpétuation en diaspora. Néanmoins, les mouvements sectaires contribuent à la renégociation permanente de la frontière entre hétérodoxie et orthodoxie : si l'on en croit le discours dominant, cette frontière est clairement établie, sur le plan doctrinal, entre d'un côté le sikhisme orthodoxe qui rejette la croyance en un Guru humain et de l'autre les mouvements hétérodoxes qui y adhèrent. Or, plusieurs autres facteurs, notamment le degré de réussite et de reconnaissance d'un mouvement sectaire au sein de la société d'accueil, interviennent dans la redéfinition de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie. Quoiqu'il en soit, la très grande diversité des pratiques religieuses et sociales, les rapports différents à l'autorité religieuse et même les mémoires collectives divergentes que nous avons décrit dans le cadre des mouvements sectaires démontrent que la diaspora est aussi un espace de contestation du discours dominant sur une communauté sikhe monolithique.

La pratique de la caste constitue une remise en cause encore plus radicale de ce discours. Institution socio-religieuse majeure de la société d'origine, la caste s'est en effet très bien adaptée au contexte britannique. Elle a joué un rôle majeur dans le processus migratoire, dans la formation de réseaux d'entre-aide et de solidarité parmi les pionniers, pour qui leur appartenance de caste constituait une ressource, puis dans la création des lieux de culte et dans le processus d'institutionnalisation. Les gurdwaras, qui incarnent l'idéal égalitaire du sikhisme, constituent en fait un des principaux instruments de l'affirmation des identités de caste en Grande-Bretagne. Le cadre politique et idéologique national a lui aussi joué un rôle, le multiculturalisme ayant contribué à légitimer la caste et à invisibiliser les discriminations

commises en son nom, tandis que le discours dominant de dénégalation de la caste chez les sikhs a favorisé le castéisme. En réponse aux pratiques de rejet dont ils sont victimes, les sikhs britanniques de caste intouchable ont développé une conscience de caste et une identité socio-religieuse spécifiques. Chez eux comme chez les autres castes étudiées, l'imbrication entre affiliation religieuse et appartenance de caste, renforcée par l'expérience migratoire et ses dynamiques à la fois locales et transnationales, met à mal la représentation idéale d'un Panth monolithique et égalitaire et les prétentions du leadership sikh à parler au nom de tous les sikhs britanniques.

EPILOGUE: LE SIKHISME DES JEUNES. TRANSMISSION, RÉINTERPRÉTATION ET INNOVATION RELIGIEUSES



The Singh Twins, *Casualty of War : A Portrait of Maharajah Duleep Singh*, sd.

La question qui nous occupe ici est celle de la transmission religieuse, de la réinterprétation des dogmes et des pratiques rituelles par les jeunes sikhs britanniques, de la place du religieux dans leur identité individuelle et collective et de leur rapport à la communauté des croyants et à l'autorité religieuse. Nous analyserons le sikhisme des jeunes grâce aux outils de la sociologie des religions, aux travaux de Danielle Hervieu-Léger notamment, qui portent sur la production religieuse de la modernité : envisagée comme processus par lequel une communauté religieuse se perpétue dans le temps, la transmission figure au centre d'une sociologie de la modernité religieuse¹.

Nous nous intéresserons aux modalités de la transmission formelle et informelle, en étudiant les principaux espaces sociaux où elle intervient : la famille, le gurdwara, les rassemblements annuels appelés *Gurmat Camps* (« camps [où se fait entendre] l'enseignement du Guru »), les associations d'étudiants, l'école publique et internet. Nous évoquerons l'importance que prend la quête de savoir religieux dans le parcours des jeunes sikhs ainsi que le rapport critique qu'ils développent tant à l'égard des institutions religieuses que du sikhisme populaire de leurs parents. Leurs pratiques discursives opposent volontiers deux modes d'appartenance au sikhisme : les sikhs de naissance, qui seraient dans une relation d'imitation non réflexive de la tradition – la génération de leurs parents ; les sikhs par choix et par conviction personnelle, à la recherche d'un sikhisme authentique, non dévoyé par les traditions culturelles pendjabies – leur génération. Leur rapport réflexif et individualisé au religieux va de pair avec un besoin renouvelé d'affiliation communautaire, qui passe par la création de groupes d'affinités, pour reprendre les termes de Danielle Hervieu-Léger, au sein desquels se fait la quête de sens et le partage de l'expérience personnelle². La multiplication de ces groupes affinitaires, y compris dans le monde virtuel d'internet et de nouveaux espaces de transmission religieuse donnent une dimension diasporique et transnationale au sikhisme, dont les jeunes sikhs ont entrepris de transposer le message et de l'adapter au contexte de la société d'accueil. Nous évoquerons enfin les pratiques charitables dans lesquels beaucoup d'entre eux s'investissent, fidèles à la tradition de la *seva*, qu'ils réinterprètent cependant.

¹ Danielle Hervieu-Léger, « La transmission religieuse en modernité », *Social Compass*, 44, 1997.

² Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris : Cerf, 1993.

A. Transmission religieuse : espaces, modalités et évolution

1. Un constat d'échec

a. Des autorités religieuses traditionnelles contestées

Combien parmi vous vont régulièrement au gurdwara dans le but de méditer et d'absorber le message délivré par les textes sacrés sikhs ? Combien parmi vous s'assoient, écoutent et comprennent la magnifique poésie du Sri Guru Granth Sahib ji ?...Quand j'entre dans un gurdwara, j'ai l'impression d'être tombé sur un service gériatrique ! (Ravinder Singh, 1994)³

Notre héritage court le danger d'être absorbé dans l'hindouisme et d'être anéanti par l'occidentalisation. Mais le plus grand danger vient de l'intérieur : c'est l'indifférence croissante de notre jeunesse à l'égard de la religion et de sa pratique [...] Comment empêcher nos jeunes de dévier du chemin du Guru ? N'oublions pas que nous sommes en compétition avec beaucoup d'autres facteurs qui les influencent - la télévision, la radio, les médias, l'école, le lieu de travail, etc. Il faut commencer par nous éduquer nous-mêmes, nous les parents [...] Et si nous voulons éviter que nos gurdwaras deviennent aussi vides que les églises, je ne vois pas d'objection (...) à ce que les gurdwaras emploient des *granthi* et des instructeurs parlant anglais (Mota Singh, 1999)⁴.

La plupart des jeunes parents s'éloignent de leur religion et ne peuvent donc pas éduquer leurs enfants, car eux même sont complètement ignorants en matière de sikhisme (Jasminder Kaur, 2011)⁵.

Ces propos, tenus entre 1994 et 2011 par des sikhs des 1^{ère}, 2^e et 3^e générations, dressent un constat d'échec de la transmission religieuse, dont la 1^{ère} génération est rendue responsable. Pourtant, cette dernière, représentée ci-dessus par un sikh éminent, le juge Mota Singh⁶, s'est très tôt préoccupée de cette question, en organisant des cours d'éducation religieuse et de pendjabi et en créant, dès la fin des années 1960, des organisations chargées de diffuser et d'enseigner le sikhisme aux jeunes.

Néanmoins, le leadership religieux fait encore aujourd'hui l'objet de vives critiques, il est régulièrement accusé d'avoir failli dans sa mission de transmission de l'identité sikhe à la jeune génération. Comme nous l'avons évoqué en deuxième partie, les sikhs reprochent à leurs représentants d'avoir transformé les lieux de culte en espaces de lutte pour le pouvoir au sein de la communauté, d'avoir exclu des postes de responsabilité les jeunes et les femmes, et dans certains cas de détourner l'argent des donations à leur bénéfice personnel. Les jeunes

³ Ravinder Singh, « Sikhism...No Thanks! », *The Sikh Informer*, 3, été 1994, p. 25-26.

⁴ Mota Singh, « Future of Sikh youth », *The Panjabi Guardian*, avril 1999.

⁵ Entretien avec Jasminder Kaur, jeune sikhe britannique d'une trentaine d'années, à Southall, le 12/06/2011.

⁶ Sir Mota Singh (1930-2016) était un des sikhs les plus illustres et respectés du pays. Né au Kenya, où il a commencé à exercer comme avocat et élu municipal de la ville de Nairobi, il émigre en Grande-Bretagne en 1965. En 1982, il devient le premier juge d'origine d'origine sud-asiatique et le premier à être dispensé du port de la perruque, puisqu'il siégeait en turban.

sikhs se montrent virulents dans les critiques qu'ils adressent aux institutions et au leadership de la 1^{ère} génération : ainsi Ravinder Singh, cité plus haut, compare les gurdwaras britanniques à des cliniques gériatriques ou, plus irrévérencieux encore, l'artiste et performeur Narvir Singh, alias Narvision, dédie à « tous les membres de comité corrompus » un clip vidéo, intitulé *Committee Wala* (« celui du comité ») et inspiré d'une chanson du rappeur américain Kanye West⁷.

Outre ce manque d'exemplarité du leadership, l'inadéquation des spécialistes religieux est aussi pointée du doigt et de fait, les *granthi* importés (comme on parle d'imams importés⁸), non anglophones, formés au Pendjab dans un réseau d'institutions spécialisées (les Sikh Missionary Colleges) sont encore majoritaires en Grande-Bretagne. Cette situation, qui peut étonner au vu de l'ancienneté de l'installation des sikhs en Grande-Bretagne, s'explique en grande partie par le bas statut social attaché à la fonction de *granthi* et à la rémunération jugée trop faible par bon nombre de sikhs britanniques. C'est pour suppléer à ces défaillances qu'un nouveau leadership religieux émerge parmi les jeunes, sous la forme de prêcheurs (*kathavacak*) et de missionnaires (*pracharak*) qui se produisent dans différents gurdwaras, en Grande-Bretagne et ailleurs dans la diaspora, surtout sur internet, en particulier sur YouTube.

Par-delà la mise en cause du leadership, ce sont également les méthodes de transmission qui sont dénoncées, comme trop dogmatiques, dépourvues de pédagogie, imposant une orthodoxie et inaptes à expliquer le sens des normes et des pratiques religieuses. À cet égard, la critique la plus acerbe qui nous a été confiée sur le terrain émanait d'un jeune sikh de la troisième génération, à propos d'un gurdwara de Birmingham, géré par un mouvement sectaire :

Leur offre religieuse, c'est du sikhisme *fast food* : le *prashad*⁹, la prière et on rentre à la maison. Il n'y a aucune pédagogie, c'est juste des rituels que la *sangat* reproduit, sans les comprendre, c'est complètement mécanique et passif. L'essentiel de leurs activités consiste à organiser des *smagan*¹⁰, où ils baptisent à la chaîne¹¹.

⁷ https://www.youtube.com/watch?v=_RgQcoTX0x4&list=RD_RgQcoTX0x4

⁸ Sur les imams importés chez les musulmans sud-asiatiques aux États-Unis, voir Aminah Mohammad-Arif, « Musulmans indo-pakistanaïes et autorité religieuse en diaspora : le cas américain », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, janvier-mars 2005.

⁹ Composé d'un mélange à parts égales de sucre, de beurre, de farine délayés dans un peu d'eau, le *prashad* est une nourriture consacrée distribuée aux fidèles à la fin du service religieux.

¹⁰ De grands rassemblements religieux.

¹¹ Regrettant presque son audace, cet interlocuteur a insisté pour que son anonymat soit préservé et que le nom du mouvement sectaire ne soit pas cité. Entretien à Birmingham, le 8/07/1998.

On peut voir, enfin, dans ces critiques le symptôme d'un phénomène bien connu des sociologues des religions, à savoir la perte de pouvoir et de légitimité des institutions religieuses¹².

b. De nouveaux espaces de transmission

Il y a très peu d'opportunités au sein de la communauté pour la socialisation des jeunes au mode de vie sikh. Les structures pour qu'ils apprennent, dans un cadre formel, les croyances sikhs et les coutumes sociales et culturelles, en dehors de la famille, n'existent tout simplement pas (Raminder Singh, 1994)¹³.

Ce que Raminder Singh affirmait en 1994 a été démenti avec l'émergence, depuis cette date, de nombreux espaces de socialisation religieuse pour les jeunes sikhs britanniques. On distingue la transmission informelle, dans la famille et la transmission formelle, dont les lieux se sont multipliés, avec d'une part des initiatives extra-communautaires (les cours d'éducation religieuse et de langue pendjapie dans les écoles britanniques) et intra-communautaires, avec les cours proposés par les gurdwaras, les écoles confessionnelles, les associations d'étudiants, les *Gurmat Camps* et surtout internet, qui s'est imposé comme un espace primordial de quête d'un savoir religieux chez les jeunes sikhs de la diaspora, au détriment des autorités traditionnelles.

2. La transmission informelle : la famille

Même si son rôle fait l'objet des critiques de bon nombre de jeunes sikhs britanniques, la famille joue un rôle essentiel dans la socialisation religieuse, en transmettant une sensibilité religieuse, des pratiques quotidiennes et un ensemble de valeurs normatives. Dans les travaux d'une grande richesse sur le plan ethnographique qu'elle a consacré à la socialisation religieuse des enfants sikhs britanniques, Eleanor Nesbitt insiste sur le rôle de l'iconographie religieuse et des pratiques alimentaires très diverses au sein d'un même foyer, qui inscrivent beaucoup de familles sikhs dans un univers socio-religieux hindou plus large et manifestent ainsi la pluralité et la fluidité des identifications culturelles et religieuses chez les Pendjabis, quelle que soit leur affiliation religieuse formelle¹⁴.

D'après nos observations dans plusieurs familles sikhs en Grande-Bretagne comme en France, les enfants sont plongés dès le plus jeune âge dans un univers de religiosité, à la

¹² Un des premiers à analyser ce phénomène est Peter L. Berger dans *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York : Doubleday, 1967.

¹³ Raminder Singh, « Re-evaluating the Agenda for British Sikhs », *The Sikh Reformer*, 5, juin 1994.

¹⁴ Eleanor Nesbitt, *The Religious Lives of Sikh Children. A Coventry Based Survey*, Leeds : Université de Leeds, Department of Theology and Religious Studies, 2000.

fois sonore, visuel et olfactif. La journée commence souvent par des prières, la lecture du *Japji Sahib*, poème de Guru Nanak placé au début de l'Adi Granth, que les adultes peuvent psalmodier tout en se préparant pour la journée ou, plus fréquemment encore, qui est diffusé en fond sonore sur un support audio ou à la télévision. Les chaînes sikhes, comme Sangat TV ou Sikh Channel, programment, jusqu'en milieu de matinée, des émissions religieuses en pendjabi, retransmises du Temple d'Or d'Amritsar ou d'autres gurdwaras situés en Inde et dans la diaspora. Parallèlement aux prières, la mère de famille fait brûler des bâtonnets d'encens, circulant dans les différentes pièces du logement et s'attardant devant des posters représentant les Gurus (et/ou des divinités hindoues, dans certains foyers). Ces supports visuels omniprésents dans les foyers sikhs jouent un rôle important dans la transmission religieuse, en particulier dans ses aspects dévotionnels¹⁵. La journée se termine par des prières dans les familles les plus religieuses – en particulier chez les *amritdhari* pour lesquels c'est une obligation prescrite par le Sikh Rahit Maryada, le code de conduite des sikhs du Khalsa - plus rarement chez les autres.

Les pratiques alimentaires participent aussi de la transmission culturelle et religieuse : elles sont caractérisées, chez les sikhs, par une grande diversité, une fluidité et une différenciation genrée très marquée. La question du caractère licite de la consommation de viande constitue un sujet de controverse, qui oppose deux camps : ceux qui, s'appuyant à la fois sur le Sikh Rahit Maryada et sur les anecdotes historiques attestant de la consommation de viande par le dixième Guru, soutiennent que les sikhs peuvent légitimement manger de la viande, à condition qu'elle soit *jhatka*, c'est à dire que l'animal ait été tué d'un seul coup et non *halal* ; et ceux pour qui les sikhs du Khalsa doivent s'abstenir de tout aliment carné. En revanche, tous s'accordent pour qu'une alimentation strictement végétarienne et sans alcool soit servie dans tous les gurdwaras – par respect pour cet espace sacralisé par la présence de l'Adi Granth. Les pratiques alimentaires, tout particulièrement la consommation de viande, portent en outre la marque d'une forte différenciation entre hommes et femmes, puisque celles-ci sont plus fréquemment végétariennes que ceux-là et, pour celles qui mangent de la viande, beaucoup s'abstiennent de consommer de la viande rouge. Hommes et femmes tendent à éviter le bœuf et certains d'entre eux ont une observance particulière un jour par

¹⁵ *Ibid.*

semaine, fréquemment un lundi, un mardi ou un jeudi, pendant lequel on jeûne¹⁶ ou l'on s'abstient de consommer viande et alcool.

On retrouve par ailleurs cette remarquable diversité et variabilité des menus, des interdits et des pratiques alimentaires chez un même individu, qui peut en changer à plusieurs reprises au cours de sa vie, sous l'influence d'un *sant*, pour se conformer au souhait d'un membre plus âgé de la famille ou pour faire face à des difficultés personnelles... Reste que le végétarisme, censé favoriser le progrès spirituel de l'être humain, demeure un idéal, à l'aune duquel les pratiques alimentaires sont jaugées comme plus au moins conformes et orthopraxes.

L'apprentissage de la langue constitue un autre instrument majeur de transmission culturelle et religieuse. Langue de la sphère intime et familiale, de la communication avec la génération des parents et avec la famille en Inde ou ailleurs dans la diaspora, le pendjabi est aussi et surtout l'idiome de la sphère religieuse, des rituels et des prêches délivrés au gurdwara et son écriture, la *gurmukhi* (celle qui retranscrit ce qui sort « de la bouche du Guru »), dont la tradition attribue l'invention au deuxième guru, Angad, est celle de l'Adi Granth. Les travaux consacrés aux pratiques linguistiques des jeunes sikhs britanniques mettent en avant les notions de *code switching* et d'usage situationnel de l'anglais et du pendjabi, comme une métaphore de leur capacité à évoluer dans des champs sociaux très divers et à négocier des appartenances multiples¹⁷.

Ce que nous retiendrons de nos observations de terrain sur le sujet, c'est le va-et-vient constant d'une langue à l'autre chez les jeunes, plus précisément la pratique qui consiste à parsemer une discussion en anglais de mots pendjabis (ou l'inverse) qui appartiennent aux registres de la parenté, de l'intime, du corporel et du religieux. Indépendamment de leur niveau de pendjabi et quelque soit le niveau de religiosité de la famille, les enfants acquièrent un vocabulaire spécifique en pendjabi pour désigner des entités abstraites (*Waheguru*, *Maharaj*, *Satnam*, *Babaji* sont autant de termes vernaculaires pour désigner Dieu), les objets

¹⁶ Certaines femmes sikhes observent, en outre, *karva chauth*, pratique pendjabie hindoue, qui consiste à jeûner du lever au coucher du soleil, un jour par an, pour le bien être et la santé de son mari. Voir Eleanor Nesbitt, *My Dad's Hindu, My Mum's Side are Sikhs : Issues in Religious Identity*, Charlbury : National Foundation for Arts Education, 1991, p. 25-26.

¹⁷ Voir en particulier Kathleen Hall, *Lives in Translation. Sikh Youth as British Citizens*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2002 ; Kaveri Qureshi, « Beyond Code-switching : Young Punjabi Sikhs in Britain », dans Knut Jacobsen et Kristina (dir.), *Young Sikhs in a Global World. Negotiating Traditions, Identities and Authorities*, Oxford : Routledge, 2015.

du culte, les rituels et les cérémonies, sans toujours connaître leur sens précis, comme l'a démontré Eleanor Nesbitt¹⁸.

La socialisation et la transmission religieuse au sein de la famille se réalisent à la fois par mimétisme (les enfants imitent leurs aînés) et du fait de prescriptions (interdits alimentaires, codes corporels, comportements sociaux, rituels et pratiques religieux). Or, justement, les jeunes sikhs reprochent à ce mode de transmission informelle de reposer essentiellement sur l'imitation et la reproduction de la tradition, sans la démarche réflexive et le désir d'explication qui les caractérisent. Le deuxième reproche récurrent adressé par les jeunes sikhs à ce type de transmission concerne l'imbrication étroite des éléments culturels pendjabis avec des éléments religieux sikhs : si la distinction n'est guère pertinente d'un point de vue épistémologique, elle fait sens pour les jeunes sikhs dans leur parcours de distanciation à l'égard du sikhisme de la génération de leurs parents.

L'espace domestique incarne le hiatus entre d'une part des manières très diverses d'être sikh, la fluidité et la pluralité des pratiques religieuses et d'autre part le discours dominant sur une identité sikhe aux contours bien délimités, qui est promu par les institutions communautaires, en particulier les gurdwaras, vers lesquels se portent maintenant notre attention.

3. Le gurdwara

Avec la famille, le gurdwara représente le deuxième espace de socialisation religieuse des enfants. La fréquentation varie considérablement d'une famille à l'autre, en fonction notamment du degré de pratique religieuse et de la proximité du gurdwara de quartier. En Inde, où le dimanche n'a pas de signification particulière, beaucoup de sikhs vont quotidiennement prendre le *darshan*¹⁹ du Guru ou faire de la *seva* (« service », voir plus bas). C'est plus rare dans la diaspora, où, pour des raisons pratiques, le dimanche voit affluer au gurdwara beaucoup plus de fidèles que les autres jours²⁰. Certaines familles ne fréquentent le gurdwara que très rarement, pour les mariages, les funérailles ou les grandes dates du calendrier liturgique. À défaut d'étude quantitative, il est difficile d'évaluer le poids respectif

¹⁸ Eleanor Nesbitt, *The Religious Lives of Sikh Children*, *op. cit.*

¹⁹ Ce terme désigne le fait d'être reçu en « audience », de voir et d'être vu par une personne ou une entité très importante et s'applique, en contexte religieux hindou, aux bienfaits induits par la présence d'une divinité ou d'un saint homme.

²⁰ Le dimanche en est venu à assumer un statut particulier dans la diaspora, au point que beaucoup de familles, en Grande-Bretagne et en France, s'abstiennent de manger de la viande ce jour là, qu'elles aillent ou non au gurdwara.

des pratiquants, des non-pratiquants et des non croyants, ce qui pose en outre la question de la mesure de la pratique religieuse chez les sikhs. Parmi les familles et les individus que nous connaissons – mais cela n’a aucune valeur représentative –, un tiers environ fréquente très fréquemment le gurdwara (au moins une fois par semaine), un tiers régulièrement (une fois par mois), un dernier tiers seulement pour des occasions particulières.

Ce niveau de fréquentation élevé s’explique, sur un plan théologique, par le rôle essentiel que joue le culte collectif dans l’accomplissement de la vie religieuse : en effet, chez les sikhs, le progrès spirituel individuel ne peut se réaliser dans l’isolement ou dans le culte domestique, mais seulement au sein d’une congrégation, la *sangat*, grâce à l’exemplarité et à l’émulation que procurent la compagnie des *gurmukh* (un vrai croyant, « celui dont le visage est tourné vers le Guru »).

Les enfants sikhs fréquentent donc le gurdwara dès le plus jeune âge : la première cérémonie dans la vie d’un sikh est celle du choix du nom (*namkaran*), qui se déroule au gurdwara, où les parents se rendent avec le nouveau-né. Un *granthi* ouvre l’Adi Granth au hasard, la première lettre du premier mot figurant sur la page de gauche devient l’initiale du prénom de l’enfant - notons qu’avec la mixité des prénoms, c’est le patronyme, Singh pour les hommes, Kaur pour les femmes, qui dénote le genre d’un individu²¹. Très tôt, l’enfant apprend par observation, imitation et prescription tout un ensemble de gestes, de codes, de pratiques rituelles, en particulier les marques de respect qui entourent le livre sacré. Pour un observateur extérieur, il est surprenant de voir un tout petit enfant sachant à peine marcher se prosterner devant l’Adi Granth et joindre ses mains en signe de respect. Dès l’enfance, les sikhs intériorisent les règles de conduite et les normes genrées qui régissent aussi bien les espaces profanes que sacrés, en particulier le partage de la salle de prière en deux côtés, l’un pour les femmes, l’autre pour les hommes.

Outre cette socialisation religieuse informelle, les gurdwaras britanniques ont mis en place des structures d’enseignement et d’apprentissage formel, avec des cours de pendjabi, de musique et d’instruction religieuse pour les jeunes. Nous avons ainsi assisté en juin 2011 à une matinée de cours à la Ramgarhia Sunday School de Southall, qui à l’époque comprenait 25 enseignants bénévoles proposant à 300 élèves, enfants et adultes, des cours de tabla, de pendjabi (jusqu’au brevet), sur le sikhisme (tous niveaux) et des ateliers pour nouer un turban. Un cours en anglais sur le sikhisme (niveau avancé), auquel participait une dizaine d’adultes,

²¹ En Occident, bien des femmes sikhes portent le patronyme de Singh, pour des raisons liées à l’état civil.

discutait ce jour-là d'un passage très connu et très apprécié de l'Adi Granth, l'*Asa ki Var*, une des grandes compositions de Guru Nanak et plus spécifiquement de vers régulièrement cités qui dénonce le ritualisme du Brahmane. La traduction mot à mot des vers en question débouche sur une discussion animée entre l'enseignant et ses élèves sur les discriminations de caste en Inde, y compris chez les sikhs, ce que tous les participants condamnent unanimement. Puis, le groupe discute du statut de la femme, plus élevé dans le sikhisme que dans les autres religions selon l'enseignant, déplorant que, récemment encore, des femmes de la diaspora aient été empêchées de chanter des hymnes dévotionnels au Harimandir, le Temple d'Or à Amritsar. Le cours se termine par une exhortation à être plus fidèle aux enseignements des Gurus et donc à étudier les textes sacrés.

Nous avons assisté ensuite à un autre cours sur le sikhisme, en anglais lui aussi, destiné à des enfants de CM2. Un examen écrit portait sur le contenu des séances précédentes, avec des questions telles que : les sikhs ont-ils 2/3/10 Gurus ? ; quel Guru est mort pour sa religion ; dessine le Nishan Sahib (emblème des sikhs) ; nomme les 5 k ; qu'est ce que l'*Ardas* ? Les élèves ont ensuite visionné de courtes vidéos sur les cérémonies religieuses sikhs, avant d'en étudier la signification et le rôle joué par l'Adi Granth. Le cours s'est terminé par un jeu de *Panjabi Chinese Whispers*, de téléphone arabe en pendjabi.

Les deux cours nous ont paru très vivants et la pédagogie, interactive, bien adaptée à la classe d'âge concernée. Des activités variées et l'usage de supports audiovisuels et écrits en anglais ont éveillé l'intérêt des plus jeunes, dont l'enseignante s'assurait qu'ils comprenaient bien les termes religieux en pendjabi utilisés en cours. Chez les adultes, une large place était laissée à la discussion, permettant de mettre en relation le travail d'exégèse des textes sacrés avec des sujets d'actualité et des préoccupations de la vie quotidienne.

4. Le cours d'éducation religieuse dans les écoles publiques

Les établissements scolaires britanniques, à travers le cours d'éducation religieuse (RE, Religious Education), constituent un cadre d'apprentissage d'une forme de savoir religieux et culturel sur le sikhisme, à la différence notable de la France. Ouvert depuis 1988 aux religions non chrétiennes, cet enseignement obligatoire²² a pour vocation de contribuer au développement spirituel, moral et culturel des élèves et de favoriser la prise en compte de la diversité religieuse et culturelle dans les apprentissages scolaires. Intégrée au *Basic*

²² Plus exactement, chaque établissement public du primaire et du secondaire doit proposer des cours de RE, mais les élèves peuvent en être exemptés sur demande de leurs parents (comme pour l'instruction religieuse dans les écoles privées catholiques en France, du reste).

Curriculum, la RE a cette particularité de ne pas faire partie du *National Curriculum* : le programme scolaire pour cette matière est, en effet, défini localement, sous l'égide des Local Education Authorities (LEA), l'équivalent des rectorats français²³. Chaque LEA nomme un Standing Advisory Council on Religious Education (SACRE), qui comprend des représentants de l'Eglise d'Angleterre, des autres dénominations chrétiennes et des religions non-chrétiennes implantées localement²⁴. Chaque SACRE conseille la LEA sur le contenu du programme, le choix des manuels scolaires, la formation des enseignants, etc. La représentation de leur tradition religieuse dans les programmes, dans les manuels et les autres supports pédagogiques de RE constitue pour les sikhs un enjeu considérable. Dans les travaux qu'elle consacre à cette question, Eleanor Nesbitt montre que cet enseignement donne une vision réifiée et monolithique du sikhisme et pose, à la fois sur le plan discursif et visuel, l'identité Khalsa et ses symboles extérieurs comme la norme, laissant pas ou peu de place aux manières alternatives d'être sikh dans la diaspora²⁵.

Parmi les sikhs de la deuxième et de la troisième génération que nous avons rencontrés, plusieurs se sont montrés critiques à l'égard de cette matière, estimant qu'elle se résumait à un méli mélo assez indigeste de folklore, de festivals et d'histoires édifiantes et qu'ils ont bien peu appris sur le sikhisme. Un père de famille *keshdhari*, interrogé en 2007, avait même décidé de retirer son fils du cours, jugeant son contenu trop orienté vers le christianisme. Un autre interlocuteur, scolarisé dans les années 1990 dans une école comportant très peu d'enfants sud-asiatiques, n'avait quant à lui jamais abordé le sikhisme. En revanche, une jeune sikhe de la troisième génération raconte le rôle important qu'a joué le cours de RE dans son parcours religieux personnel :

Je me souviens très bien de cet exposé que je devais préparer pour le cours de RE : j'étais la seule sikhe dans ma classe....et donc, pour la prof, je suis devenue une experte sur le sikhisme, en quelque sorte et elle m'a demandé de faire un exposé sur les Gurus et sur leur enseignement...Je suis rentrée à la maison avec plein de questions à poser à mes parents, auxquels ils n'avaient pas de réponse, ce qui m'a amené à aller sur internet... C'est à partir de ce moment là que j'ai vraiment commencé à m'intéresser à la religion et à l'histoire sikhes²⁶.

²³ Robert Jackson, « Religious Studies and Developments in Religious Education in England and Wales », *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Voir en particulier « Squaring the Circle : Sikhism, Religious Education and Ethnography », présenté à l'atelier *New Perspectives in Sikh Studies*, Londres : School of Oriental and African Studies, 28 -29 mai 1998.

²⁶ Entretien avec Manpreet Kaur, à Birmingham, le 25/11/1999.

Les interrogations des non-sikhs et, plus globalement, l'expérience de l'altérité dans un contexte scolaire ou professionnel jouent un rôle crucial dans le processus de construction identitaire des jeunes et dans leur quête d'un savoir religieux.

5. Les écoles confessionnelles sikhes

Les écoles confessionnelles non-chrétiennes bénéficiant de financements publics (*faith-based State-funded schools*) se sont multipliées depuis une dizaine d'années, tout en suscitant opposition et controverses. On leur reproche notamment d'encourager le repli communautaire et l'intolérance et donc de ne pas favoriser la cohésion sociale, d'opérer une sélection sur la base de l'appartenance sociale et religieuse des élèves et d'enseigner des doctrines pseudo-scientifiques, telle que le créationnisme²⁷. Des écoles juives ouvrent dès la première moitié du 20^e siècle, mais il faut attendre les années 1990 pour que d'autres minorités religieuses, en particulier celles issues du sous-continent indien, créent des établissements scolaires confessionnels. Les gouvernements Blair (1997 à 2007) ont en effet encouragé leur création, en leur permettant d'accéder, en 1998, au statut de *State-funded schools* et donc aux financements publics. La première école musulmane à bénéficier de ce statut ouvre en 1998, suivie par une école sikhe en 1999 et le rythme s'est accéléré depuis 2007 : le nombre d'écoles musulmanes passant de 7 à 27, celui des écoles sikhes de 2 à 11 et enfin, les 5 écoles confessionnelles hindoues ayant toutes été créées depuis 2008²⁸.

Le Guru Nanak Sikh College, situé à Hayes, dans la banlieue ouest de Londres, est le premier établissement scolaire sikh du pays : ouvert en 1993, il a accédé au statut de *State-funded school* en 1999, avant de devenir une *academy*²⁹ en 2010, sous le nom de Guru Nanak Sikh Academy, qui scolarise des enfants sikhs et non-sikhs de 5 à 18 ans. Créé à l'initiative d'un *sant* du mouvement Nanaksar, Amar Singh, l'établissement est géré par la Guru Nanak Multi Academy Trust. Selon le proviseur adjoint (non sikh) que nous avons rencontré en 1999, lors d'une visite de l'établissement, la motivation principale des parents d'élèves (sikhs et non-sikhs, ces derniers représentant 25 % des effectifs), qui inscrivaient leurs enfants dans l'établissement, n'était pas d'ordre religieux, mais scolaire : il s'agissait d'échapper aux

²⁷ Sur les débats et controverses à propos de ces établissements scolaires, voir par exemple : Ruhul Ameen and Nasima Hassan, « Are Faith Schools Educationally Defensible ? », *Research in Teacher Education*, 3 (1), 2013, p. 11-17 ; Rob Berkeley, *Right to Divide ? Faith Schools and Community Cohesion*, Runnymede Trust report, décembre 2008.

²⁸ Robert Long et Paul Bolton, *Faith schools in England : FAQs*, House of Commons Library, briefing paper n° 06972, 13 mars 2017.

²⁹ Les *academies* sont des établissements non assujettis au contrôle des LEA, ni à l'obligation de mettre en place le *national curriculum*.

problèmes de violence, de racket et d'échec scolaire que connaissent bon nombre des écoles publiques des environs et en particulier celles de Southall. De fait, les performances scolaires de la Guru Nanak Sikh Academy sont jugées « exceptionnelles » par Ofsted (Office for Standards in Education, Children's Services and Skills), l'organisme chargé d'inspecter et d'évaluer les établissements scolaires du pays.

La Khalsa Primary School, à Slough dans l'Ouest londonien, le deuxième établissement scolaire que nous avons pu visiter en juin 2011, a été créée sous l'égide du gurdwara Singh Sabha de Southall. La principale nous expliquait alors que les parents d'élèves étaient essentiellement motivés par des questions d'ordre culturel et religieux, beaucoup d'entre eux regrettant de ne pas pouvoir transmettre de savoir religieux à leurs enfants, car eux même n'y avaient pas eu accès³⁰. Ils portaient ainsi un regard critique sur la transmission informelle dont ils avaient bénéficié à la maison et au gurdwara, insuffisante et inadaptée selon eux. D'autres parents, en particulier des pères de famille *keshdhari*, avaient souhaité scolariser leurs fils dans une école sikhe, pour leur éviter les brimades ou le harcèlement qu'ils avaient eux-mêmes subi dans les écoles publiques à cause de leur turban. Nous faisant part de sa propre expérience de sikhe britannique de la deuxième génération, la principale expliquait avoir été élevée par des parents sikhs, mais avoir du, en grandissant, « faire un choix conscient pour devenir sikhe et commencer un processus personnel d'acquisition d'un savoir sur sa religion »³¹. Elle partageait également ses réflexions sur les défis de la transmission religieuse dans un cadre scolaire confessionnel :

Comment enseigner la spiritualité ? Car il ne s'agit pas pour nous d'enseigner des rituels, mais le sens de la religion, ses valeurs. Et nous devons être très prudents sur notre manière d'enseigner, car on peut aussi les dégoûter à jamais de la religion – c'est d'ailleurs ce qui s'est passé pour beaucoup de gens qui ont fréquenté les écoles catholiques... Il y a donc une nouvelle pédagogie à développer.

La nécessité d'une pédagogie religieuse adaptée au contexte britannique figure au cœur des initiatives de transmission religieuse, que nous allons aborder maintenant.

6. Les *Gurmat Camps*

Inspirés du scoutisme, les *Gurmat Camps* sont devenus des espaces importants de transmission religieuse dans la diaspora, tout particulièrement en Grande-Bretagne. Il faut distinguer ici deux catégories de camps : ceux à destination des enfants et adolescents,

³⁰ Entretien avec Mme Sehmi, principale de la Khalsa Primary School, le 27/06/2011.

³¹ *Ibid.*

organisés essentiellement par les gurdwaras et ceux à destination des jeunes adultes, appelés aussi *Sikh retreats*, proposés par des sikhs des deuxième et troisième générations.

Le premier *Gurmat Camp* s'est tenu en 1977 dans un gurdwara de Grays, à l'Est de Londres, à l'initiative de la Sikh Missionary Society, une des plus anciennes organisations sikhes encore en activité, créée par des sikhs de la première génération en 1967. Outre son camp annuel, la Sikh Missionary Society œuvre à la promotion du sikhisme, à travers de nombreuses publications, des petits fascicules sur différents aspects de la religion et de l'histoire sikhes, ainsi que des livres en pendjabi et du matériel pédagogique importés d'Inde. Elle organise également des conférences et des visites de gurdwaras à destination des non-sikhs, en particulier le public scolaire.

Depuis, la formule a été reproduite par plusieurs gurdwaras du pays, qui organisent pendant les vacances scolaires d'été (et, pour certains, d'hiver et de printemps) des camps, où pour une somme très modique (aux environs de 20 £ par enfant) de nombreuses activités religieuses et profanes sont proposées aux enfants âgés de 8/9 ans jusqu'à 16 ans. Outre des ateliers de musique et de chant où ils apprennent à jouer du tabla et de l'harmonium et à pratiquer les chants dévotionnels (*kirtan*), les organisateurs proposent des cours d'histoire sikhe (les 10 Gurus, les martyrs et autres sikhs illustres), des cours de *gurmat* (la doctrine sikhe, le code de conduite du Khalsa, les 5 k, l'importance de la *sangat*, de la *seva*...), des sessions de prière et de méditation et des ateliers de *gatkha* (art martial sikh). Par ailleurs, les enfants sont encouragés à participer au culte, alors que dans la pratique quotidienne au gurdwara, ils jouent un rôle plutôt passif. Ils apprennent en particulier les gestes et les pratiques rituelles qui entourent le culte rendu au Guru Granth Sahib (désignation honorifique de l'Adi Granth), comme manipuler la *chauri*, sorte d'éventail en poil de yak, utilisé pour éloigner toute impureté du livre sacré, ou bien distribuer le *prashad*, participer à la préparation des repas et servir dans le *langar*³². D'autre part, les activités sportives et de loisirs occupent une place très importante. Elles présentent un attrait majeur pour les enfants et se sont considérablement diversifiées au fil des années : aux jeux de société et exercices en plein air des débuts se sont ajoutés des ateliers d'arts plastiques et des sports très prisés comme les MMA (*Mixed Martial Arts*), du football, du yoga et des excursions à l'extérieur. Sans oublier frites et pizzas, qui ajoutent à l'attrait de cette expérience....

³² Jasjit Singh, « Sikh-ing Beliefs : British Sikh Camps in the UK », dans Knut Kacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs in Europe. Migration, Identity and Transnational Practices*, Farnham : Ashgate, 2011, p. 9.

Un autre type de camps se développe depuis une vingtaine d'années, organisés par et pour de jeunes adultes, généralement dans des *activities centers*, des centres de loisirs en pleine nature et non au gurdwara. Trois camps sont organisés tous les étés en Grande-Bretagne : le Khalsa Camp, le Sikhi Camp et le Basics of Sikhi Camp.

Le Khalsa Camp est proposé depuis 1990, ce qui en fait le plus ancien des camps pour jeunes adultes sikhs de la diaspora. Les organisateurs et un bon nombre de participants font partie de l'Akhand Kirtani Jatha ou en sont des sympathisants. Ce mouvement fondamentaliste créé en Inde dans les années 1970 se revendique des enseignements de Bhai Randhir Singh (1878-1961)³³. Le Sikhi Camp est, quant à lui, organisé depuis 1996 par la British Association of Sikh Students (BOSS). Le Basics of Sikhi Camp est le dernier né des camps pour jeunes adultes du pays : il est proposé depuis 2016 par une organisation sikhe en pleine expansion, Basics of Sikhi, créé par un sikh britannique de la deuxième génération, Jagraj Singh, qui s'est fait connaître par ses activités de *street parchar* (« prosélytisme de rue ») à destination des sikhs et surtout des non-sikhs et par ses vidéos sur YouTube. Les deux autres camps que Jasjit Singh recensait en 2011, le Sikh Student Camp et le Sikh (Spirituality, Identity, Knowledge, Humility) Camp, n'existent plus aujourd'hui, probablement parce qu'ils n'étaient adossés à aucune organisation, contrairement aux trois autres³⁴.

Ces organisations se différencient par des divergences doctrinales, en particulier l'Akhand Kirtani Jatha, très contestée au sein du Panth, parce qu'elle promeut une liturgie, un code de conduite et une pratique religieuse spécifiques. Concernant le *rahit*, l'AKJ considère que le turban (*keski*) fait partie des 5 k et que son port s'impose aux femmes comme aux hommes *amritdhari* - et du reste, une majorité des participantes au Khalsa Camp porte un turban, alors même qu'elles ne représentent qu'une toute petite minorité en Inde comme dans la diaspora. Sur le plan de la pratique religieuse, l'AKJ accorde un rôle central au *kirtan* et s'est fait connaître dans la diaspora pour ses programmes de *rain sabai*, c'est à dire de performance du *kirtan* toute la nuit et par un style spécifique de *kirtan*, beaucoup plus physique, dynamique et requérant la participation active des fidèles. Lors de séances de récitation du nom Dieu (*waheguru*) sur un rythme allant crescendo et accompagnée de

³³ A défaut d'étude approfondie sur l'AKJ, on peut renvoyer aux articles suivants qui y font allusion : Pashaura Singh, « Observing the Khalsa Rahit in North America », in Pashaura Singh et N. Gerald Barrier (dir.), *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*, Delhi : Manohar, 1996, p. 160-162 ; Balbinder Bhogal, « Akhand Kirtani Jatha », dans Elliott Shaw (dir.), *Overview of World Religions*, University of Cumbria, n.d. <http://www.philtar.ac.uk/encyclopedia/sikhism/akha.html>

³⁴ Jasjit Singh, « Global Sikh-ers : Transnational Learning Practices of Young British Sikhs », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders. Transnational Practices of European Sikhs*, Londres : Bloomsbury, 2012.

mouvements du haut du corps, il n'est pas rare de voir des participants entrer en transe. L'AKJ met l'accent sur les propriétés sonores de la *gurbani* et sur les émotions et dispositions spirituelles auxquelles ces performances permettent d'accéder et non sur la valeur sémantique du texte ni sur la compréhension de son contenu. Dans le programme du Khalsa Camp, on retrouve l'accent mis sur la pratique du *nam simran* (« remémoration du nom » par lequel commence la journée, entre 4 et 5 heures le matin), le *kirtan* et le *nitmen* (les prières quotidiennes intervenant à des moments précis de la journée, avant le lever du soleil, à son coucher et le soir avant de dormir)³⁵.

Mais par-delà ces spécificités, les trois camps proposent en fait une offre religieuse assez semblable et standardisée. Tout d'abord, tous font la promotion de la version dominante de l'identité sikhe, celle du Khalsa, présentée comme un idéal, dont l'expérience spirituelle vécue dans le camp permet de se rapprocher. Ils offrent tous plus ou moins les mêmes activités religieuses, avec plus de pratique du *kirtan* et du *simran* pour le Khalsa Camp et davantage de travail de *khata* (exégèse et commentaire de l'Adi Granth) et de compréhension des préceptes du sikhisme dans les deux autres camps.

Malgré leur caractère orthopraxe, les camps se présentent, dans leurs outils de communication sur internet, comme des espaces inclusifs, ouverts à tous, sikhs et non-sikhs et en particulier aux *mone* (sikhs qui se rasent la barbe et se coupent les cheveux), à qui s'adresse le témoignage d'une participante au Khalsa Camp : « Je recommande le Khalsa Camp à tout le monde, à tous les *mone*, que vous soyez au début de votre chemin spirituel, comme moi, ou plus avancé ». Du reste, les vidéos et les photos qui figurent sur les sites internet des camps donnent une large place aux *mone*, par ailleurs rendus invisibles et marginalisés par le sikhisme institutionnel.

Contrairement à ce qui se passe dans les gurdwaras, l'approche se veut *non-judgemental* - on ne porte pas de jugement sur les participants - et *supportive*, on les soutient dans leur recherche spirituelle. Les témoignages insistent tous sur l'accueil chaleureux, la qualité et l'authenticité des relations humaines, l'intensité émotionnelle dont les participants font l'expérience. Ainsi, ce participant au Khalsa Camp explique comment ses réticences initiales ont rapidement été vaincues grâce à l'accueil reçu :

Au début, je restais dans mon coin, mais j'ai été surpris, dès que je suis monté dans le car, j'ai été accueilli à bras ouverts et tout le monde me parlait comme si on se connaissait depuis des années. J'ai

³⁵ Jasjit Singh, « Sikh-ing Beliefs », *op. cit.*

été accueilli avec tellement de respect. J'ai eu l'impression de faire partie de quelque chose d'autre, de quelque chose de plus grand³⁶.

On a déjà souligné la dimension éminemment communautaire du sikhisme, l'importance du culte collectif et le rôle de la *sangat* dans le progrès spirituel individuel. Mais les sociabilités qui se manifestent dans ces camps marquent une rupture avec un mode d'appartenance communautaire hérité pour privilégier les notions de choix individuel, d'affinités, de plaisir à se retrouver entre pairs.

Parallèlement à cette dimension communautaire et affinitaire très forte se manifeste le caractère personnel de l'expérience vécue par les participants au camp, qui renvoie à une spécificité de la modernité religieuse, à savoir l'individualisation du croire, pour reprendre la terminologie de Danielle Hervieu-Léger. Le camp a pour but de vous aider à fortifier « votre relation avec le Guru », de « découvrir l'esprit qui est en vous » (*discover the spirit within* est le slogan du Khalsa Camp), de vous aider à vous sentir inspiré par le partage d'expérience avec d'autres sikhs traversant les mêmes difficultés que vous dans leur parcours spirituel³⁷.

Ce témoignage vidéo d'un participant à un camp de Basics of Sikhi rend bien compte de la double dynamique individuelle et collective et de l'importance du partage d'expérience dans la construction d'un parcours spirituel :

Ma femme est venue l'an dernier et elle a été tellement inspirée qu'elle a été bénie par l'*amrit*. Je voulais en faire moi-même l'expérience. Ça fait peu de temps que j'ai arrêté de me couper les cheveux, c'est une nouvelle expérience pour moi. Et ce que j'ai vécu ici, c'était extraordinaire, pas du tout ce à quoi je m'attendais. Ecouter le cheminement des autres participants et les comparer à mon propre parcours... Les *sevadar*³⁸ m'ont donné des conseils. Avant de participer au camp, je ne savais pas quelle direction donner à ma vie, vers la *sikhi* ou en m'éloignant d'elle. Le camp m'a vraiment aidé à choisir, je veux continuer mon cheminement dans la *sikhi* et, je l'espère, prendre l'*amrit*. Ça m'a beaucoup inspiré. J'avais peur de franchir ce pas, mais maintenant, après avoir parlé aux *sevadar*, j'ai fait mon choix³⁹.

Nous terminerons cette exploration des *Gurmat Camps* par l'évocation de leur caractère transnational et du rôle qu'ils jouent dans la diasporisation du sikhisme, dans la circulation des savoirs, des expériences et des spécialistes religieux. C'est d'abord au gurdwara Singh Sabha, dans un pavillon de la banlieue parisienne, que cette dimension transnationale nous est apparue : en effet, les *Gurmat Camps* proposés depuis 20 ans aux

³⁶ <http://khalsacamp.com/uk/>

³⁷ *ibid.* ; <http://sikhicamp.org/>; <https://www.basicsofsikhi.com/basicsandbeyond/>

³⁸ Litt. « ceux qui font de la *seva* », une forme de bénévolat pour la communauté.

³⁹ « Camp Inspired Me to Receive Amrit », <https://www.youtube.com/watch?v=fJ2UeJnOxWo>
A la fin du témoignage, un bandeau nous apprend que « Rajdeep Singh a été béni par l'*amrit* ».

jeunes sikhs français font régulièrement appel à des intervenants sikhs britanniques, des jeunes de la deuxième et troisième génération. Parmi eux, une jeune sikhe étudiant le français à l'université de Londres, que nous avons rencontrée en France et chez elle en Grande-Bretagne, est devenue une figure familière pour les jeunes participants au *Gurmat Camp* de Bobigny. Jasjit Singh fait référence à d'autres jeunes sikhs britanniques, qui ont activement contribué à l'instruction religieuse de leurs pairs en Europe continentale et dans les pays scandinaves⁴⁰. Ces liens illustrent la prédominance des sikhs britanniques au sein de la diaspora en Europe et une forme de dépendance culturelle et religieuse à leur égard des communautés sikhes d'installation beaucoup plus récente et précaire, au sein desquelles la transmission religieuse se fait encore de manière traditionnelle et peu adaptée aux besoins pédagogiques des enfants (enseignants non formés, manuels en pendjabi importés d'Inde).

Les *Gore Sikhs* (litt. « sikhs blancs »), ces occidentaux convertis au sikhisme, s'affirment comme d'autres acteurs importants de la transnationalisation du sikhisme, en particulier dans les échanges de savoir et de pratiques religieuses. Quelques-uns d'entre eux participent aux *Gurmat Camps* britanniques, soit en tant que simples *campers*, soit en tant qu'intervenants pour enseigner notamment le *kundalini yoga* (forme de yoga tantrique)⁴¹. À l'inverse, des sikhs britanniques comptent parmi les participants et parmi les conférenciers dans les camps proposés par les sikhs convertis, à Loches, en France et à Hispagnola, au Nouveau Mexique. La version du sikhisme proposée par les sikhs convertis séduit et inspire certains jeunes sikhs de la diaspora (surtout américains et britanniques) parce qu'en visant à extraire le sikhisme de son environnement culturel pendjabi, elle contribue à son universalisation et à sa transposabilité, qui constituent deux grandes préoccupations de la deuxième génération. Nous verrons également que les *Gore Sikhs* jouent un rôle important dans la formation religieuse des jeunes sikhs de la diaspora à travers les sites internet sur le sikhisme qu'ils animent et qui figurent parmi les plus consultés par ces jeunes. Enfin, des ponts se créent grâce à un intérêt commun pour le yoga, la méditation, les techniques de bien-être et de développement personnel, les thérapies alternatives et l'alimentation *vegan*, qui participent de l'univers des spiritualités *New Age*.

D'autre part, depuis le milieu des années 2000, le champ transnational des *Gurmat Camps* britanniques s'est élargi pour inclure l'Amérique du Nord et l'Australie, avec une

⁴⁰ Jasjit Singh, « Global Sikh-ers », *op. cit.*

⁴¹ Voir Lilian Silburn, *La Kuṇḍalinī ou l'Énergie des profondeurs : étude d'ensemble d'après les textes du Śivāisme non dualiste du Kāśmir*, Les Deux Océans, 1983.

circulation des participants et des intervenants entre ces trois pôles de la diaspora. La Khalsa Foundation, qui organise le Khalsa Camp en Grande-Bretagne, a étendu ses activités au Canada (avec un camp à Vancouver et un autre à Toronto), aux États-Unis (en Californie), en Australie, en Nouvelle Zélande et en Inde. Basics of Sikhi propose des camps en Inde et au Canada.

Notons la place assez marginale qu'occupe le Pendjab dans ces circuits transnationaux d'échanges et de transferts religieux : les spécialistes religieux formés en Inde en sont quasiment absents, car ils participent en fait à un autre type de réseaux, tout aussi transnational, mais plus institutionnel et traditionnel, qui voit des *ragi*, des *dhadi* et des *khatavacak*⁴² du Pendjab se produire très régulièrement – et pour certains faire carrière - à l'étranger, à l'invitation des gurdwaras de la diaspora⁴³.

7. Les associations étudiantes sikhes

Les jeunes sikhs font, en nombre, leur entrée dans l'enseignement supérieur dans les années 1990, période qui marque la création des premières Sikh Students Societies, pour beaucoup d'entre elles affiliées à la British Organisation of Sikh Students (BOSS). Un de nos interlocuteurs a participé à la création de BOSS en 1992, avec d'autres jeunes sikhs des deuxième et troisième générations originaires de la région de Londres et des Midlands, dans le but de pallier les insuffisances du leadership communautaire et de faire émerger une nouvelle génération de jeunes sikhs britanniques éduqués, socialisés à l'université, avec des compétences professionnelles dans tous les domaines et prêts à s'impliquer dans leur communauté⁴⁴.

Selon Jasjit Singh, les Sikh Societies ont été créées en réponse à l'activisme des étudiants musulmans sur les campus : les mobilisations de ceux-ci, formulées en termes religieux à partir de l'affaire Rushdie (1989), auraient abouti à une différenciation entre étudiants musulmans, hindous et sikhs, qui jusque-là fréquentaient des associations estudiantines sécularistes, les Asian Students Societies, très actives dans les années 1980 et qui existent toujours du reste⁴⁵. La multiplication des associations confessionnelles à

⁴² Le *ragi* est un musicien professionnel pratiquant le *kirtan*. Le *dhadi* est un chanteur itinérant, un barde restituant l'histoire héroïque des sikhs.

⁴³ Voir à ce sujet, l'article très bien documenté de Kristina Myrvold, «Transnational Sikh Preachers : Local Training and Global Aspiration of *Kathavacaks* in Punjab », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders*, *op. cit.*

⁴⁴ Entretien avec Jagdev Singh, à Birmingham, le 03/07/1998.

⁴⁵ Jasjit Singh, « Samosas and Simran. University Sikh Societies in Britain », dans Kristin Aune et Jacqueline Stevenson (dir.), *Religion and Higher Education in Europe and North America*, Oxford : Routledge, 2017.

l'université illustre surtout le déclin, déjà évoqué, des modes d'identification partagés, de nature pan-ethnique, chez les Sud-Asiatiques de Grande-Bretagne, au profit des allégeances religieuses, qui occupent une place grandissante chez les étudiants.

BOSS a donc joué un rôle majeur dans l'accompagnement et la création de Sikh Societies dans tout le pays. Mais des modalités d'organisation différentes voient le jour depuis la fin des années 2000, avec la mise en place de réseaux régionaux, tel que Nishaan, un réseau inter-universitaire londonien proposant par exemple un programme de parrainage (*Nishaan mentoring scheme*) entre des étudiants et des lycéens sikhs se préparant à entrer à l'université. Parmi les évènements proposés au deuxième semestre 2017-2018, on note : une soirée de *kirtan*, une *Open Mic night* à la School of Oriental and African Studies (soirée de poésie engagée, où les participants ont « exploré les notions de résistance et de liberté d'un point de vue sikh »), des cours d'études sikhs, un débat organisé par la Sikh Press Association portant sur la question « Les médias comprennent-ils le Khalistan ? »⁴⁶. Leur projet phare cette année consiste à organiser, partout dans le pays, des projections d'un nouveau film documentaire sur l'assaut du Temple d'Or par l'armée indienne en 1984, *1984. When the Sun Didn't Rise*.

Outre des visites au gurdwara de quartier, des conférences-débats et des sessions régulières de *kirtan* sur le campus, les Sikh Societies organisent chaque année une *sikhi week*, dont le temps fort consiste à offrir le *langar* à tous les étudiants de l'université (*langar on campus*). De nombreuses activités profanes sont également proposées : des soirées (sans alcool) *bowling* et *paint ball* ou encore des rencontres sportives (tel ce tournoi mixte de MMA en l'honneur des Chaar Sahibzaade, les quatre jeunes fils du dixième Guru, dont le martyre est commémoré par les sikhs).

Les Sikh Societies constituent des espaces de socialisation entre pairs où se négocie la liberté acquise par les jeunes sikhs à l'égard de leur famille, dans le respect des normes et valeurs religieuses. Les passages suivants, tirés de *Sikh It*, une publication de BOSS, illustrent bien l'objet des Sikh Societies :

Si vous êtes un-e première année qui a réussi à faire croire à ses parents que votre licence n'était pas disponible chez vous, des possibilités infinies s'ouvrent maintenant à vous... C'est là que *Sikh it* intervient : nous sommes convaincus que le sikhisme a beaucoup de choses à vous offrir et que vous avez beaucoup à offrir au sikhisme.

⁴⁶ Voir la page Facebook de Nishaan : <https://www.facebook.com/nishaanuk/>

Enfin libre ! Que faire de cette liberté ? (...) Plus besoin de regarder constamment votre montre pour vérifier si vous n'êtes pas 30 secondes en retard par rapport à l'heure du couvre-feu, plus de question sur où vous étiez et avec qui... Vous êtes enfin libres de faire ce qui vous chante.. Nous allons vous encourager à vous amuser et à aimer être sikh... Et oui, on peut avoir dans une même phrase *fun* et *sikhi* (...)

L'université représente ce moment unique dans votre vie où vous vous développez pleinement en tant que personne et où vous formulez votre système de croyance moral, éthique et social (...) C'est là que tu vas bâtir les fondations de la personne que tu vas devenir. À toi de choisir, veux-tu bâtir ces fondations sur la caste, l'alcool, le tabac et la drague ? Ou veux-tu bâtir ton système de valeur sur le respect, l'intelligence, la bonté et le succès ?⁴⁷

B. Le sikhisme en ligne : quête de savoir et nouveau rapport à l'autorité religieuse

1. La présence sikhe sur internet

La présence sikhe sur internet date du milieu des années 1990, avec le lancement par un sikh américain du premier site dédié au sikhisme, Sikhs.org, à la longévité exceptionnelle puisqu'il existe toujours⁴⁸. Sikhnet.com, un des sites les plus consultés par les sikhs de la diaspora, est créé en 1996, par un sikh converti américain. Les premiers sites britanniques apparaissent à la fin des années 1990, avec notamment Sikhspirit, lui aussi toujours en usage. Au début du 21^e siècle, on assiste à une prolifération de sites, de forums de discussion (Sikhsangat.com) et de groupes Yahoo (Gurmatlearningzone et Sikhdiaspora). Après le 11 septembre 2001 et la vague d'agressions islamophobes qui a directement touché les sikhs des États-Unis, victimes de situations de *mistaken identity* (« erreur d'identité »), de nouvelles initiatives voient le jour pour informer non seulement les sikhs, mais aussi les non-sikhs, sur le sikhisme, ses principes, ses valeurs fondamentales et ses symboles extérieurs.

L'enquête en ligne menée par Jasjit Singh sur les usages d'internet chez les jeunes sikhs britanniques révèle l'éventail très vaste des centres d'intérêt de ces derniers, lorsqu'ils naviguent sur la toile en quête de savoir religieux : « discuter de sujets tabous », « obtenir des réponses à des questions sur la tradition sikhe », « accéder à des enregistrements de *kirtan* et

⁴⁷ « Enfin libre ! Que faire de cette liberté ? », *Sikh it*, 1, 2007.

⁴⁸ Sur les usages politiques, sociaux et religieux d'internet chez les sikhs, voir les travaux suivants : Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body*, *op. cit.* ; Jasjit Singh, « Global Sikh-ers », *op. cit.* ; Doris Jakobsh, « Authority in the Virtual Sangat : Sikhism, Ritual and Identity in the Twenty-First Century », *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 2 (1), 2006 ; Doris Jakobsh, « 'Sikhizing the Sikhs' : The Role of the 'New Media' in Historical and Contemporary Identity Construction Within Global Sikhism », dans Knut Jacobsen et Kristina (dir.), *Sikhs across Borders*, *op. cit.*

de *katha* », « consulter des traductions en anglais des textes sacrés sikhs », etc.⁴⁹ Faute de pouvoir explorer en détail tous ces aspects, nous nous concentrerons sur l'un d'entre eux : en quoi internet et les technologies de l'information et de la communication ont-ils changé le rapport que les jeunes sikhs de la diaspora entretiennent avec l'autorité religieuse ultime, l'Adi Granth ?

2. Nouvelles technologies et autorité religieuse

Différentes sources d'autorité religieuse ont émergé au cours de l'histoire sikhe, jusqu'à ce qu'au début du 18^e siècle, le dixième Guru mette en place la doctrine du Guru Granth et du Guru Panth. Guru Gogind Singh transfère alors l'autorité ultime jusque là détenue par une lignée de 10 Gurus humains (qui ont vécu entre le 15^e siècle et le 18^e siècle) au livre sacré, le Guru Granth (« le livre Guru ») et au Panth, à la communauté des croyants. Nous nous intéressons ici à l'adaptation de cette doctrine au contexte diasporique.

Les sikhs considèrent l'Adi Granth (« vieux livre »), qu'ils appellent respectueusement le Guru Granth Sahib (litt. « le livre sacré [qui est le] Guru »), comme la présence parmi eux de la parole des Gurus. Le livre sacré joue un rôle majeur dans les pratiques religieuses, comme épiscentre du culte individuel et collectif et sa seule présence sanctifie tout lieu, qui devient dès lors un gurdwara (« porte du Guru »), un lieu de culte. La liturgie sikhe comprend des temps de lecture, de chant (*kirtan*) et d'exégèse (*katha*) des écritures sacrées, ainsi qu'un ensemble très élaboré de rituels entourant le livre dans sa matérialité : on a pour lui le même respect et la même dévotion que pour un Guru. Dans tout gurdwara, chaque journée commence, très tôt, par le réveil rituel du livre, qui est alors transporté sur la tête d'un fidèle jusqu'à la salle principale où se tient le culte (la tête étant considérée comme la partie la plus noble du corps, c'est la manière jugée la plus respectueuse de déplacer le Granth). Il est alors installé sur une plateforme surmontée d'un dais, soutenu par des coussins et enveloppé de plusieurs couches de tissus richement brodés. Lorsqu'ils sont en présence de l'Adi Granth, les fidèles se couvrent la tête et se prosternent, comme s'ils étaient en présence d'un Guru vivant.

Un des problèmes majeurs auxquels sont confrontés les sikhs de la diaspora est celui de la compréhension de l'Adi Granth, écrit non pas en pendjabi moderne, mais dans une langue littéraire mixte à base de vieux hindi de la région de Delhi incompréhensible pour la plupart des sikhs. Des sikhs de la diaspora, qu'on peut qualifier de réformistes, soutiennent, depuis les années 1970, que le texte sacré doit être rendu accessible aux jeunes générations et

⁴⁹ Jasjit Singh, « Global Sikh-ers », *op. cit.*, p. 178-182.

au delà à l'humanité entière, en particulier aux convertis potentiels. Pour eux, la traduction en anglais de l'Adi Granth favorise à la fois la transmission religieuse à la jeune génération et le rayonnement universel du texte – la transposabilité du message des Gurus. C'est la position défendue également par les occidentaux convertis au sikhisme, qui ne parlent ni le pendjabi ni la langue de l'Adi Granth et qui font donc systématiquement traduire en anglais (ou dans d'autres langues européennes, selon leur origine nationale) les textes qu'ils utilisent dans leurs pratiques dévotionnelles. Leur proposition d'installer une version anglaise du Granth comme centre du culte a soulevé une très vive opposition de la part des autres sikhs, tant en Inde que dans la diaspora, opposition qui s'explique par les usages sociaux et rituels des textes sacrés en contexte indien, où les propriétés sonores des mots sont au moins aussi importantes que leur sens⁵⁰. Pour beaucoup de sikhs, l'expérience spirituelle et esthétique que constitue l'écoute du *kirtan*, les chants dévotionnels, se trouverait amoindrie par la traduction. Néanmoins, d'autres usages et une autre relation aux textes sacrés émergent dans la diaspora, marqués en particulier par le désir de s'assurer un accès direct et personnel à l'Adi Granth, sans passer par les intermédiaires traditionnels, grâce aux nombreux outils numériques existants. La diaspora a développé de très nombreux outils informatiques, des sites internet, des logiciels et des applications mobiles qui facilitent l'accès à la *gurbani* (l'enseignement du Guru). Le premier logiciel, toujours en usage et développé par des sikhs britanniques, *Sikhi to the Max* (« le sikhisme à fond »), propose un accès à l'intégralité de l'Adi Granth dans les deux langues, un moteur de recherche par mot clé et par auteur (l'ouvrage ayant été composé par plusieurs auteurs), un index, etc. Régulièrement mis à jour depuis sa création en 2001, il est utilisé dans un grand nombre de gurdwaras en Grande-Bretagne et ailleurs dans la diaspora : le dimanche, la traduction en anglais du service religieux défile en direct sur un écran. La cible des concepteurs de ce programme est la jeunesse sikhe britannique, dont nous avons vu qu'elle fréquentait peu les lieux de culte, au grand désarroi de la communauté.

En facilitant l'accès aux textes sacrés, les technologies numériques modifient le rapport du croyant au livre sacré. Traditionnellement, dans leur pratique religieuse individuelle, les sikhs utilisent un *gutka*, une anthologie d'hymnes en format de poche et non pas l'Adi Granth, dont ils sont peu nombreux à posséder une copie chez eux, car cela requiert en principe d'y consacrer une pièce séparée et de respecter les rituels complexes que nous avons décrit plus haut. La transmutation technologique du Guru Granth, c'est-à-dire le

⁵⁰ Pour plus de détails, voir Verne Dusenbery, « The Word as Guru : Sikh Scripture and the Translation Controversy », *History of Religions*, 31 (4), 1992.

passage du livre imprimé, de l'objet d'encre et de papier au support numérique soulève des questions d'ordre rituel, qu'analyse bien un des pionniers sikhs de l'internet, Sandeep Singh Brar (concepteur du premier site internet sikh) :

Les sikhs sont aujourd'hui confrontés à la question de savoir ce qu'ils vénèrent exactement, tandis qu'ils développent de nouvelles technologies. Pendant des centaines d'années, la technologie de l'encre et du papier est restée inchangée et les sikhs ont vénéré le Livre sacré comme manifestation spirituelle de leurs Gurus (...), comme dépositaire d'une vérité profonde et sereine, une célébration du divin digne de respect. Sri Guru Granth Sahib est allé au delà de l'encre et du papier, dans une transition vers un format électronique et il est désormais accessible en anglais comme dans l'alphabet d'origine, la *gurmukhi*, pour un public mondial. L'évolution technologique dans la transmission du message soulève la question de savoir ce qui devrait être l'objet et le centre de la pratique religieuse sikhe. Le support technologique du message ou le message lui-même ? Et quels sont les bons protocoles de marques de respect ? (...) Les sikhs ont traditionnellement réfuté la perception selon laquelle ils adorent Sri Guru Granth Sahib comme un idole, affirmant que ce sont les enseignements du Guru qu'ils vénèrent et auxquels ils témoignent du respect et non le « livre dans sa forme physique ». Si c'est bien le cas, pourquoi le même niveau de respect n'est-il pas témoigné au Sri Guru Granth Sahib dans un format électronique ? Comment différencier une ressource d'apprentissage et d'enseignement et un objet de révérence et de dévotion, ou peut être qu'une telle distinction ne devrait pas exister quand il s'agit du Sri Guru Granth Sahib ?⁵¹

Par-delà les aspects d'ordre strictement rituel, ce texte pose de manière particulièrement pénétrante la question, fondamentale dans la tradition religieuse sikhe, de la relation entre le croyant et le livre sacré, comme autorité ultime, source de savoir religieux et objet de dévotion. La relation au livre sacré de la génération des parents, de nature dévotionnelle, s'appuie sur les bienfaits spirituels et psycho-physiologiques tirés de l'écoute méditative de la *gurbani*, qui permet au fidèle de « prendre part à l'agentivité sociale du Guru et d'incorporer ses substances divines⁵² ». Chez les jeunes, à ce rapport dévotionnel et intime avec le texte sacré s'ajoute le besoin de comprendre son contenu, d'acquérir de manière critique et individualisé un savoir religieux, par le biais des outils numériques – en court-circuitant les intermédiaires traditionnels –, mais aussi en participant, comme nous l'avons vu plus haut, à des rassemblements religieux, à des conférences, à des associations d'étudiants, etc. Comme l'explique Jeanette Jouili à propos des jeunes musulmanes pieuses de

⁵¹ Sandeep Singh Brar, « Sikhs and the Internet. Assessing the Impact of a Technological Revolution », sd.

⁵² Verne Dusenbery, « The Word as Guru », *op. cit.*, p. 291.

France et d'Allemagne, la quête d'un savoir religieux et l'appropriation individualisée des dogmes et des rites constituent des éléments centraux de leur rapport à la religion⁵³.

Nous nous tournons vers une autre composante essentielle de la religiosité des jeunes sikhs britannique, la *seva*, comme morale de l'action et de l'engagement citoyen en diaspora.

C. La *seva* en diaspora : le sikhisme comme éthique de l'action

Cette notion - qui a une longue histoire dans l'hindouisme puis dans le sikhisme - centrale à la fois dans le dogme et dans les pratiques socio-religieuses des sikhs devient, en diaspora, une des modalités principales par lesquelles les jeunes sikhs manifestent leur double appartenance à leur communauté d'origine et à la société britannique.

1. Sens et usages de la notion de *seva*

D'origine sanskrite, le terme de *seva* est généralement traduit par service désintéressé, rendu au Guru et, par extension, à la communauté, sous des formes matérielles (don d'argent ou en nature) et immatérielles (don de son temps). La notion de *dan* (« don », d'où charité, destinée aux plus pauvres) figure, dans l'Adi Granth, comme une obligation religieuse et morale, à laquelle les Gurus exhortent leurs disciples. Comme l'explique Kristina Myrvold, les formes institutionnalisées que prend la *seva* dans la vie quotidienne des sikhs exemplifient « les diverses manières dont les doctrines de l'égalitarisme et de la philanthropie, intrinsèques à la religion sikhe, s'incarnent dans des institutions sociales et du travail concret »⁵⁴. Le large éventail d'actions humaines d'ordre spirituel, rituel et social que recouvre cette notion manifeste à la fois « l'égalité entre les êtres humains (...) et l'obligation morale des sikhs d'aspirer à la justice et au progrès de l'humanité »⁵⁵.

Comme concept théologique et pratique sociale, la *seva* joue un rôle crucial, tant au niveau individuel que collectif. Sur le plan individuel, elle permet à celui ou à celle qui la pratique (*sevadar*) de cultiver des dispositions intérieures, des sentiments, tels que l'humilité, la compassion, la soumission à Dieu, la paix intérieure ou la sérénité et de tenir à distance des vices tels que l'arrogance, la colère ou le désir⁵⁶. Par la pratique de la *seva*, le croyant

⁵³ Jeanette Jouili, *Devenir pieuse : femmes musulmanes en France et en Allemagne entre réforme de soi et quête de reconnaissance*, Thèse de doctorat en sociologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

⁵⁴ Kristina Myrvold consacre quelques pages passionnantes à la pratique de la *seva* en contexte sikh dans *Inside the Guru's Gate. Ritual Uses of Texts among the Sikhs in Varanasi*, Thèse de doctorat, Université de Lund, 2007, p. 336 et suivantes.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 336.

entretient sa relation avec le divin, ainsi qu'avec les autres croyants et, au delà, avec la société dans son ensemble. Pour que ses actions de *seva* aient de la valeur et qu'elles contribuent à son élévation spirituelle, le *sevadar* doit les accomplir de sa propre volonté et non à la suite d'une pression sociale, dans un esprit de désintéressement total (*nishkam*) et de dévotion, sans rien en attendre en retour⁵⁷.

Sur un plan collectif, la *seva* joue un rôle important dans la vie matérielle, sociale et spirituelle d'une congrégation, puisque les activités très variées qu'elle regroupe sont constitutives de la communauté des croyants et des relations d'intersubjectivité entre les individus qui la composent.

2. Pratiques de la *seva* en contexte diasporique

La *seva* s'exerce en premier lieu au gurdwara, sous la forme de la *tan ki seva* (*seva* physique) qui consiste, pour les fidèles, à participer à la construction de leur lieu de culte, puis à l'entretenir et à en assurer non seulement la propreté et l'hygiène quotidiennes, mais aussi la conformité rituelle (notamment en ce qui concerne les normes du respect dû à l'Adi Granth). La cuisine collective, le *langar*, concentre une bonne partie des activités de *seva*, puisque chaque gurdwara assure deux repas quotidiens, tous les jours. Des *sevadar* s'affairent donc toute la journée, par roulement et selon une organisation bien rodée, pour éplucher les légumes, les cuisiner, pétrir la pâte pour les *chapati* (galettes de blé) qui seront ensuite cuits sur de grandes plaques de cuisson, frire les beignets de farine de pois chiche (*pakore*), souvent servis avant le repas avec du *tchai*, un thé sucré aux épices dont sont très friands les Sud Asiatiques, préparer des sucreries proposées lors de certaines occasions. Et bien sûr, il convient de servir le repas aux fidèles, puis de faire la vaisselle.

Navtej Purewal relève la dimension genrée de ces pratiques, qui voit les hommes s'investir dans des actions de philanthropie à forte visibilité sociale, tandis que les femmes sont reléguées aux tâches les plus ingrates et dépourvues de reconnaissance symbolique⁵⁸.

La première génération de sikhs britanniques s'investit beaucoup dans le gurdwara de quartier et assume toutes les tâches décrites plus haut. De fait, la plupart des gurdwaras du pays fonctionnent grâce aux nombreux retraités prêts à y consacrer une bonne part de leur temps. Ainsi, le *langar* du gurdwara Guru Nanak Nishkham Sevak, à Birmingham, voit se

⁵⁷ *Ibid.*, p 337.

⁵⁸ Navtej K. Purewal, « Gender, *Seva* and Social Institutions : A Case Study of the Bebe Nanaki Gurdwara and Charitable Trust, Birmingham, UK », dans Verne A. Dusenbery et Darshan Singh Tatla (dir.), *Sikh Diaspora Philanthropy in Punjab. Global Giving for Local Good*, Delhi : Oxford University Press, 2009.

succéder tous les jours une armée de retraités, hommes et femmes, dont certains passent la journée sur place - le gurdwara jouant à cet égard un rôle important pour rompre l'isolement et la solitude des vieux immigrés. Siéger dans le comité de gestion du gurdwara constitue une autre modalité d'engagement communautaire, très convoitée, car source de prestige pour les hommes de la première génération et exigeant beaucoup de disponibilité, mais qui attire peu la deuxième génération, ce qui se traduira dans un avenir proche par un problème de renouvellement du leadership au sein des lieux de culte chez les sikhs britanniques.

Une autre forme de service rendu à la communauté, dans laquelle s'investissent massivement les hommes de la première génération, consiste à financer des projets philanthropiques au Pendjab, dans le village d'origine : des gurdwaras, dans un premier temps puis des dispensaires, des hôpitaux, des établissements scolaires et des centres de formation et désormais, de plus en plus des infrastructures, comme des routes, des travaux d'assainissement, etc.⁵⁹ Ces projets viennent combler le sous-investissement chronique qui touche les services publics dans un État du Pendjab où sévit un niveau élevé de corruption.

Les jeunes sikhs britanniques, dont les liens avec le village d'origine des parents sont très distendus, ne s'investissent pas dans ces projets, mais développent des actions principalement orientées vers la société d'accueil, leur ville, leur quartier ou au bénéfice d'une cause particulière. Ils manifestent en cela une volonté d'adaptation au contexte socio-culturel britannique, qui accorde une place très importante aux œuvres caritatives, notamment de nature confessionnelle et qui valorise dès le plus jeune âge l'engagement au service de la communauté. À cela s'ajoutent la politique thatchérienne de démantèlement de l'État-providence, qui s'est traduite par le transfert de nombreux services publics au secteur associatif et plus récemment la politique de cohésion communautaire qui fait des associations confessionnelles des acteurs de premier dans le domaine social. Les sikhs et leur tradition de la *sewa* sont parvenus à s'insérer dans un paysage associatif et caritatif très dense, où les jeunes ont inventé de nouveaux modes d'action. Nous donnons ici quelques exemples qui nous semblent représentatifs de l'éventail de ces activités.

Des manifestations sportives (matches de football, courses cyclistes ou pédestres, tournois de *kabbadi*, la lutte pendjabie) sont régulièrement organisées par différentes associations sikhes au bénéfice de causes et d'associations caritatives, souvent en lien avec une date importante du calendrier religieux sikh. Ainsi, un tournoi de football amateur,

⁵⁹ Verne A. Dusenbery and Darshan Singh Tatla (dir.), *Sikh Diaspora Philanthropy in Punjab*, op. cit.

opposant 17 équipes venues de tout le pays, s'est déroulé en novembre 2008 au stade municipal de Wolverhampton⁶⁰. Il s'agissait de marquer le 350^e anniversaire de la consécration de l'Adi Granth comme Guru et de lever des fonds pour une association nationale créée à Wolverhampton, *Promise Dreams*, qui vient en aide aux enfants gravement malades et à leurs parents, en participant au financement des traitements et d'activités de loisirs, comme réaliser le rêve de chaque enfant malade pris en charge par l'association.

La revue *Seeq* exhorte ses lecteurs à une forme de *seva* peu répandue, mais répondant à une nécessité vitale : le don d'organe⁶¹. L'auteur de l'article part du constat que les communautés sud-asiatiques, y compris les sikhs britanniques, comptent bien moins de donateurs d'organes que les autres communautés. Regrettant l'absence de débat au sein de la communauté sikhe sur ce sujet, il s'appuie sur la doctrine de la réincarnation, qui veut qu'« après la mort, l'esprit quitte le corps pour continuer dans le cycle des existences, tandis que le corps reste sans âme », pour démontrer l'absence de fondement théologique des fortes réticences des sikhs à l'égard du don d'organe et des autopsies⁶². Réactualisé, le concept de *seva* revêt ici une toute nouvelle dimension puisque, comme l'affirme l'auteur, « détenir une carte de donneur peut être considéré comme de la *seva* »⁶³.

Un autre type d'activité philanthropique se développe, en réponse aux problèmes d'exclusion et de pauvreté, dans le contexte de désengagement de l'État auquel la Grande-Bretagne est confrontée : l'aide aux plus démunis, avec la distribution de nourriture et de produits de première nécessité aux SDF. Créé en 2009 pour venir en aide à un groupe de 200 migrants pendjabis sans abris à Southall, le Sikh Welfare and Awareness Team (Swat) organise des maraudes et des distributions de nourriture dans la banlieue ouest et dans le centre de Londres⁶⁴. Les posts quotidiens de l'association sur les réseaux sociaux lancent des appels aux dons et rendent compte, photos et vidéos à l'appui, des actions des bénévoles, qui sont mises en relation avec les préceptes sikhs.

Une autre association, Kirpa foodbank, basée à Wolverhampton, servait en 2014 et 2015 des repas végétariens, le samedi, à 300 personnes en moyenne⁶⁵. Les plats étaient

⁶⁰ Mangal Singh, « Football Tournament. A Monumental Success », *Seeq Magazine. Believe and Achieve*, sd., p. 20-21.

⁶¹ Bhupinder Singh, « Donate an Organ », *Seeq Magazine. Believe and Achieve*, sd., p. 9.

⁶² *Ibid.*, p. 9.

⁶³ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁴ <https://www.facebook.com/nishkamSWAT/>

⁶⁵ <https://www.facebook.com/KIRPA-foodbank-453205851420216/>

L'association ne semble plus être active depuis 2016.

préparés le matin dans le *langar* du gurdwara Ramgarhia Sabha de la ville, puis servis par les bénévoles, majoritairement de jeunes sikhs, à partir de 12h00 dans les locaux de Good Sheperd Ministry (« le ministère du bon berger »), une association caritative méthodiste d'aide aux sans abris. Sur la page Facebook de Kirpa foodbank, des photos, prises dans le *langar* et dans le centre méthodiste, rendaient compte des dimensions à la fois locale, nationale et transnationale de la *seva* comme pratique sociale ouverte sur la société d'accueil et constitutive d'un espace diasporique sikh : on y voyait de jeunes sikhs britanniques côtoyer des bénévoles méthodistes – dont beaucoup sont d'origine africaine -, au bénéfice des plus démunis de la ville et faire la jonction avec le gurdwara, étant ainsi amenés à s'ouvrir aux non-sikhs. La même page Facebook relatait également des actions similaires menées à Singapour et en Malaisie par d'autres jeunes sikhs de la diaspora.

Certaines de ces actions bénéficient d'une importante visibilité sociale et médiatique, avec plusieurs articles et reportages sur les vertus du *langar* et sur la contribution des sikhs à la solidarité nationale et à l'aide aux plus pauvres⁶⁶. En ce sens, elles s'inscrivent dans la politique sikhe de reconnaissance, mais elles manifestent également la volonté de la deuxième génération de s'inscrire dans une tradition familiale et communautaire et de faire vivre un concept éthique à travers des modalités d'action ayant du sens pour la société d'accueil. On peut donc y voir une recherche de légitimité sociale pour soi-même et pour sa communauté, de validation du sens moral de ses actions, ainsi qu'un désir d'engagement citoyen.

⁶⁶ Voir, par exemple, cet article de Nadeem Badshah, « Gurdwaras Turned Food Banks : Sikh Temples Are Catering for Rise in Britain's Hungry », *The Independent*, 28/12/2013. <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/gurdwaras-turned-food-banks-sikh-temples-are-catering-for-rise-in-britain-s-hungry-8991824.html>

Conclusion

Les deux figures religieuses du pèlerin et du converti, proposées par Danièle Hervieu-Léger, permettent selon nous de rendre compte du rapport au religieux des jeunes sikhs britanniques, à la fois dans sa spécificité à l'égard de la génération des parents et dans ses modalités multiples⁶⁷. Le pèlerin incarne la fluidité et la pluralité des parcours spirituels individuels, qui échappent en grande partie au contrôle des institutions religieuses. Son cheminement spirituel est marqué par une grande mobilité et par la fréquentation de différents groupes d'affinités. Contrairement à la pratique routinière et obligatoire du croyant classique, la pratique du pèlerin s'avère individuelle, flexible, volontaire et marquée par des temps forts et exceptionnels, comme les pèlerinages. Le converti désigne celui qui change de religion et dans un sens métaphorique, le croyant qui revendique de choisir véritablement sa religion, sans pour autant quitter la confession dans laquelle il est né. Cette figure du (re)converti permet, selon Hervieu-Léger, de rendre compte des phénomènes de réislamisation ou de rejudaïsation, chez les jeunes juifs et musulmans qui découvrent ou redécouvrent une identité religieuse jusque là vécue sur un mode hérité.

Dans leur rapport au religieux, la plupart des jeunes sikhs britanniques mettent en avant la notion de choix individuel, de parcours personnel, d'appropriation réflexive des dogmes et des rituels. La figure du pèlerin résume bien leur quête spirituelle et leur parcours d'acquisition d'un savoir religieux, sur internet ou à travers la fréquentation de groupes d'affinités où ils vivent leur religion sur un mode émotionnel et à travers des temps forts, comme c'est le cas dans les *Gurmat Camps*. La deuxième figure du religieux contemporain, le converti, renvoie chez les sikhs à la fois au phénomène de revitalisation religieuse chez les jeunes de la diaspora et à la présence des *Gore Sikhs*, ces Occidentaux convertis au sikhisme qui jouent un rôle important dans la représentation du sikhisme et dans sa transmission, notamment sur internet. Le converti se caractérise souvent par une stricte adhésion à l'orthodoxie, c'est ce qu'on appelle communément le zèle du converti – cela se vérifie chez les sikhs, en particulier chez les *Gore Sikhs*. Mais, dans leur cas comme dans celui des jeunes sikhs d'origine pendjabie qui adoptent les insignes du Khalsa, la notion d'adhésion personnelle et de quête individuelle est mise en avant, y compris dans un cadre orthopraxe. Même s'ils sont nés dans cette tradition religieuse et en ont hérité, les jeunes revendiquent d'être des sikhs par conviction personnelle et par choix – un choix validé par celui des sikhs blancs de se convertir à une religion ethno-régionale, qu'ils contribuent à universaliser.

⁶⁷ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 1999.

Dans leurs pratiques discursives, les jeunes sikhs opposent souvent culture (pendjabie) et religion (sikhe). Le discours scientifique a souligné la grande porosité qui existe entre ces deux domaines, particulièrement en Asie du Sud, mais pour les jeunes sikhs britanniques, culture et religion appartiennent à des domaines discursifs séparés. Beaucoup d'entre eux se montrent critiques à l'égard du sikhisme des parents entaché de pratiques « culturelles » pendjabies et ils lui opposent un sikhisme authentique, égalitaire dont ils s'efforcent de traduire et de transposer le message pour le rendre universel. A propos des jeunes sikhs en Italie, Bertolani et Perocco parlent d'un processus d'« éthicisation » de l'appartenance religieuse (par opposition à son ethnicisation), qui consiste à mettre en avant le contenu universel du sikhisme et à établir un parallèle avec les valeurs des autres grandes religions et de la société d'accueil – comme ce qu'on observe avec la notion de *seva* en Grande-Bretagne⁶⁸. La spiritualité intérieure, le sens du message plutôt que la forme des symboles identitaires peuvent ainsi être privilégiés. Et les valeurs et pratiques de la génération des parents qui leur semblent incompatibles avec celles de la société d'accueil sont alors taxées de superstitions et rejetées dans le domaine de la culture, des traditions pendjabies. A la lumière du savoir religieux qu'ils ont acquis de manière autonome, ils remettent en question la conformité religieuse de pratiques « culturelles », telles que le mariage arrangé et les inégalités de caste⁶⁹. Ce registre éthique peut constituer une ressource par les jeunes sikhs britanniques, favorisant la renégociation des rapports entre hommes et femmes et entre générations au sein des familles et de la communauté : le message égalitaire des Gurus est mis en avant pour revendiquer une vraie égalité et dénoncer le statut subordonné des femmes. Les sikhs britanniques ont ainsi développé un discours comparable à celui tenu par les féministes islamiques et puisent dans les textes religieux des outils d'émancipation : à ce titre, elles ont, par exemple, revendiqué que des femmes puissent pleinement participer au culte au sein du Darbar Sahib à Amritsar.

La religion apparaît ainsi comme une ressource à disposition des jeunes sikhs, non seulement pour négocier une place au sein de leur groupe d'appartenance, mais également dans leurs processus d'intégration socio-culturelle et dans leur quête de reconnaissance de la part de la société britannique.

⁶⁸ Barbara Bertolani et Fabio Perocco, « Religious Belonging and New Ways of Being 'Italian' in the Self-Perception of Second-Generation Immigrants in Italy », dans Ruy Blanes et Jose Mapril (dir.), *The Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, Leiden : Brill, 2013.

⁶⁹ Des modalités religieuses comparables ont été étudiées chez les jeunes musulmans d'origine maghrébine en France et d'origine sud-asiatique aux États-Unis, voir Jeanette Jouili, *Devenir pieuse, op. cit.* et Aminah Mohammad-Arif, *Salam America. L'islam indien en diaspora*, Paris: CNRS Éditions, 2000.

CONCLUSION

L'espace diasporique sikh est traversé par d'importants clivages et par des dynamiques contradictoires. De l'extérieur, cette diversité interne est invisible : en Grande-Bretagne prédomine en effet l'image d'une communauté monolithique et unie dans la défense de ses symboles religieux. Nous avons vu comment cette image s'est imposée et ce qu'elle doit à la fois au travail de construction et de démarcation identitaires entrepris au 19^e siècle par l'intelligentsia sikhe réformiste et à la politique coloniale, qui a promu la version khalsa de l'identité sikhe, notamment à travers le recrutement dans l'armée.

Depuis, le récit dominant sur l'identité sikhe s'est construit dans un rapport dialogique avec les Britanniques qui s'est poursuivi dans la Grande-Bretagne post-coloniale. A cet égard, les autorités publiques ont joué un rôle majeur dans les processus de construction communautaire et dans les politiques identitaires des populations immigrées. Après avoir mis en avant l'appartenance raciale, les politiques de gestion de la diversité ont fait de l'ethnicité le marqueur essentiel de l'action publique, ce qui a encouragé les communautés sud-asiatiques à mettre en avant leurs particularismes ethniques et religieux et a contribué à politiser les identités minoritaires. La professionnalisation plus récente de ces politiques a renforcé, chez les Sud-Asiatiques, la prise de distance à l'égard de référents et de modes d'identification communs pour privilégier des appartenances religieuses mutuellement exclusives. Les sikhs ont su d'autant mieux s'adapter à ces évolutions idéologiques et politiques qu'ils constituent un groupe à la fois ethnique et religieux, comme le reconnaît la chambre des Lords en 1982 et que leur politique de reconnaissance a toujours mêlé de manière inextricable ces deux registres.

Cette capacité d'adaptation s'affirme dans d'autres contextes nationaux, où les sikhs de la diaspora ont développé une politique de la « similitude au sein de la différence », qui les conduit à adopter, au moins sur le plan discursif, des aspects valorisés de la culture dominante

du pays d'accueil et à établir des équivalences avec leur propre système de référence et de valeurs⁷⁰.

On observe également une volonté commune aux sikhs de la diaspora d'apparaître comme une minorité modèle, qui fonde leur politique de reconnaissance, dont on trouve sans doute l'expression la plus achevée en Grande-Bretagne. Rappelons les propos du Sikh Manifesto qui définit les sikhs comme « une communauté modèle », représentant un exemple « d'intégration réussie », ayant « apporté une contribution majeure à la société britannique »⁷¹. Cette auto-représentation repose, en particulier, sur la notion d'une relation privilégiée entre les sikhs et les Britanniques, forgée pendant les deux guerres mondiales - nous avons discuté l'usage de ce passé dans la diaspora.

La notion de minorité modèle les a amenés à se différencier des autres communautés sud-asiatiques, en particulier celle avec laquelle ils partagent une culture commune et une longue histoire de coexistence (et de confrontation) dans le Pendjab d'avant la partition, les musulmans. L'« antagonisme héréditaire » réinventé en diaspora est une spécificité britannique que l'on ne rencontre ni en France ni aux États-Unis - où pourtant, dans un climat de violences islamophobes, les sikhs auraient pu être tentés de se désolidariser d'avec les musulmans. En Grande-Bretagne, l'État a joué un rôle important dans ce conflit latent.

Un fort complexe minoritaire constitue une autre composante essentielle du discours identitaire dominant des sikhs : il s'appuie sur la perception, née pendant la colonisation, d'une marginalisation socio-politique de leur communauté, puis sur le sentiment d'être à la périphérie de l'État-nation indien, qui aurait ignoré leurs revendications légitimes (du Panjabi Suba Movement au Khalistan). A ces aspects politiques se superpose un sentiment de menace identitaire, lié à la grande proximité avec l'hindouisme dont est issu le sikhisme et aux effets de l'expérience migratoire : les signes religieux distinctifs (qui sont portés par une minorité) apparaissent comme le seul rempart face au processus de dilution identitaire.

De fait, la religion joue un rôle central dans les processus de négociation identitaire des sikhs en contexte migratoire, car elle constitue une source de reconnaissance publique

⁷⁰ Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs in Europe. Migration, Identity and Representations*, Farnham : Ashgate, 2011, p. 5.

⁷¹ <http://www.thesikhnetwork.com/the-manifesto/>

ainsi qu'un vecteur de structuration communautaire et de perpétuation (en les sacralisant) des spécificités ethniques, culturelles et linguistiques. Le phénomène d'ethnisation du religieux, alimenté par le multiculturalisme, se conjugue avec un mouvement inverse qui voit la religion subsumer les autres dimensions de l'identité individuelle et collective - mais ces deux mouvements, que l'on distingue sur un plan analytique, se confondent chez les sikhs.

S'il constitue une réussite en matière de reconnaissance publique, le travail de construction identitaire mené depuis plus de 50 ans par le leadership sikh britannique n'a pourtant pas éliminé la grande diversité interne que l'on observe sur le terrain. Nous avons ainsi montré à quel point la persistance des identités de caste contredit le discours identitaire dominant et se trouve au centre de dynamiques socio-culturelles complexes. Source de solidarité et instrument de cohésion collective, la caste produit aussi de forts clivages et conflits internes ainsi que des pratiques discriminatoires, qui alimentent à leur tour la conscience de caste et l'identité séparée des groupes dominés. Les affiliations sectaires, si elles ne font pas l'objet de la même politisation ni de la même visibilité publique, sont néanmoins importantes en interne, notamment dans la renégociation de la frontière entre orthodoxie et hétérodoxie et dans le processus de pluralisation des allégeances socio-religieuses.

Le concept de chaordre, appliqué par Pnina Werbner à la diaspora pakistanaise, permet de rendre compte des processus identitaires complexes et des dynamiques contradictoires observés chez les sikhs britanniques⁷². Empruntant ce mot-valise (qui combine ordre et chaos) au monde de l'entreprise⁷³, Werbner explique que les diasporas se reproduisent et se développent sur un mode chaordique, sans structure organisationnelle centralisée. Les communautés diasporiques se caractérisent par des « discours multiples, des dissensions internes, une compétition pour l'allégeance entre de nombreux groupes sectaires, genrés ou politiques, qui s'identifient tous à la même diaspora. Une multiplicité d'opinions, de traditions, de sous-cultures et de manières de vivre est subsumée sous une identité unique »⁷⁴.

Les pratiques transnationales qui caractérisent le champ diasporique sikh ne sont pas à proprement parler inédites - les migrants sikhs de Californie, il y a un siècle, étaient déjà insérés dans des réseaux socio-politiques et religieux villageois et transnationaux. Mais avec

⁷² Pnina Werbner, « The Place Which Is Diaspora : Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), 2002.

⁷³ Le terme a été inventé par Dee Hock, fondateur du système de paiement Visa international.

⁷⁴ Pnina Werbner, « The Place Which Is Diaspora », *op. cit.*, p. 123.

la globalisation et la facilitation des communications et des déplacements, elles ont pris une intensité nouvelle : les sikhs de la diaspora partagent un large éventail de pratiques et de mobilisations transnationales, qui tissent des liens et des connexions durables et forgent des appartenances multiples, à la fois globales et locales. Ce transnationalisme a profondément imprégné notre expérience de terrain, aussi bien en France qu'en Grande-Bretagne et en Inde et prenait des formes très diverses chez les sikhs que nous avons côtoyés, telles que : des pèlerinages en Inde et au Pakistan, des mariages transnationaux avec des invités qui ne le sont pas moins, la circulation du personnel religieux, la transnationalisation de la transmission religieuse, le retentissement international de la loi française de 2004, la participation aux commémorations de la première guerre mondiale, sans parler de la consommation de biens culturels ou l'usage d'internet.

La place du Pendjab au sein de cet espace transnational reste importante sur un plan symbolique ou imaginaire. Mais le pays d'origine tend à devenir secondaire dans l'écheveau de connexions et de relations intra-diasporiques qui relient les sikhs. On observe par ailleurs un processus de différenciation entre les différentes communautés sikhes de la diaspora, lié à la grande diversité des histoires migratoires et des contextes d'accueil marqués par des modèles d'intégration différents et des degrés de reconnaissance très variables.

Les sikhs de la diaspora, en particulier les jeunes, incarnent les dynamiques antagonistes qui figurent, selon Capone et Mary, au cœur de la transnationalisation religieuse: homogénéité vs fragmentation, fermeture communautaire vs ouverture sur le monde, universalisme vs ethnicisation⁷⁵. Le travail d'homogénéisation communautaire entrepris par le leadership autour de thèmes mobilisateurs se heurte à une hétérogénéité persistante, à la grande pluralité et à la fluidité des pratiques religieuses et des appartenances sociales, qui sont liées à la diversité des expériences sociales et personnelles en contexte migratoire. La tension entre fermeture communautaire et ouverture parcourt l'histoire des sikhs britanniques, elle marque les dynamiques internes et externes de leur processus de structuration communautaire et de leur politique de reconnaissance. La lente émergence au sein de cette communauté immigrée d'origine majoritairement rurale et ouvrière de jeunes générations éduquées à l'université se traduit par un mouvement d'ouverture de plus en plus prononcé. Chez ces jeunes sikhs, les expériences de l'altérité et de la différence, à l'école et dans le milieu professionnel, jouent un rôle crucial dans leur processus de construction identitaire. Depuis

⁷⁵ Stefania Capone et André Mary, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », *op. cit.*, p. 40.

plusieurs années (en particulier depuis le 11 septembre 2001), les jeunes sikhs britanniques sont engagés dans un travail de traduction, de transposition et d'adaptation de leur tradition religieuse, afin en particulier de la rendre intelligible pour la société d'accueil. Ce faisant, ils la réinterprètent - parfois en confortant le discours identitaire dominant, parfois en soulignant ses contradictions internes ou en affirmant des identités alternatives, à la fois locales et globales – et développent un rapport individualisé, réflexif et critique à la religion. Soucieux de faire entrer le sikhisme, une religion ethno-régionale, dans le « club » des grandes religions mondiales (et ils y ont réussi en Grande-Bretagne et aux États-Unis), ils s'attachent à en universaliser le message, à le dissocier de son substrat pendjabi, alors que ces deux composantes de leur identité ethnique et religieuse, sont indissociables. Les termes vernaculaires de *qaum* et de Panth permettent de traduire ce mouvement dialectique entre universalisation et ethnicisation. Beaucoup de sikhs en Inde et dans la diaspora se conçoivent certes comme un *qaum*, une communauté politique – le mouvement pour le Khalistan en est une illustration – mais cette notion coexiste avec une autre au moins aussi importante, celle de Panth, d'une communauté déterritorialisée de disciples réunis autour des enseignements d'un maître spirituel. La dévotion au Guru et la relation très forte, tant au niveau individuel que collectif, que les sikhs entretiennent avec celui-ci, par delà les clivages sociaux et politiques, agissent comme un puissant instrument de cohésion communautaire et produisent ce que Werbner appelle un sentiment de co-responsabilité éthique et morale, constitutif de la diaspora sikhe⁷⁶.

⁷⁶ Pnina Werbner, « The Place Which Is Diaspora », *op. cit.*, p. 123.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Littérature coloniale

Major A. E. Barstow, *The Sikhs. An Ethnology*, Delhi : Low Price Publications, [1ère éd. 1928], 1993.

Joseph D. Cunningham, *A History of the Sikhs*, Londres : John Murray, 1849.

R.W. Falcon, *Handbook on the Sikhs for the Use of Regimental Officers*, Allahabad : Pioneer Press, 1896.

Denzil C. Ibbetson, *Report on the Census of the Punjab of 1881*, Lahore : Government Printing, 1882.

Denzil C. Ibbetson, *Punjab Castes*, Patiala : Punjab Language Department, [1ère éd. 1883], 1970.

Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion : Its Gurus, Sacred Writings and Authors*, 6 vol., Oxford : Clarendon Press, 1909.

Sir George MacMunn, *The Martial Races of India*, Edinburgh, 1912.

David Petrie, *Recent Developments in Sikh Politics, 1900-1911. A Report*, Amritsar : Chief Khalsa Diwan, 1911.

H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province*, 3 vol., vol. 1 Lahore : Superintendent, Govt. Printing, Punjab, 1919 ; vol. 2 et 3 Lahore : Civil and Military Gazette Press, 1911-1914.

Littérature communautaire

Charanjit Ajit Singh, *Singh Bahadur Sardar Jassa Singh Ramgarhia*, Ramgarhia Council, UK, 1997.

Sydney Bidwell, *The Turban Victory*, Southall : Sikh Missionary Society, [2^e éd.], 1987.

British Sikh Federation, *The Personal Protective Equipment at Work Directive Affecting Employment of European Union Sikh Community*, pétition n° 1180/95, 1999.

Sandeep Singh Brar, « Sikhs and the Internet. Assessing the Impact of a Technological Revolution », sd.

Guru Nanak Nishkam Sevak Jatha, *Sikh Religious and Educational Festival at Simba Union, Nairobi, Kenya, 5-8 February 1998*, Birmingham, 1998.

- Trividesh Singh Maini et Tahir Malik, *Humanity amid Insanity. Hope During and After the Indo-Pakistan Partition*, Delhi : UBS Publishers, 2009.
- Jasbir Singh Mann et Harbans Singh Saraon, *Advanced Studies in Sikhism*, Chandigarh : Institute of Panjab Studies, 1989.
- G. S. Sidhu, *A Challenge to Sikhism*, Birmingham : Council of Sikh Gurdwaras in Birmingham, 1998.
- G. S. Sidhu & Gurmukh Singh, *Sikh Religion and Islam. A Comparative Study*, Londres : Gurdwara Dashmesh Darbar, 2001.
- The Sikh Community of Birmingham. Identifying Community Needs and Developing Strategies*, Birmingham : Council of Sikh Gurdwaras in Birmingham, 1993.
- Bhagat Singh, *Anand Sarovar. Biography of Sant Baba Nand Singh Ji*, Hardwar, s.d.
- Maharaj Charan Singh, *Spiritual Discourses*, Delhi : Radhasoami Satsang Beas, 1964.
- Yoginder Sikand, « Re-Imagining Sikh-Muslim Relations in the Light of the Life of Baba Nanak », *Qalander*, septembre 2004.
- Kirpal Singh Sihra, *Sikhdom*, South Harrow : Sikh Commonwealth, 1985.
- Hardeep Singh, « ONS Meeting with Sikhs. Nothing but a Sorry Affair », *Network of Sikh Organisations press release*, 27/10/2017.
- Mota Singh, « Future of Sikh Youth », *The Panjabi Guardian*, avril 1999.
- Parvinder Singh, *1984. Sikhs' Kristallnacht*, 2009.
- Ravinder Singh, « Sikhism...No Thanks ! », *The Sikh Informer*, 3, été 1994.
- « The Turban Issue : 'A Question of Orthodoxy ?' », *The Sikh Reformer*, 5, juin 1995.
- Sikh Woman's Awareness Network, *Islam and Sikhism : A Comparative View on Women*, Akaal Purkh Ki Fauj UK, 1998.

Articles de presse

- Nadeem Badshah, « Gurdwaras Turned Food Banks : Sikh Temples are Catering for Rise in Britain's Hungry », *The Independent*, 28/12/2013.
- Sukhwant Dhaliwal, « Resurgent Sikh Fundamentalism in the UK : Time to Act ? », *Opendemocracy*, 18/10/2016, <https://www.opendemocracy.net/5050/sukhwant-dhaliwal/resurgent-sikh-fundamentalism-in-uk-time-to-act>
- Jane Kelly, « Apart, and Hated ? », *Times*, 06/07/1990.
- Stéphanie Levitz, « Incident du Komagata Maru en 1914 : Trudeau s'excuse », *La Presse Canadienne*, 18/05/2016, <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201605/18/01-4982882-incident-du-komagata-maru-en-1914-trudeau-sexcuse.php>

Nick Lowles, « Sleeping with the Enemy. Griffin Ponders Black Membership », *Searchlight*, février 2002.

« School Denies Race Bar », *Birmingham Post*, 24/07/1982.

« Sikh Leader Joins Protest over Crash Helmets », *Evening Mail*, 06/08/1973.

John Simpson, « Race of Pride and Prejudice », *Birmingham Post*, 05/09/1977.

Jasjit Singh, « Who Speaks for British Sikhs ? », *Public Spirit*, 20/08/2013.

Publications sikhes

Desh Pardesh (Southall)

Lions and Princesses (Birmingham)

The Punjabi Guardian (Birmingham)

Sikh Bulletin (Coventry)

The Sikh Informer

The Sikh Messenger (Londres)

The Sikh Reformer (Coventry)

The Sikh Review (Calcutta)

Sikh It

Spice (Birmingham)

Spokesman (Chandigarh)

The Tribune (Chandigarh)

Ressources en ligne (classées par ordre d'apparition dans la thèse)

<http://www.witness84.com/>

<http://asht.info/trail>

www.empirefaithwar.com/page-1<http://asht.info/trail>

<http://www.bmhc.org.uk/storiesofsacrificeexhibition/>

<https://vaisakhibirmingham.co.uk/>

<http://www.freejaggi.com/>

<http://www.neverforget84.com/>

<http://www.unitedsikhs.org/about.php>

<http://www.thesikhnetwork.com/the-manifesto/>

<https://www.ons.gov.uk/census/censustransformationprogramme/questiondevelopment/ethnicgroupnationalidentityreligionandlanguage/summaryofthemeetingwiththesikhcommunity23october2017>

http://www.namdhari-world.com/rain_in_england.html

<http://www.nirankari.com/modules/community/healthcare/index.shtml>

<http://www.jatland.com/home/Jats>

<http://www.youtube.com/watch?v=QUV9uGfAswg>

<https://www.karmanirvana.org.uk/about/>

<http://www.rssb.org/centers.php>

<http://www.idsn.org/>

<http://www.vodintl.org.uk/>

<http://www.publications.parliament.uk/pa/jt200809/jtselect/jtrights/169/169we13.htm>

<http://www.castewatchuk.org/westminster-conference.htm>

<http://allparty.org/groups/dalits>

<http://www.hinducounciluk.org/>

<http://www.hfb.org.uk/>

<http://www.official-documents.gov.uk/document/cm74/7454/7454.pdf>

<http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200910/ldhansrd/lhan17.pdf>

<http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200910/cmhansrd/chan9.pdf>

<http://khalsacamp.com/uk/>

<http://sikhicamp.org/>

<https://www.basicsofsikhi.com/basicsandbeyond/>

<https://www.sikhithemax.org/>

<https://www.facebook.com/nishaanuk/>

Sources secondaires

- Rama Kant Agnihotri, *Crisis of Identity : The Sikhs in England*, Delhi : Bahri Publications, 1987.
- Ali Nobil Ahmad, *Masculinity, Sexuality and Illegal Migration. Human Smuggling from Pakistan to Europe*, Farnham : Ashgate, 2011.
- Claire Alexander, « Imagining the Asian Gang : Ethnicity, Masculinity and Youth After the Riots », *Critical Social Policy*, 24 (4), 2004.
- James Allan, *Sikh Children in Britain*, Londres : Oxford University Press, 1974.
- Ruhul Ameen and Nasima Hassan, « Are Faith Schools Educationally Defensible? », *Research in Teacher Education*, 3 (1), 2013.
- Benedict Anderson, *Long-Distance Nationalism. World Capitalism and the Rise of Identity Politics*, Amsterdam : Center for Asian Studies, 1992.
- Lisa Anteby, William Berthomière et Gabriel Sheffer (dir.), *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Mohammad Anwar, *Between Two Cultures : A Study of Relationships Between the Generations in the Asian Community*, Londres : Community Relations Pamphlets, 1976.
- Mohammad Anwar, *The Myth of Return : Pakistanis in Britain*, Londres : Heinemann, 1979.
- Arjun Appadurai, « Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology », dans R. G. Fox (dir.), *Interventions. Anthropologies of the Present*, Santa Fe : School of American Research, 1991.
- Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996.
- Gurdip Singh Aurora, *The New Frontiersmen : A Sociological Study of Indian Immigrants in the United Kingdom*, Bombay : Popular Prakashan, 1967.
- Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a Sikh 'Diaspora'*, Durham : Duke University Press, 2001.
- Brian K. Axel, « Introduction : Historical Anthropology and its Vicissitudes », dans Brian K. Axel (dir.), *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*, Durham : Duke University Press, 2002.
- Roger Ballard, « Family Organisation among the Sikhs in Britain », *New Community*, 2 (1), 1972, p. 12-24.

- Roger Ballard et Catherine Ballard, « The Sikhs : The Development of South Asian Settlements in Britain », dans James L. Watson (dir.), *Between Two Cultures : Migrants and Minorities in Britain*, Oxford : Blackwell, 1977.
- Roger Ballard, « The Context and Consequences of Migration : Jullundur and Mirpur Compared », *New Community*, 11 (1/2), 1983, p. 117-136.
- Roger Ballard, « Migration and Kinship : The Differential Effect of Marriage Rules on the Processes of Punjabi Migration to Britain », dans Colin Clarke, Ceri Peach et Steven Vertovec (dir.), *South Asian Overseas : Migration and Ethnicity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Roger Ballard (dir.), *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*, Londres : Hurst, 1994.
- Roger Ballard, « Differentiation and Disjunction among the Sikhs », dans Roger Ballard (dir.) *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*, Londres : Hurst, 1994.
- N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora. Migration and the Experience Beyond Punjab*, Delhi : Chanakya Publications, 1989.
- N. Gerald Barrier, *The Sikhs and their Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1970.
- Linda Basch, Nina Glick Schiller et Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound : Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne : Gordon and Breach, 1994.
- Gerd Baumann, « The Re-invention of Bhangra : Social Change and Aesthetic Shifts in a Punjabi Music in Britain, » *The World of Music*, 2, 1990, p. 81-98.
- Gerd Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Martin Baumann, « Diaspora : Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison », *Numen*, 47 (3), 2000, p. 313-337.
- Sophie Bava et Stefania Capone, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, 56, 2010, p. 3-15.
- Susan Bayly, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- David Beetham, *Transport and Turban. A Comparative Study in Local Politics*, Oxford : Oxford University Press, 1971.
- Alban Bensa, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse : Anacharsis, 2006.

- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York : Doubleday, 1967.
- Rob Berkeley, *Right to Divide? Faith Schools and Community Cohesion*, Runnymede Trust report, décembre 2008.
- William Berthomière et Christine Chivallon (dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain. Un état des lieux*, Paris : Kartala, 2006.
- Barbara Bertolani, Federica Ferraris et Fabio Perocco, « Mirror Games : A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs in Europe. Migration, Identity and Representations*, Farnham : Ashgate, 2011.
- Barbara Bertolani, « Transnational Sikh Marriages in Italy : Facilitating Migration and Negotiating Traditions », dans Knut J. Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders. Transnational Practices of European Sikhs*, Londres : Bloomsbury, 2012.
- Barbara Bertolani et Fabio Perocco, « Religious Belonging and New Ways of Being ‘Italian’ in the Self-Perception of Second-Generation Immigrants in Italy », dans Ruy Blanes et Jose Mapril (dir.), *The Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, Leiden : Brill, 2013.
- Barbara Bertolani, « The Punjabis in Italy : The Role of Ethnic and Family Networks in Immigration and Social Integration Processes », dans S. Idurayan Rajan, V. J. Varghese et Aswini Kumar Nanda (dir.), *Migrations, Mobility and Multiple Affiliations : Punjabis in a Transnational World*, Delhi : Cambridge University Press, 2015.
- Parminder Bhachu, *Twice Migrants : East African Sikh Settlers in Britain*, Londres : Tavistock Publications, 1985.
- Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York : McGraw-Hill, 1994.
- Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris : Éditions de Minuit, 1987
- Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris : Le Seuil, 1993.
- Paul Brass, *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge : Cambridge University Press, 1974.
- George W. Briggs, *The Chamars*, Calcutta : Association Press, 1920.
- Judith Brown et R. Foot (dir.), *Migration : The Asian Experience*, Londres : Macmillan, 1994.
- Norman Buchignani et Doreen Marie Indra, « Key Issues in Canadian-Sikh Ethnic and Race Relations », dans N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora. Migration and the Experience beyond Punjab*, Delhi : Chanakya Publications, 1989.

- Michael Burawoy, « Revisiter les terrains. Esquisse d'une théorie de l'ethnographie réflexive », dans Daniel Cefaï (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2010.
- Urvashi Butalia, *Les voix de la partition Inde-Pakistan*, Arles : Actes Sud, 2002.
- Stefania Capone, « Religions 'en migration' : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, 56, 2010, p. 235-259.
- Stefania Capone et André Mary, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », dans Kali Argyriadis *et alii.* (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amérique*, Louvain : Harmattan-AcademiaParis, 2012.
- Radikha Chopra, « Commemorating Hurt : Memorializing Operation Blue Star », *Sikh Formations*, 6 (2), 2010, p. 177-192.
- Colin Clarke, Ceri Peach et Steven Vertovec (dir.), *South Asians Overseas. Migration and Ethnicity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- James Clifford, *Routes : Travel and Translation in the Late 20th Century*, Cambridge : Harvard University Press, 1997.
- Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Manchester : Manchester University Press, 1985.
- Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, Londres : Routledge, [2e éd.], 2008.
- Robin Cohen, « Diasporas and the State : From Victims to Challengers », *International Affairs*, 72 (3), 1996, p. 507-20.
- Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge : The British in India*, Princeton : Princeton University Press, 1992.
- Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi : Oxford University Press, 1998.
- Owen Cole, *A Sikh Family in Britain*, Oxford : Pergamon, 1973.
- John et Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Londres : Routledge, 1992.
- David Cook, *Martyrdom in Islam*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- John Crowley, *Immigration, 'relations raciales' et mobilisations minoritaires au Royaume Uni. La démocratie face à la complexité sociale*, Thèse de doctorat en science politique, Institut d'Études Politiques de Paris, 1995.
- Veena Das, *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi : Oxford University Press, 1982.

- Veena Das, « Time, Self, and Community : Features of Sikh Militant Discourse », *Contributions to Indian Sociology*, 26 (2), 1992.
- Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi : Oxford University Press, 1995.
- Nonica Datta, *Forming an Identity ; A Social History of the Jats*, New York : Oxford University Press, 1999.
- Grace Davie et Danielle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris : La Découverte, 1996.
- Dominik Dendoven, « Commemorating South Asian Involvement in the First World War in Belgium, 1998-2010 », papier présenté à la conférence *South Asians Making Britain 1870-1950*, British Library, Londres, 14/09/2010.
- Dale F. Eickelman et James Piscatori (dir.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley : University of California Press, 1990.
- Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Emique », *L'Homme*, 147, 1998, p. 151-166.
- Christèle Dedeabant, *Le voile et la bannière. L'avant-garde féministe au Pakistan*, Paris : CNRS Éditions, 2003.
- Rashmi H. Desai, *Indian Immigrants in Britain*, Londres : Oxford University Press, 1963.
- DeWitt John, *Indian Workers Association in Great Britain*, Oxford : Oxford University Press, 1969.
- Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton : Princeton University Press, 2001.
- Béatrice Drury, « Sikh Girls and the Maintenance of an Ethnic Culture », *New Community*, 17 (3), 1991, p. 387-399.
- Verne A. Dusenbery, « A Century of Sikhs Beyond Punjab », dans N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora. Migration and the Experience Beyond Punjab*, Delhi : Chanakya Publications, 1989.
- Verne A. Dusenbery, « On the Moral Sensitivities of Sikhs in North America », dans Owen Lynch (dir.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotions in India*, Berkeley : University of California Press, 1990.
- Verne A. Dusenbery et Darshan S. Tatla (dir.), *Sikh Diaspora Philanthropy in Punjab. Global Giving For Local Good*, Delhi : Oxford University Press, 2009.
- Zeliye Eglar, *A Punjabi Village in Pakistan*, New York : Columbia University Press, 1960.
- Norbert Elias et John L. Scotson, *Les logiques de l'exclusion*, Paris : Fayard, 1997.
- Erik Erikson, *Adolescences et crise, la quête de l'identité*, Paris : Flammarion, 1972.

- Frank Fanselow, « The Disinvention of Caste among Tamil Muslims », dans Christopher J. Fuller (dir.), *Caste Today*, Delhi : Oxford University Press, 1996.
- Lou Fenech, *Martyrdom and the Sikh Tradition, Playing the 'Game of Love'*, Delhi : Oxford University Press, 2003.
- Richard G. Fox, *Lions of the Punjab. Culture in the Making*, Delhi : Low Price Publication, 1990.
- Nancy Fraser, « Rethinking Recognition », *New Left Review*, 3, 2000, p. 107-120.
- Christopher J. Fuller (dir.), *Caste Today*, Delhi : Oxford University Press, 1996.
- Marc Gaborieau, « Incomparables ou vrais jumeaux? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 (1), p. 71-92.
- Marc Gaborieau, *Un autre islam: Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris : Albin Michel, 2007.
- Ester Gallo (dir.), *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, Londres : Routledge, 2014.
- Clifford Geertz, « Shifting Aims, Moving Targets : On the Anthropology of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (1), 2005, p. 1-15.
- Simeran Gell, « Immigration, tradition religieuse et représentation de l'amour chez les sikhs de Grande-Bretagne », *Terrain*, 21, 1993, p. 111-128.
- Paul Ghuman, « Bhatra Sikhs in Cardiff: Family and Kinship Organisation », *New Community*, 1980, 8 (3), p. 308-316.
- Mary Gillespie, *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Londres : Routledge, 1995.
- Barney Glaser et Anselme Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*, Londres : Wiedenfeld and Nicholson, 1967.
- Harry Goulbourne, *Ethnicity and Nationalism in Post-Imperial Britain*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Nancy Green et Roger Waldinger, *A Century of Transnationalism : Immigrants and Their Homeland Connections*, Urbana : University of Illinois Press, 2016.
- Jagtar Singh Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- Jagtar Singh Grewal, *Historical Perspectives on Sikh identity*, Patiala : Punjabi University, 1997.
- Ralph Grillo, « British and Others. From Race to Faith », dans Steven Vertovec et Susanne Wessendorf (dir.), *The Multiculturalism Backlash : European Discourses, Policies and Practices*, Londres : Routledge, 2010.
- Dipankar Gupta (dir.), *Social Stratification*, Delhi : Oxford University Press, 1991.

- Dipankar Gupta, *The Context of Ethnicity. Sikh identity in a Comparative Perspective*, Delhi : Oxford University Press, 1996.
- Raj Kumar Hans, « Dalits and the Emancipatory Sikh religion », papier présenté à la conférence *Dalit Challenges to Academic Knowledge : The Great Paradoxes*, Université de Pennsylvanie, 3-5 décembre 2008.
- Surjit Singh Hans, *A Reconstruction of Sikh History from Sikh Literature*, Delhi : ABS Publication, 1988.
- John Stratton Hawley et Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India*, New York : Oxford University Press, 1988
- Arthur Helweg, *The Sikhs in England. The Development of a Migrant Community*, Delhi : Oxford University Press, 1979.
- Paul Hershman, *Punjabi Kinship and Marriage*, Delhi : Hindustan Publishing Corporation, 1981.
- Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Robert Jackson, « Religious Studies and Developments in Religious Education in England and Wales », dans Ursula King (dir.), *Turning Point in Religious Studies*, Edinburgh : T. & T. Clark, 1990.
- Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs in Europe. Migration, Identity and Representations*, Farnham : Ashgate, 2011.
- Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders. Transnational Practices of European Sikhs*, Londres : Bloomsbury, 2012.
- Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Young Sikhs in a Global World. Negotiating Traditions, Identities and Authorities*, Londres : Routledge, 2015.
- Nicolas Jaoul, *Fighting against Caste Discrimination, at Home in the UK*, papier non publié.
- Nicolas Jaoul, « Idéologie et conscience de diaspora chez les émigrés dalits », *Diasporas*, 9, 2006, p. 227-241.
- Surinder Jodhka, « Dissociation, Distancing and Autonomy : Caste and Untouchability in Rural Punjab », dans Harish K. Puri (dir.), *Dalits in Regional Context*, Jaipur : Rawat Publications, 2004.
- Hugh Johnston, « Patterns of Sikh Migration to Canada, 1900-1960 », dans Joseph O'Connell, Milton Israel et Willard G. Oxtoby (dir.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto : University of Toronto Press, 1988.

- Danièle Joly, *Race, Ethnicity and Religion : Social Actors and Policies*, Paris : FMSH Working Papers Series, 24, 2012.
- Kenneth Jones, « *Ham Hindu Nahin : Arya-Sikh Relations, 1877-1905* », *Journal of Asian Studies*, 32 (3), 1973, p. 457-475.
- Kenneth W. Jones, *Socio Religious Reform Movements in British India*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- Mark Juergensmeyer, « The Ghadar Syndrome : Immigrant Sikhs and Nationalist Pride », dans N. Gerald Barrier et Mark Juergensmeyer (dir.), *Sikh Studies : Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, Berkeley : Graduate Theological Union, 1979.
- Mark Juergensmeyer, « The Forgotten Tradition », dans N. Gerald Barrier et Mark Juergensmeyer (dir.), *Sikh Studies : Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, Berkeley : Graduate Theological Union, 1979.
- Mark Juergensmeyer, *Religious Rebels in the Punjab : The Social Vision of the Untouchables*, Delhi : Ajanta, [1ère éd. University of California Press, 1982], 1988.
- Mark Juergensmeyer, « Patterns of Pluralism : Sikh Relations with Radhasoami », dans Joseph T. O'Connell, Milton Israel et Willard G. Oxtoby (dir.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Delhi : Manohar, 1990.
- Mark Juergensmeyer, *Radhasoami Reality*, Princeton : Princeton University Press, 1995.
- Iris Kalka, "Striking a Bargain : Political Radicalism in a Middle-Class London Borough », dans Pnina Werbner et Muhammad Anwar, *Black and Ethnic Leadership : The Cultural Dimension of Political Action*, London : Routledge.
- Ravinder Kaur, « Jat Sikhs. A Question of Identity », *Contributions to Indian Sociology*, 20 (2), 1986, p. 221-240.
- T. G. Kessinger, *Vilayatpur, 1848-1968: Social and Economic Change in a North Indian Village*, Berkeley : University of California Press, 1973.
- Sewa Singh Khalsi, *The Evolution of a Sikh community in Britain : Religious and Social Change among the Sikhs of Leeds and Bradford*, Community Religions Project Monographs, Leeds : Université de Leeds, 1991.
- Bruce La Brack, « Sants and the Sant Tradition in the Context of Overseas Sikh Communities », dans Karine Schomer et W. Hew McLeod (dir.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition in India*, Delhi : Motilal Banarsidas, 1987.
- Bruce La Brack, « Sikhs Real and Ideal : Discussion of Text and Context in the Description of Overseas Sikh Communities », dans N. Gerald Barrier et Mark Juergensmeyer (dir.), *The*

- Sikh Diaspora. Migration and the Experience Beyond Punjab*, Delhi : Chanakya Publications, 1989.
- Didier Lapeyronnie, *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris : PUF, 1993.
- Marie-Claire Lavabre, « Usage et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, 7, 2000, p. 48-57.
- Murray Leaf, *Information and Behaviour in a Sikh Village*, Delhi : Oxford University Press, 1972.
- Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris : Cerf, 1993.
- Danielle Hervieu-Léger, « La transmission religieuse en modernité », *Social Compass*, 44, 1997, p. 131-143.
- Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 1999.
- Karen Leonard, « Ethnicity Confounded : Punjabi Pioneers in California », dans Joseph O'Connell, Milton Israel et Willard G. Oxtoby (dir.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto : University of Toronto Press, 1988.
- Karen Leonard, *Making Ethnic Choices : California's Punjabi Mexican-Americans*, Philadelphia : Temple University Press, 1992.
- Peggy Levitt, *The Transnational Villagers*, Berkeley : University of California Press, 2001.
- Peggy Levitt and Nina Glick Schiller, « Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, 38 (3), 2004, p. 1002-1039.
- David N. Lorenzen, « Bhakti », dans Sushil Mittal et Gene Thursby (dir.), *The Hindu World*, Londres : Routledge, 2004.
- Nathalie Lucas, « Les sectes », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010.
- Karen Mc Carthy Brown, *Mama Lola : A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley : University of California Press, 1991.
- W. Hew McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford : Clarendon, 1968.
- W. Hew McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford : Clarendon, 1976.
- W. Hew McLeod, *Early Sikh Tradition*, Oxford : Oxford University Press, 1980.
- W. Hew McLeod, *Punjabis in New Zealand*, Amritsar : Guru Nanak Dev University, 1986
- W. Hew McLeod, *The Chaupa Singh Rahit-nama*, Otago : Otago University Press, 1987.

- W. Hew McLeod, « The Development of the Sikh Panth », dans Karine Schomer et W. Hew McLeod (dir.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition in India*, Delhi : Motilal Banarsidas, 1987.
- W. Hew McLeod, « The First Forty Five Years of Sikh Migration : Problems and Some Possible Solutions », dans N. Gerald Barrier et Verne A. Dusenbery (dir.), *The Sikh Diaspora. Migration and the Experience beyond Punjab*, Delhi : Chanakya Publications, 1989.
- W. Hew McLeod, *The Sikhs : History, Religion and Society*, New York : Columbia University Press, 1989.
- W. Hew McLeod, *Who is a Sikh ? The Problem of Sikh Identity*, Oxford : Clarendon, 1989.
- W. Hew McLeod, *Sources for the Study of Sikhism*, Chicago : University of Chicago Press, 1990.
- W. Hew McLeod, *Sikhism*, Londres : Penguin, 1997.
- W. Hew McLeod, « Sikhs and Muslims in the Punjab », *South Asia*, 22, 1999, p. 155-165.
- W. Hew McLeod, *Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture and Thought*, Delhi : Oxford University Press, 2000.
- Cynthia Mahmood, *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikh Militants*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1996.
- Claire Markovits (dir.), *Histoire de l'Inde moderne*, Paris : Fayard, 1994.
- Claude Markovits, « Les soldats indiens au secours de la France en 1914 », *Hommes et migrations*, 1268-1269, 2007, p. 46-59.
- George E. Marcus, « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-sited Ethnography », *The Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, p. 95-117.
- Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *Revue française de science politique*, 42 (4), 1992, p. 582-593.
- Denis-Constant Martin, *Cartes d'identité. Comment dit-on 'nous' en politique ?*, Paris : Presses de la FNSP, 1994.
- Denis Matringe, « Les Sikhs dans la société indienne », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 61, 1986.
- Denis Matringe, « The Reenactment of Guru Nanak's Charisma in an Early Twentieth Century Panjabi Narrative », dans Vasudha Dalmia, Angelika Malinar et Martin Christof (dir.), *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Delhi : Oxford University Press, 2001.

- Denis Matringe, « Louis E. Fenech, *Martyrdom in the Sikh Tradition. Playing the Game of Love* ; W. H. McLeod, *Aspects of Sikh Identity, Culture and Thought* », note critique, *Archives de sciences sociales des religions*, 118, 2002, p. 111-114.
- Denis Matringe, *Les sikhs. Histoire et tradition des 'Lions du Panjab'*, Paris : Albin Michel, Collection « Planète Inde », 2008.
- Denis Matringe, *Littérature, histoire et religion du Panjab, 1890-1950*, Paris : Collège de France, 2009.
- Thomas Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
- Hilary Metcalf and Heather Rolfe, *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, National Institute of Economic and Social Research, 2010
- Tariq Modood, « 'Black', Racial Equality and Asian Identity », *New Community*, 14 (3), 1988.
- Tariq Modood, « Political Blackness and British Asians », *Sociology*, 28 (4), 1994, p. 859-876.
- Tariq Modood, « The Rise and Fall of an Anti-Racism : From Political Blackness to Ethnic Pluralism », dans G. Andrew et A. Hooper (dir.), *The Long 1960s : New Left, New Right and beyond*, Londres : Macmillan, 1999.
- Aminah Mohammad-Arif, *Musulmans du sous-continent indien à New York : culture, religion, identité*, Thèse de doctorat, École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.
- Aminah Mohammad-Arif, *Salam America. L'islam indien en diaspora*, Paris: CNRS Éditions, 2000.
- Aminah Mohammad-Arif, « Musulmans indo-pakistanaïes et autorité religieuse en diaspora : le cas américain », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, janvier-mars 2005, p. 147-164.
- Christine Moliner, « Did You Get Papers ? Sikh Migrants in France » dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs in Europe. Migration, Identity and Representations*, Farnham : Ashgate, 2011.
- Christine Moliner, « The Boa and Its Petty Enemy. Contemporary Relationships Between Hindu Nationalists and the Sikhs », dans Daniela Berti, Nicolas Jaoul et Pralay Kanungo (dir.), *Cultural Entrenchment of Hindutva. Local Mediations and Forms of Convergence*, Delhi : Routledge, 2011.
- Christine Moliner, « Les maux de la clandestinité : retour sur une expérience d'accompagnement socio-sanitaire de migrants pendjabis indiens sans papiers en Ile de France », *Migrations Société*, 161, 2015, p. 139-156.

- Christine Moliner « La transformation d'un conflit en diaspora », dans Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (dir.), *De la différenciation culturelle au conflit*, Paris : Presses de Sciences Po, 2015.
- Alessandro Monsutti, *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel : Éditions de l'Institut d'ethnologie, 2004.
- Nicola Mooney, *Rural Nostalgias and Transnational Dreams : Identity and Modernity among Jat Sikhs*, Toronto : University of Toronto Press, 2004.
- Anne Murphy, « Materialising Sikh Pasts », *Sikh Formations*, 1 (2), 2005, p. 175-200.
- Kristina Myrvold, *Inside the Guru's Gate. Ritual Uses of Texts among the Sikhs in Varanasi*, Thèse de doctorat en histoire et en anthropologie des religions, Université de Lund, 2007.
- Kristina Myrvold, « Transnational Sikh Preachers : Local Training and Global Aspiration of Kathavacaks in Punjab », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders. Transnational Practices of European Sikhs*, Londres : Bloomsbury, 2012.
- Baldev Raj Nayar, *Minority Politics in the Panjab*, Princeton : Princeton University Press, 1966.
- Eleanor Nesbitt, « The Nanaksar Movement », *Religion*, 15 (1), 1985, p. 67-79.
- Eleanor Nesbitt, « 'We Are All Equal': Young British Punjabis' and Gujeratis' Perceptions of Caste », *International Journal of Punjab Studies*, 4 (2) 1997, p. 201-218.
- Eleanor Nesbitt, *The Religious Lives of Sikh Children. A Coventry Based Survey*, Leeds : Université de Leeds, Département de théologie et d'études religieuses, 2000.
- Michael Nijhawan, *Dhadi Darbar. Religion, Violence and the Performance of Sikh History*, Delhi : Oxford University Press, 2006
- Harjot Oberoi, *Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi : Oxford University Press, 1994
- Harjot Oberoi, « From Punjab to Khalistan : Territoriality and Metacommentary », *Pacific Affairs*, 60 (1), 1987, p. 26-41.
- Gijsbert Oonk, « Introduction », dans Gijsbert Oonk (dir.), *Global Indian Diasporas : Exploring Trajectories of Migration and Theory*, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2007.
- Gyanendra Pandey, *Remembering Partition Violence, Nationalism and History in India*, Delhi : Cambridge University Press, 2001.
- Ceri Peach et Richard Gale, « Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England », *Geographical Review*, 93 (2), 2003, p. 469-490.
- Joyce Pettigrew, *The Sikhs of the Punjab*, Londres : Zed Books, 1995.

- Joyce Pettigrew, *Robber Noblemen : A Study of the Political System of the Sikh Jats*, Londres : Routledge and Kegan Paul, 1975.
- Joyce Pettigrew, « Socio-economic Background to the Emigration of Sikhs from the Doaba », *Punjab Journal of Politics*, 1, 1971, p. 48-81.
- Navtej Purewal, « The Indo-Pak Border : Displacements, Agressions and Transgressions », *Contemporary South Asia*, 12 (4), 2003, p. 539-556.
- Harish K. Puri (dir.), *Dalits in Regional Context*, Jaipur : Rawat Publications, 2004.
- Harish K. Puri, « The Scheduled Castes in the Sikh Community. A Historical Perspective », dans Harish K. Puri (dir.), *Dalits in Regional Context*, Jaipur : Rawat Publications, 2004.
- Kaveri Qureshi, « Diasporic Citizenship and Militarization : Punjabi Soldiers in the World Wars », *Citizenship Studies*, 17 (3-4), 2013, p. 400-413.
- Kaveri Qureshi, « Beyond Code-Switching : Young Punjabi Sikhs in Britain », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Young Sikhs in a Global World. Negotiating Traditions, Identities and Authorities*, Oxford : Routledge, 2015.
- Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago : University of Chicago Press, 1987
- Tariq Rahman, *Language and Politics in Pakistan*, Karachi : Oxford University Press, 2003.
- Ronki Ram, « Limits of Untouchability, Dalit Assertion and Caste Violence in Punjab », dans Harish K. Puri (dir.), *Dalits in Regional Context*, Jaipur : Rawat Publications, 2004.
- Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Le Seuil, 2002.
- Vaughan Robinson, *Transients, Settlers and Refugees : Asians in Britain*, Oxford : Clarendon, 1986.
- Anjali Gera Roy, « Celebrating 'the Sons of Jats': The Return of Tribes in the Global Village », *South Asian Diaspora*, 3 (1), 2011, p. 89-102.
- Salman Rushdie, *Patries imaginaires. Essais et critiques*, Paris : Christian Bourgeois, 1993.
- Satish Saberwal, *Mobile Men. Limits to Social Change in Urban Punjab*, Delhi : Vikas Publishing House, 1976.
- Karine Schomer et Hew McLeod (dir.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition in India*, Delhi : Motilal Banarsidas, 1987.
- Mary Searle Chatterjee et Ursula M. Sharma (dir.), *Contextualising Caste. Post-Dumontian Approaches*, Oxford : Blackwell, 1994.
- Giorgio Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*, Abingdon : Routledge, 2008.
- Giorgio Shani, « The Memorialization of Ghallughara : Trauma, Nation, and Diaspora », *Sikhs Formations*, 6 (2), 2010, p. 177-192.

- Charlène Simon, « Dera Sant Sarwan Dass of Ballan : Invention of a New Form of Community Assertion Experienced and Perceived as an Individual Quest », *Sikh Formations*, 6 (1), 2010.
- Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain. The Making of a Community*, Londres : Zed Books, 2006.
- Gurharpal Singh, « A Victim Diaspora ? The Case of the Sikhs », *Diaspora*, 8 (3), 1999, p. 293-307.
- Gurharpal Singh, « British Multiculturalism and the Sikhs », *Sikh Formations*, 1 (2), 2005, p. 157-173.
- Harbans Singh, *The Heritage of the Sikhs*, Columbia : Columbia University Press, 1983.
- Jagdev Singh, *Bonds and Borders. A Study of Communal Conflict and Concord in Indo-Pakistani Fiction*, Delhi : Ajanta Publications, 1996.
- Jasjit Singh, « Global Sikh-ers : Transnational Learning Practices of Young British Sikhs », dans Knut Jacobsen et Kristina Myrvold (dir.), *Sikhs across Borders. Transnational Practices of European Sikhs*, Londres : Bloomsbury, 2012.
- Jasjit Singh, « Samosas and Simran. University Sikh Societies in Britain », dans Kristin Aune et Jacqueline Stevenson (dir.), *Religion and Higher Education in Europe and North America*, Oxford : Routledge, 2017.
- M. N. Srinivas, *The Cohesive Role of Sanskritisation and Other Essays*, Delhi : Oxford University Press, 1989.
- M.N. Srinivas (dir.), *Caste. Its Twentieth Century Avatar*, Delhi : Penguin, 1996.
- M.N. Srinivas, « The Dominant Caste in Rampura », dans M. N. Srinivas (dir.), *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi : Oxford University Press, 1987.
- Barton M. Schwartz (dir.), *Caste in Overseas Indian Communities*, San Francisco : Chandler, 1967.
- Alexis Spire, *Etrangers à la carte : l'administration de l'immigration en France, 1945-1975*, Paris : Grasset, 2005.
- Opinderjit Kaur Takhar, *Sikh Identity. An Exploration of Groups among Sikhs*, Aldershot : Ashgate, 2005.
- Ian Talbot et Gurharpal Singh (dir.), *Region and Partition. Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*, Delhi : Oxford University Press, 1999.
- Darshan Singh Tatla, « Nurturing the Faithful : the Role of Sants among Britain's Sikhs », *Religion*, 22, 1992, p. 349-374.

- Darshan Singh Tatla, *The Sikh Diaspora : The Search for Statehood*, Londres : UCL Press, 1999.
- Darshan Singh Tatla, « Rural Roots of the Sikh Diaspora », dans Ian Talbot et Shinder Thandi (dir.), *People on The Move. Punjabi Colonial and Post-Colonial Migration*, Oxford : Oxford University Press, 2004.
- Charles Taylor, *Multiculturalism*, Princeton : Princeton University Press, 1994.
- Ingrid Therwath, *L'État face à la diaspora : stratégies et trajectoires indiennes*, Thèse de doctorat en science politique, Institut d'Études Politiques de Paris, 2007.
- Hugh Tinker, *A New System of Slavery? The Export of Indian Labour Overseas*, Londres : Oxford University Press, 1974.
- Terence Turner, « Anthropology and Multiculturalism : What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of It ? », *Cultural Anthropology*, 8 (4) 1993, p. 411-429.
- Narinder Uberoi, « Sikh Women in Southall », *Race*, 6 (1), 1964, p. 34-40.
- Rosina Visram, *Ayahs, Lascars and Princes. The Story of Indians in Britain, 1700-1947*, Londres : Pluto, 1986.
- Annapurna Waughray, « Caste Discrimination : A Twenty-First Century Challenge for UK Discrimination Law ? », *The Modern Law Review*, 72 (2), 2009, p. 182-219.
- Pnina Werbner et Tariq Modood (dir), *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-racism*, Londres : Zed Books, 1997.
- Pnina Werbner, « The Place Which Is Diaspora : Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), 2002, p. 119-133.
- Pnina Werbner, « Theorizing Complex Diasporas : Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), 2004, p. 895-911.
- Pnina Werbner, « Revisiting the UK Muslim Diasporic Public Sphere at a Time of Terror : From Local (Benign) Invisible Spaces to Seditious Spaces and the 'Failure of Multiculturalism' Discourse' », *South Asian Diaspora*, 1 (1), 2009, p. 19-45.
- Sally Westwood, « Gendering Diaspora : Space, Politics and South Asian Masculinities in Britain », dans Peter Van der Veer (dir.), *Nation and Migration : The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1992.
- Catherine Wihtol de Wenden, « Islam, immigration et intégration européenne », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002.

Catherine Wihtol de Wenden, *Le droit d'émigrer*, Paris : CNRS Éditions, 2013.

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

DOCUMENTS ANNEXES

Annexe 1: Les deux plus grands gurdwaras de la diaspora à Southall et à Birmingham

Gurdwara Singh Sabha, Southall



Gurdwara Guru Nanak Nishkal Sevak Jatha, Handsworth (Birmingham)



Annexe 2 : *Nagar kirtan* (procession) organisé à Birmingham pour Baisakhi (le nouvel an sikh)



Les hommes au premier plan incarnent les *panj piare*, les cinq premiers sikhs initiés dans l'ordre du Khalsa par Guru Gobind Singh, en 1699. Choisis parmi les hommes *amritdhari*, ils sont présents lors des fêtes et cérémonies religieuses importantes et ouvrent ici la procession du *nagar kirtan*.

Annexe 3 : Gurdwara Singh Sabha, Bobigny



Annexe 4 : Commémorations du 11 novembre 2006 à Ypres (Belgique)

(Photo de Denis Matringe)



Représentant du gurdwara Singh Sabha de Bobigny sous l'arche de la porte Ménin à Ypres, le 11 novembre 2014



Annexe 5 : Le *jathedar* de l'Akal Takht, accompagné de sikhs britanniques en uniformes d'époque, au mémorial de Neuve-Chapelle, en septembre 2014



Représentants du gurdwara Singh Sabha de Bobigny dans le cimetière qui jouxte le mémorial de Neuve-Chapelle



Annexe 6 : Flyer khalistani (2011)

JUSTICE FOR THE VIOLATION OF SIKH HUMAN RIGHTS

SIKHS ACROSS THE WORLD STAND UNITED FOR FREEDOM AND JUSTICE

KHALISTAN... is the only solution..

Sponsored by: Sikh Federation (UK) Website: www.sikhfederation.com Email: info@sikhfederation.com

Did you know

- Amnesty International has been denied access to investigate in Panjab for almost 30 years. The UN Rapporteur on Torture has been repeatedly denied entry to visit and investigate the situation. India has much to hide and doesn't want the world to know about the widespread human rights violations against the Sikhs.
- Over 20,000 Sikhs in 130 cities across India were massacred in state sponsored pogroms in November 1984. Encouraged by central government Ministers and MPs with the support of police, mobs were assembled to carry out a 4-day orgy of killings. Successive Indian Governments have failed to prosecute those responsible for the killings and destruction and oppose an independent UN investigation.
- In India approximately 225,000 prisoners are awaiting trial, which is equivalent to 74% of the total prison population. Recent media reports have highlighted the cases of five people held without charge or trial for over 30 years (54 years in one case). Many Sikh political prisoners are unnecessarily being held without trial or with fabricated charges.
- Professor Davinderpal Singh Bhullar's case is the most controversial and highest profile death penalty cases in recent Indian history. 12 years earlier the Professor was deported from Germany in contravention of the European Convention on Human Rights. He was told that he had nothing to fear on his return to India, but was arrested and put in prison as soon as he landed in Delhi, tortured to obtain a false confession and sentenced to death by hanging for a crime he did not commit. The death sentence should be immediately withdrawn and a full review of the Professor's case conducted in accordance with international law.
- Jaswant Singh Khaira, a human rights activist was investigating mass cremations of Sikhs, in which over 50,000 Sikhs were arrested, tortured, and murdered, and their bodies secretly cremated. In September 1995 he was arrested by the Panjab Police and disappeared while in custody. 9 police officials were subsequently charged with murder. During their trial, which continues, police officers have delayed proceedings and intimidated witnesses, judicial orders disregarded and evidence suppressed. The former Punjab Director-General of Police K P S Gill's direct responsibility for the torture, disappearance and murder of Jaswant Singh has come to light, but no one has yet been brought to justice for the kidnapping and murder. India should cease its punitive treatment of human rights activists in areas of political unrest.
- On 21 March 2000 on the eve of the visit of US President Bill Clinton, 38 Sikhs in the village of Chattisinghpura were massacred. Kashmiri militants were blamed for the killings. But it has been exposed the killings were the work of Hindu militants. Recently former Secretary of State Madeline Albright wrote a book called 'The Mighty and Almighty.' The introduction was written by former President Bill Clinton where he wrote: 'During my visit to India in 2000, some Hindu militants decided to vent their outrage by murdering 38 Sikhs in cold blood. If I hadn't made the trip, the victims would probably still be alive.' In 2002, the Washington Times reported that the Indian Government finally admitted its responsibility and confessed that the evidence that it used to pin the blame on Kashmiris was false.
- The Sikhs must have the freedom to exercise their right to self determination. The 'territorial integrity' of India can not be used as an excuse. The limitation only applies where 'States conduct themselves in compliance with the principle of equal rights and self-determination' - India opted out of this defence in 1966 when putting down a "reservation" in ratifying the International Covenant on Civil and Political Rights. India in effect stated the right of self determination only applied to people living outside India. France, Germany and the Netherlands objected to the reservation on the grounds self determination must apply to all people. The UN should invite India to withdraw this reservation. Any government which is oppressive to peoples within its territory should not be able to rely on the 'territorial integrity' limitation. India has lost its 'territorial integrity' defence with respect to the self determination of Sikhs given the evidence of the treatment of Sikhs since Indian independence and in particular in the last 25-30 years.

The international community is urged to challenge the Indian authorities on its human rights record.

Annexe 7 : Flyer sur le recensement de 2011 et la question religieuse

2011 census?

What is the Census?
A census is a count of the population. This happens every ten years to find out more about who we are as a nation.

Why is the Census important?
Every effort is made to make sure that everyone is included. The census provides central and local Government, health authorities and many other organizations information to target their resources more effectively and to plan housing, education, health and transport services for years to come.

Who does the Census?
The census is planned and run by the Office for National Statistics (ONS) in England and Wales. The Office for National Statistics is independent from the government. All information is protected by law and treated in confidence.

What is done with the data?
This data is used to monitor and forecast changes in society and to find out who is currently living in the UK and within your local community. This information ensures that funding and services are allocated effectively and correctly throughout the different communities.

Sikh Message!

Why is the Census important for Sikhs and how will it make a difference?
Completing the Census form is very important for Sikhs as it is an opportunity for every Sikh to be counted. The amount of money our council has to spend on services is based on population statistics from the Census. That is why it is so important that everyone takes part. Here are some socio-political matters that can be influenced:

- Culturally sensitive services e.g. Sikh doctors and nurses, Sikh child care services, Sikh home care/ day centre services for elderly, transport for the disabled.
- Appropriate values based education e.g. schools & nurseries, free courses, library services etc.
- Employment help.
- Funding for charities and other community projects.
- Our identity, values, ethics and cohesion for generations to come.

Sample Census Form



Above is the first page of the Census form. **Please complete the whole form and complete it correctly.** The form covers up to 6 people, but make sure you insert details of everyone in your family. Upon completing the form it is very important that each family member signs the form otherwise it will not be accepted.

Census day is 27th March 2011

For further assistance and information visit:

- www.sikhcensus.org
- www.census.gov.uk

So what box should a Sikh tick?

To ensure you and your heritage are counted you should fill in the Census forms ethnicity and religion questions properly.

Question 16 focuses on ethnicity and Question 20 on religion, both require you to think about how you identify yourself.

16 What is your ethnic group?

➤ Choose one section from A to E, then tick one box to best describe your ethnic group or background

Question 16 part E

Tick the 'Any other ethnic group, write in' box then write Sikh

E Other ethnic group

Arab

Any other ethnic group, write in

S i k h

Since 1983 the Sikhs have been legally recognised as a distinct ethnic minority.

20 What is your religion?

➤ This question is voluntary

No religion

Christian (including Church of England, Catholic, Protestant and all other Christian denominations)

Buddhist

Hindu

Jewish

Muslim

Sikh

Any other religion, write in

Question 20

Tick the 'Sikh' box

Census 2011

Who are the Sikhs in Britain?

The Sikhs in Britain are a large and established group, but this is not always evident. The last survey was carried out in 2001, and at that time approximately 300,000 Sikhs completed the Census, however it is estimated the Sikh population actually exceeded 700,000.

The impact of not completing the Census form to receive social, political and economic support is enormous. To receive the maximum support it is very important for us all to complete the Census form fully & accurately.

- Born outside the UK in a Sikh family?
- Born in the UK in a Sikh family?
- Have parents or grandparents with Sikh origins?

If you want to register your identity as a Sikh and you can say yes to any of the above questions, then you can do the following:

- 1** Question 16 section E Tick the 'Any other ethnic group, write in' box then write **Sikh**
- 2** Question 20 and Tick the '**Sikh**' box

Disclaimer: This is not a Government issued leaflet. This leaflet was prepared by the Sikh community, for the Sikh community. This information also only applies to residents in England and Wales.

ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ੨੦੧੧

ਬ੍ਰਿਟੇਨ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਕੌਣ ਹਨ ?

ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਿਛਲੀ ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ੨੦੦੧ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਤਕਰੀਬਨ ੩੦੦,੦੦੦ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀ ਤਕਰੀਬਨ ੭੦੦,੦੦੦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।

ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਲੈਣ ਕਾਰਨ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਖੱਬੇ ਬਹੁਤ ਖਾਣਾ ਪਿਆ। ਮਾਲੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਮਾਇਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲਏ।

- ਕੀ ਤੁਸੀਂ ਯੂ ਕੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਿੱਖ ਪਰਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹੋ ?
- ਕੀ ਤੁਸੀਂ ਯੂ ਕੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖ ਪਰਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹੋ ?
- ਕੀ ਤੁਹਾਡੇ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ, ਦਾਦਾ-ਦਾਦੀ ਜਾਂ ਨਾਨਾ-ਨਾਨੀ ਸਿੱਖ ਹਨ ?

ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਵੀ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਹੇਠ ਦਿੱਤੇ ਖਾਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਓ।

- ੧** ਸਵਾਲ ਨੰ: 16 - ਜੇ ਤੁਹਾਡਾ ਪਿਛੋਕੜ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ ਤਾਂ 'Any other ethnic group, write in' box ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਖਾਨੇ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਓ - ਅਤੇ ਹੇਠਾਂ ਖਾਲੀ ਖਾਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਲਿਖੋ।
- ੨** ਸਵਾਲ ਨੰ: 20 ਧਰਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ :- ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਖਾਨੇ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਓ।

2011 Census and the Sikhs



The Sikh community has been an integral part of British society for decades.

We have a thriving Sikh community which continues to make a positive impact on British society contributing through an amazing work ethic and positive attitude to enrich multicultural Britain.

As Sikhs we must complete the census forms.




Tick the Sikh box



Annexe 8: Flyer présentant les activités et services proposés par le Nishkam Centre, Birmingham (2011)

inspired by London 2012

"A flourishing self
a flourishing world"

nishkam centre

COMMUNITY WELLBEING 2011

Nourishment for body, mind and soul



Bhai Fauja Singh - 100 year old marathon runner



Group fun for all!

- 10km Run and 5km Walk
- Football
- Archery
- Live entertainment
- Food
- BBC Presenters
- Celebrity World Record Holder
- And more surprises and activities on the day!

Saturday 9th July
11am – 4pm
Handsworth Park

To pre-register and for further information visit
www.nishkam-aid.org or call 0121 515 4229
Follow us on facebook
www.facebook.com - Nishkam Aid



10k Run



The Queen's Award for Voluntary Service

Social Enterprise
TRAINING FOR PEOPLE AND PLANET

nishkam centre

Flexible learning to suit your needs in a
"Culturally Sensitive Environment" at
Nishkam Centre

Courses on offer

LearnDirect

- Literacy/Numeracy: Level1/Level2 *
- ESOL

IT Skills **

- ITQ/ECDL (European Computer Driving License)

NVQ

- Customer Services
- Plant Operations
- Team Leading




*Free for all UK permanent residents. ** Free for those who have not got full level 2 qualifications or who are getting Job Seekers allowance or Working Tax credit.

For further information please contact Nishkam Civic Association:
Nishkam Centre | 6 Soho Road | Birmingham | B21 9BH |
T: 0121 515 4229 | info@ncauk.org | www.ncauk.org

The Queen's Award for Voluntary Service

Social Enterprise
TRAINING FOR PEOPLE AND PLANET

nishkam centre

NCA Lifelong Learning Courses

Professional

- **AAT Foundation NVQ Level 2** - Duration 30 weeks Monday and Wednesday 6.00pm - 8.00pm or Saturday 10.30am - 2.30pm

Music

- **Ladies Tabla** - This is a female only class.
Duration 12 weeks, Monday 6.00pm - 8.00pm
- **Thanti Saaj** - Taught by Gurmat Sangeet Academy.
Duration 12 weeks, Monday 6.30pm to 7.30pm.
- **Vocals** - Taught by renowned teacher Ustad Surinder Singh.
Duration 12 weeks, Wednesday 6.30pm - 7.30pm.

Faith and Heritage

- **Exploring Gurbani** - A new and exciting course which brings together both Gurbani studies and Sikh History.
Duration 10 weeks, Saturday Afternoon 3.30pm to 5.00pm.
- **Sikh Studies** - A better understanding of the Sikh faith and philosophy.
Duration 12 weeks, 6.00pm - 8.00pm (day to be confirmed)
- **Sikh History** - These are one day lectures three times a year.
Lecture 1 Summer 2011 The Gurus period, by Harjinder Singh Lallie

Language for Adults

- **Beginners Punjabi** - For those with little or no knowledge.
Duration 12 weeks, Friday 6.30pm - 8.30pm.
- **Punjabi Intermediate** - Progression course.
Duration 12 weeks, Wednesday 6.00pm - 8.00pm.

Creative Workshops

- **Sewing and Fashion** - Beginners and advanced.
Duration 12 weeks, Wednesday 6.00pm - 8.00pm Thursday 6.00pm - 8.00pm

For further information please contact Nishkam Civic Association:
Nishkam Centre | 6 Soho Road | Birmingham | B21 9BH |
T: 0121 515 4229 | info@ncauk.org | www.ncauk.org

Annexe 9 : Affiche d'un concert de Gurdas Mann à Londres (2009)

UK BOX OFFICE **STAR**

WEMBLEY ARENA LONDON
SAT 25th APRIL 2009
 TIMES: 8PM - 11PM (DOORS OPEN 6PM)
 £20, £25, £30, £35, £40, £50, £75

TICKET AGENTS LONDON

- QUALITY FOOD STORES 47-61 South Road, Southall – 0208 917 9188
- ABC MUSIC 7 The Broadway, Southall – 0208 574 1319
- APNA PUNJAB MEAT MARKET 2 Baylis Parade, Slough – 01753 524 439
- SIRA CASH & CARRY Springfield House, Hayes – 0208 569 1112
- MUSIC ZONE 105A Ealing Rd, Wembley – 0208 795 1266
- MUSIC STATION 270 Farnham Rd, Slough – 01753 694 291
- KINGSWAY TANDOORI Bath Road, Hounslow – 0208 570 8351
- QUALITY FOOD STORES 118-126 Ilford Lane, Ilford – 0208 514 8888
- ANAND PAN CENTRE 116 Ilford Lane, Ilford – 0208 514 3800
- ANAND PAN CENTRE 102-4 Upper Tooting Rd, Tooting – 0208 672 7576
- ANAND PAN CENTRE 229 Green St, Ilford – 0208 472 4425
- ANAND PAN CENTRE 542 Kingsbury Rd, Kingsbury – 0208 204 4440
- INDIA HOUSE 19 New Rd, Chatham – 01634 826 355
- BOLLYWOOD VIDEO 17 Milton Rd, Gravesend – 01474 537 970

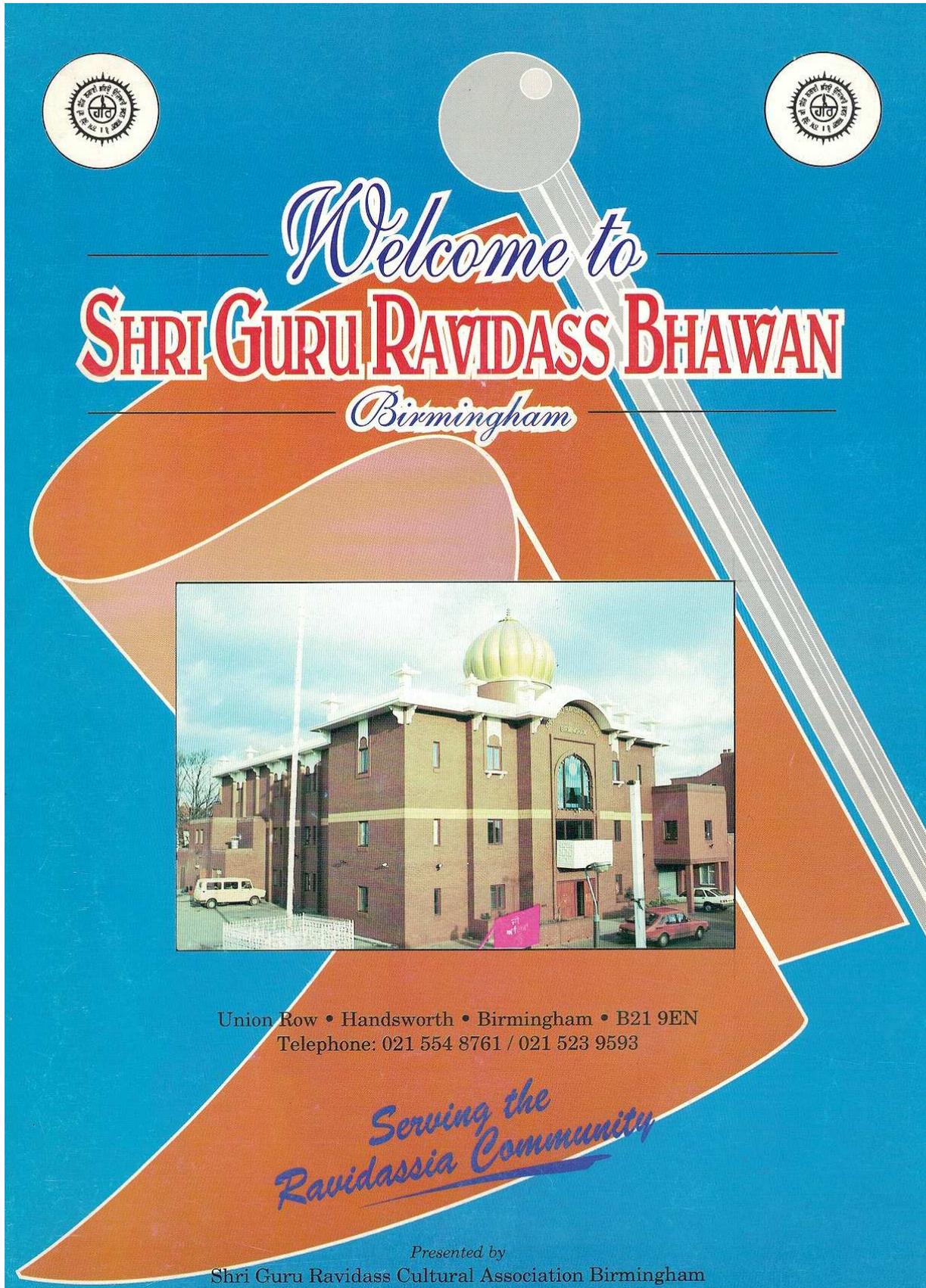
WEMBLEY ARENA BOX OFFICE 0844 815 0815
BOOK ONLINE www.wembleyarena.co.uk
 Promoted by Ashok Suman & Jagjit Suman

UK BOX OFFICE HOTLINE 0845 604 2520

GURDAS MAAN
 LIVE IN CONCERT AT WEMBLEY ARENA LONDON
SAT 25th APRIL 2009
HOTLINE 0845 604 2520

www.ukboxoffice.net

Seating plans, venue information, show times and all other information is available on www.ukboxoffice.net
 (Calls charged at national rates) (Tickets are subject to a booking / transaction fee)
 * Disabled visitors are advised to book early



The image is a promotional flyer for the Shri Guru Ravidass Bhawan in Birmingham. It features a blue background with a large, stylized orange and white graphic element resembling a traditional Ravidassia symbol. At the top, there are two circular logos containing the Ravidassia symbol. The main text reads "Welcome to SHRI GURU RAVIDASS BHAWAN Birmingham". Below this, there is a photograph of the building, which is a multi-story brick structure with a prominent golden dome. The text below the photo provides the address and contact information: "Union Row • Handsworth • Birmingham • B21 9EN" and "Telephone: 021 554 8761 / 021 523 9593". At the bottom, it says "Serving the Ravidassia Community" and "Presented by Shri Guru Ravidass Cultural Association Birmingham".

Union Row • Handsworth • Birmingham • B21 9EN
Telephone: 021 554 8761 / 021 523 9593

Serving the Ravidassia Community

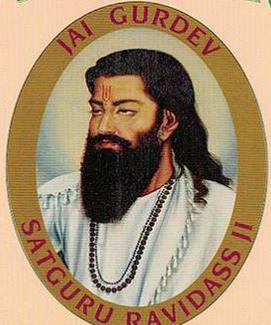
Presented by
Shri Guru Ravidass Cultural Association Birmingham



ੴ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਸਰਨਿ ਪ੍ਰਭ ਤੇਰੀ ॥ ਜਿਉ ਜਾਨਹੁ ਤਿਉ ਕਰੁ ਗਤਿ ਮੇਰੀ ॥



CONGRATULATIONS ON THE BIRTH ANNIVERSARY OF SHRI GURU RAVIDASS JI
SHRI GURU RAVIDASS BHAWAN - HANDSWORTH - BIRMINGHAM



IAI GURDEV
SATGURU RAVIDASS JI

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਵਸ CELEBRATION SUNDAY ਐਤਵਾਰ 20-02-2000

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਵਸ ਦੀ ਸਮੂਹ ਜਗਤ ਨੂੰ ਲੱਖ ਲੱਖ ਵਧਾਈ ਹੋਵੇ ।

ਪਰਮ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਜੀਓ,

ਆਪ ਜੀ ਨੂੰ ਇਹ ਜਾਣ ਕੇ ਅਤਿਅੰਤ ਖੁਸ਼ੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਵਸ 20 ਫਰਵਰੀ 2000 ਦਿਨ ਐਤਵਾਰ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਭਵਨ ਹੋਡਜਵਰਥ ਬੁਰਿੰਘਮ ਵਿਖੇ ਬੜੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਧੁਮ ਧਾਮ ਨਾਲ ਮਨਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅਸਮਾਨਤਾ, ਫੂਤ - ਛਾਤ, ਜੁਲਮੋਂ ਸਿਤਮ, ਨਿਘਰੇ ਹੋਏ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਨਿਜਮ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ । ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਲਾਹੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਚਰਨਾ ਕੀਤੀ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ । ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਪਵਿੱਤ੍ਰ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੇ ਗਰੀਬਾਂ ਮਜ਼੍ਹਮਾਂ ਦੇ ਤਪਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਠਾਰਿਆ, ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਰਾਣੀਆਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਆਏ ।

ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਮਤਾ ਸਹਿਤ ਬੋਨਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਲਾਹੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰੇ, ਮਹਾਨ ਰਹਿਬਰ ਅਤੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਚਰਨ-ਕਮਲਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਫੁਲ ਭੇਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੁਮ ਹੁਮਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਘਰ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਕਿਰਪਾਲਤਾ ਕਰੋ ਜੀ । ਚੁਹਾਨੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣੋ ਅਤੇ ਗੁਰ ਘਰ ਸੇਵਾ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਸਫਲਾ ਕਰੋ ਜੀ ।

Programme

ਆਉ ਅਤੇ ਰੌਣਕ ਨੂੰ ਵਧਾਉ ਜੀ

ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ:-

Celebration Shri Akhand Path ਗੁਰ ਪੁਰੰਬ ਸ੍ਰੀ ਅਖੰਡ ਪਾਠ
 Arambh Shri Akhand Path Ji Friday 18th February 2000 10.00 am
 Bhog Shri Akhand Path Ji Sunday 20th February 2000 10.00 am

ਸ਼ਨਿਚਰਵਾਰ ਸਵੇਰ ਨੂੰ 19/02/2000
 Bhog Shri Akhand Path Ji Saturday Morning 19th Feb. 2000 10.00 am
 Shabad / Keertan & Aarti up to 2.30pm followed by Guru Ka Langar
 Saturday Evening 19/02/2000 at 6.00 pm - 9.00 pm ਸ਼ਨਿਚਰਵਾਰ ਸ਼ਾਮ ਭਵਨ ਵਿਖੇ ਕੀਰਤਨਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਤੋਂ ਚਾਨਣ ਪਾਉਣਗੇ ।

EXCELLENT FIREWORK DISPLAY 9.15 PM
 Please come with your family on 19/02/2000

Celebration Function on Sunday 20th February 2000
 Respected Sadh Sangat Ji,
 You are cordially invited to join us in the congregation with your family to celebrate the Birth Anniversary of Shri Guru Ravidass Ji Maharaj on **Sunday 20th February 2000** from 8.00 am at the Shri Guru Ravidass Bhawan, Union Row, Handsworth, Birmingham B21 9EN.

NISHAN SAHIB (FLAG CEREMONY) ਨਿਸ਼ਾਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਸਮ 8.00 ਵਜੇ ਸਵੇਰੇ ਹੋਵੇਗੀ ।
 On this eventful day, the Flag will be unfurled (hoisted) 8.00 am By Sadh Sangat.
 You are requested to be there at 8.00 am prompt.

Guests, Speakers & Preachers
 Shri Guru Ravidass Sabha Birmingham have extended their invitation to many dignitaries to attend and speak on the life of Shri Guru Ravidass Ji Maharaj, also all Shri Guru Ravidass Sabhas of United Kingdom are invited

Milk for Children, Food/Guru Ka Langar will be Served

ਬਚਿੱਚਾਂ ਲਈ ਦੁੱਧ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਚਾਰ ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਾ ਲੰਗਰ ਅਤੁੱਟ ਵਰਤੋਗਾ ।

ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਣ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਚਰਨ ਸੇਵਕ :

SHRI GURU RAVIDASS SABHA BIRMINGHAM
SHRI GURU RAVIDASS BHAWAN ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਭਵਨ
 UNION ROW, HANDSWORTH, BIRMINGHAM B21 9EN
 TEL: (office) 0121-554 8761 (Priest/Prayer Hall) 0121-523 9593

ਸਤਿਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਤਸਵ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਅਖੰਡ ਪਾਠ ਦੀ ਲੜੀ ਦੀ ਸੇਵਾ :

No.	Bhog Date:	Sewadar / ਸੇਵਾਦਾਰ
1	03.10.1999	Sh. Gurdial Singh Ji & family
2	10.10.1999	Lashman Singh Shemar Ji & family
3	17.10.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
4	24.10.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
5	31.10.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
6	07.11.1999	S. G. R. Bhawan's Executive Committee
7	14.11.1999	Shri Guru Ravidass Football Club
8	21.11.1999	Satguru Sain Sabha Birmingham
9	28.11.1999	Sh. Gurmej Singh Ji & family
10	05.12.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
11	12.12.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
12	19.12.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
13	26.12.1999	Guru Ghar Sadh Sangat of Birmingham
14	02.01.2000	Sh. Satwinder Gaddu Ji & family
15	09.01.2000	Giani Punu Ram Ji & family
16	16.01.2000	Sh. Kamal Kumar Gaddu Ji & family
17	23.01.2000	Sh. Sukhjinder Mall Ji & family
18	30.01.2000	West Midlands Bus Drivers
19	06.02.2000	Senior Citizen of Birmingham
20	13.02.2000	Sh. Gian Chand Mehmi & family
21	19.02.2000	Guru Ghar Ladies
22	20.02.2000	Sh. Munshi Ram Ji & family

ਭੋਗ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਦੀਵਾਨ ਸਜਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ ।

KIRTANKAR 20/02/2000 ਕੀਰਤਨਕਾਰ :-
 Kirtankar & Sangeetkar are participating to present their programmes.

1. Bhai Bakhshish Singh Ji (India)	6. Bibi Amandeep Kaur Ji (India)
2. Bhujang Group (Balbir & Dalbir)	7. Giani Guram Singh Ji Lehari &
3. Salinder Ji Pardesi	8. Giani Ajit Singh Ji Dhesi
4. Giani Kewal Singh Ji Pasla	9. Gurmahl Singh Ji & Party
5. Giani Chamkaur Singh Ji	10. Giani Paramjit Singh Ji
	11. Bhai Ram Saroop & Charan Dass Ji

Designed by: Kuldip Rai 07860 - 727028

Annexe 12 : Flyer sur le recensement de 2011 et les Ravidassias

Ravidassia 2011 Census

This will help us to establish our own religious identity and be counted as the British Ravidassia Community within the UK.

Empower us to:

Eradicate religious discrimination

Gain equal opportunities

Gain access to funding

Gain political support



The Ravidassia 2011 Census Roadshow at Shri Guru Ravidass Bhawan - LUTON

Shape the future of the British Ravidassia Community in the United Kingdom.

The Ravidassia 2011 Census supported by:

Shri Guru Ravidass Associations
Sant Nirankari Mission
Radha Soami Satsang
Darshan Dassia
Valmiki Sabha
Cross party members of parliament



Kanshiradio
Streaming 4U
www.kanshiradio.com

ਪੰਜਾਬ ਟੈਲੀਗ੍ਰਾਫ
Punjab Telegraph Weekly

KARRA DESIGN & PRINT
www.korra.biz



Rai Karra
ONS DiAG for
The British Ravidassia Community

Phone: 07968 48 48 32 Fax: 08720 23 82 98
email: rai_karra@hotmail.com



Ravidassia 2011 Census



Shabana Mahmood MP, Birmingham - Ladywood

This is a 'Word of Mouth' campaign so your help and support is paramount to ensure we establish our religious identity as RAVIDASSIA and be counted within the UK

Census Day
27th March 2011

"Change the destiny of your community"

On 27th March 2011 all residents in the UK will be asked to take part in the Census by completing a questionnaire about their household.



Bahram Heydari
(Lead officer for External Engagement for 2011 Census for England & Wales) Presenting at The Ravidassia 2011 Census Roadshow at Shri Guru Ravidass Temple - WOLVERHAMPTON

The Office for National Statistics (ONS) estimate that each person counted in the census is worth £5,000 to the local authority over 10 years.

This means that an undercount of just 100 people could mean local authorities miss out on £500,000 worth of funding.

We want you to fill the 2011 Census questionnaire and declare your religious identity as "RAVIDASSIA".

How will the 2011 Census help us to establish our own religious identity?

This will help us to answer two questions that we get asked by people we come across in our daily lives.



The Ravidassia 2011 Census Roadshow at Sri Guru Ravidass Bhawan & Community Centre - BEDFORD

What is your religion?

20 What is your religion?

This question is voluntary

No religion

Christian (including Church Of England, Catholic, Protestant and all other Christian denominations)

Buddhist

Hindu

Jewish

Muslim

Sikh

Any other religion, write in
RAVIDASSIA

What is your religion?
How many Ravidassia reside in the UK?

The Census data will be able to answer both questions and act as an official document which is undisputed by local and international government agencies.

The Census data is used by everybody in the UK from local authorities to central government and their agencies to distribute funding and to make policies.



The Ravidassia 2011 Census Roadshow at Shri Guru Ravidass Temple - WOLVERHAMPTON

How can you help with the 2011 Census?

- To engage the people with the 2011 census questionnaire
- To tick the OTHER box on question 20 in the Census questionnaire and write "RAVIDASSIA" in the comment box.
- To tell all your family and friends to declare their religious identity as "RAVIDASSIA"
- To fill the questionnaire yourself and support those around you to do the same.
- Promise today to tell 20 people to fill the form

What can our local committees do to help?

- To make the congregation aware of the Census 2011
- To hold a drop-in centre at the local places of worship during March 2011 and help members to fill the form
- To have 2011 Census display during Guru Ravidass Ji's birth anniversary celebration



The Ravidassia 2011 Census Roadshow at Shri Guru Ravidass Temple - WALSHALL

Contact us:

See us on facebook:
www.facebook.com/rai.karra

Click here for twitter:
www.twitter.com/Ravidassia

Click here for blog:
www.ravidassia.blogspot.com/

Annexe 13 : Flyer de présentation d'une école primaire confessionnelle sikhe, Nishkam Primary School à Birmingham



The first Sikh ethos, multi-faith school in the Midlands



**Admissions for September 2011 are now open for
Reception, Year 1 and Year 2.**

For more information, including details of open days, admissions and other events
please visit our website or call us on 0843 289 5432:

www.nishkamschool.org

basics & beyond
UK Sikhi Camp 2017
22nd - 26th Dec

"Know the state of your inner being, meet with the Guru and get rid of your doubts"

Basics of Sikhi presents a five day long journey of Gurbani, Simran and Seva with like minded sangat looking to experience Sikhi first hand in a non-judgemental environment. With activities, workshops and Q&A's designed to help anyone connect with Sikhi.

Apply now at basicsofsikhi.com/basics-beyond-uk

Only **130** places available **£125**

Être sikh en diaspora : mobilité transnationale, politique de reconnaissance et reconfigurations identitaires chez les sikhs britanniques

Christine Moliner

Résumé :

Minorité ethno-religieuse originaire du Nord-Ouest de l'Inde, les sikhs ont une longue histoire migratoire qui prend naissance pendant la colonisation britannique. Cette thèse s'intéresse à la manière dont les sikhs de la diaspora, et particulièrement ceux de Grande-Bretagne, ont contribué de manière décisive à définir les contours de l'identité sikhe contemporaine.

Pour ce faire, nous nous intéressons à la genèse coloniale du discours identitaire dominant, développé par l'élite sikhe réformatrice dans la deuxième moitié du 19^e siècle, qui repose sur l'élaboration de frontières socio-culturelles rigides séparant les sikhs des non-sikhs et sur la création d'une communauté unie et distincte, dotée d'un univers symbolique autonome, de rites propres et d'une histoire particulière.

Cette notion normative d'une communauté sikhe monolithique s'est trouvée consolidée en Grande-Bretagne sous l'effet des politiques publiques et de décennies de mobilisations communautaires pour le turban. La politique sikhe de reconnaissance repose sur l'idée d'exceptionnalisme des sikhs, de leur contribution importante à la société britannique et d'une relation historique privilégiée avec les anciens colonisateurs.

Cependant, l'étude de la pluralité des appartenances socio-religieuses – en particulier sectaires et de caste - révèle la diversité des manières d'être sikh en diaspora et bat en brèche les prétentions du leadership à parler au nom de « la » communauté sikhe.

Mots clés : diaspora, transnationalisme, politique de reconnaissance, identité, pratiques religieuses, caste, sikhs, Inde, Grande-Bretagne.

Being a Sikh in the diaspora : transnational mobility, politics of recognition and identity narratives among British Sikhs

Abstract :

As an ethno-religious minority originating from the North-West of India, the Sikhs have a long migration history, starting during the colonial period. This dissertation focuses on how the Sikh diaspora, particularly British Sikhs, have decisively shaped contemporary Sikh identity narratives.

Sikh dominant identity narrative was shaped in a dialogic relation between the colonizers and Sikh intellectual elite in the 19th century and it relied on rigid boundaries between Sikhs and non-Sikhs. Sikh reformists strived to create a unified and distinct community, with its own rituals, symbols and collective memory.

This normative definition of a homogeneous community has been strengthened in post-colonial Britain, under the influence of public policies towards immigrant minorities and of Sikh politics of recognition. The latter draws on the idea that Sikhs represent a model minority, entertaining a privileged relationship with the British.

However, the diversity of socio-religious practices and belongings observed during fieldwork highlights that, despite Sikh leadership's claims to represent a homogenous community, there remains a plurality of ways to be a diasporic Sikh.

Mots clés : diaspora, transnationalism, politics of recognition, identity, religious practices, caste, Sikhs, India, Great Britain.