RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté Égalité Fraternité

Université de Toulouse

Doctorat de l'Université de Toulouse

préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Black India. Les constructions sociales des Siddis, descendants d'Africains en Inde

Thèse présentée et soutenue, le 5 mars 2024 par

Sofia PEQUIGNOT

École doctorale
TESC - Temps, Espaces, Sociétés, Cultures

Spécialité
Anthropologie sociale et historique

Unité de recherche
LISST - Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires

Thèse dirigée par
Jean-Pierre CAVAILLE et Fabienne MARTIN

Composition du jury
M. Lionel ARNAUD, Président, Université Toulouse III - Paul Sabatier
M. Rémi ASTRUC, Rapporteur, CY Cergy Paris Université
Mme Aminah MOHAMMAD-ARIF, Rapporteure, CNRS Paris-Centre
Mme Tiziana LEUCCI, Examinatrice, CNRS Paris-Centre
M. Jean-Pierre CAVAILLE, Directeur de thèse, EHESS
Mme Fabienne MARTIN, Co-directrice de thèse, CNRS Occitanie Ouest

THÈSE

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Sofia PÉQUIGNOT

Le 5 mars 2024

Black India

Les constructions sociales des Siddis, descendants d'Africains en Inde

---

École doctorale : **TESC - Temps, Espaces, Sociétés, Cultures**

Spécialité : **Anthropologie sociale et historique**

Unité de recherche :
LISST - Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires

Thèse dirigée par

Fabienne Martin et Jean-Pierre Cavaillé

Jury :

M. Rémi ASTRUC (Rapporteur)
Professeur à l'Université de Cergy-Pontoise

Mme Aminah MOHAMMAD-ARIF (Rapporteure)
Directrice de recherche au CNRS

M. Lionel ARNAUD (Examinateur)
Professeur à l'Université de Toulouse

Mme Tiziana LEUCCI (Examinatrice)
Chargée de recherche au CNRS

M. Jean-Pierre CAVAILLÉ (Directeur de thèse)
Maître de conférences à l'EHESS

Mme Fabienne MARTIN (Directrice de thèse)
Chargée de recherche au CNRS

Remerciements

Je souhaite tout d'abord exprimer ma profonde gratitude envers Fabienne Martin et Jean-Pierre Cavaillé pour leur accompagnement, leur immense soutien, leur écoute, leur bienveillance, leur empathie, leur patience (il en a fallu !), leur finesse d'esprit, leurs précieux conseils pour avancer dans la réflexion et pour le vif intérêt qu'ils ont toujours témoigné pour cette thèse.

Merci à l'Université Toulouse - Jean Jaurès, au Centre d'Anthropologie Sociale et à l'Université Fédérale pour le soutien de ces recherches qui m'a permis de vivre décemment durant ces années de thèse.

Je remercie chaleureusement Tiziana Leucci pour avoir suivi avec intérêt mes travaux et fait preuve de remarques pertinentes avec une grande bienveillance, je la remercie aussi d'avoir accepté d'être membre du jury. Je tiens également à rendre hommage à Catherine Servan-Schreiber qui s'est éteinte en 2021 et qui a toujours témoigné un grand intérêt pour mes recherches et émis des retours pertinents dans le suivi de ma thèse dont elle était membre du comité de suivi. Je remercie également Aminah Mohammad-Arif, Rémy Astruc et Lionel Arnaud d'avoir accepté d'être membres du jury de cette thèse et de leur intérêt. Je remercie aussi Guillaume Rozenberg pour avoir accepté de participer à mon comité de suivi de thèse et pour son soutien.

Je tiens à remercier chaleureusement Marine Carrin et Harald Tambs-Lyche pour le vif intérêt qu'ils ont témoigné pour cette recherche, leurs conseils avisés et toujours bienveillants, leur soutien, la transmission de leur expérience et leurs encouragements. Je remercie également Michel Boivin et Galia Valtchinova pour l'intérêt porté à mes recherches, pour leurs encouragements et pour leur soutien. Merci à Beheroze Shroff, Pashington Obeng et Jazmin Graves pour nos échanges et les partages mutuels de la recherche, leur générosité, leurs conseils, leur soutien et leur implication auprès des Siddis. Merci également à Mahmood Kooria, Omar H. Ali et Kenneth X. Robbins pour l'intérêt qu'ils ont porté à mes recherches, pour nos échanges et leurs encouragements. Merci aussi à Andreas Hofbauer pour nos discussions, son soutien et son intérêt. Merci au Dr. M. R. Gangadhar pour son invitation à l'Université de Mysore, pour son accueil et l'intérêt qu'il a témoigné pour mes recherches.

Un immense merci à Aurélie Deganello pour ses relectures et ses précieux conseils mais aussi pour son amitié, pour le partage de nos recherches, du terrain, de l'anthropologie, merci pour sa multiplicité qui m'inspire. Je souhaite témoigner ma profonde gratitude à Caroline Laurent, ma « sœur de thèse » pour son amitié, son empathie, ses relectures si précises, pour m'avoir inconditionnellement soutenue jusqu'au bout et toujours donné de si sages conseils.

Je remercie de tout cœur Guillaume Devèze pour sa présence au quotidien, pour son soutien inconditionnel toutes ces années, pour sa patience et son amour. Merci de tout cœur également à Nadine Péquignot pour m'avoir tant soutenue, pour son écoute, ses conseils, nos échanges, son amour et son soutien inconditionnel. Avec tout mon amour, je remercie mon fils, Issao, pour sa patience, son empathie, sa tendresse et son amour au quotidien qui m'ont apporté la force et le courage de mener jusqu'au bout ce projet. Une grande pensée va à mon père défunt, Serge Péquignot, à qui je rends hommage ; merci de m'avoir transmis sa volonté, sa curiosité, sa persévérance et sa bienveillance qui m'ont accompagnée tout au long de cette thèse. Un immense merci à Marie-Sophie et Jacques Devèze pour leur soutien avec Issao et leur présence. Merci à Christelle Sicre et Caroline Camparmo qui ont rendu mon travail paisible car je savais mon fils heureux. Merci à Gisèle Yznardo, pour sa sagesse et son accompagnement.

Je ne serai jamais assez reconnaissante envers les nombreux Siddis qui m'ont aidée et accordé leur confiance, partagé leurs histoires et ont fait preuve d'une patience et d'une hospitalité inconditionnelle. Merci de m'avoir guidée et de m'avoir tant appris, cette thèse est le fruit de nos échanges. Un immense merci à tous les Siddis de Bhuj, Mandvi, Anjar, Jamnagar, Bedi, Rajkot, Diu, Ghoghla, Jambur, Ahmedabad, Ratanpore, Surat, Mumbai, Haliyal, Jataga Hosur, Tatwangi, Tatwangi Hosur, Gudmurigi, Sambrani, Wada, Kamathikoppa, Dodkop, Yellapur, Tottalgundi, Mainalli, Lingadabail, Halligate, Kaleshwar, Gar-

dolli, Gadgera, Adki Hosur, Magod, Ramongulli et Gullapur que j'ai rencontrés, pour leur attention constante à mon égard, leur accueil, leur hospitalité et le partage du quotidien. Je tiens cependant à remercier plus particulièrement certaines personnes qui m'ont aidée lors de mes terrains :

Parmi les Siddis de Jamnagar et de Bedi : un immense merci à Rafik Vajugada, mon « papa siddi », pour ses enseignements, sa présence et son amitié, son humour, merci à toute sa famille ; Je tiens à rendre hommage à son épouse, Huseinabanu, qui nous a brutalement quittés en 2021 et à remercier particulièrement Ruksad, Dilsad et Rijuana, leurs filles, pour leur soin, leur soutien et nos échanges au féminin ; Merci à Makya, pour son sourire, son hospitalité et nos échanges ainsi qu'à Elmas Mubarak pour son aide et sa gentillesse.

Parmi les Siddis de Bhuj et Anjar : merci à Wasim Jamadar pour sa générosité, pour ses conseils, pour avoir été le premier à m'accueillir et avoir motivé mes recherches, merci à sa femme Saniya et sa famille, un hommage à son père Firoz qui nous a quittés en 2020 ; Merci à Liyakat Jamadar pour son immense générosité et son partage ainsi qu'à Ajruddin pour son hospitalité.

Parmi les Siddis de Diu et Ghoghla : je remercie de tout cœur Shanawaz Alharaka Makua pour son accueil, son partage, au quotidien, et nos échanges passionnants et interminables, merci à toute sa famille et plus particulièrement à sa mère, Salma ma ; je tiens à rendre hommage à son père, Allarakha, qui nous a quittés en 2017. Merci à Sabana, Samim, Irfan et leur père Rajab Mansori pour nos échanges passionnants et pour leur immense hospitalité. Je tiens à rendre hommage à Memuna, l'épouse de Rajab et mère de leurs six enfants qui s'est éteinte en 2017.

Parmi les Siddis de Ratanpore : un immense merci à Firoz et Rijuana, Bashir, Mahmood, Nazir, Sabana et Parveen pour leur incroyable hospitalité et leur générosité, à Babu bhai et Yunus, pour nos échanges si riches et pour leur sagesse, à Iqbal bhai pour sa magnifique voix, son énergie et pour nos échanges, je tiens à lui rendre hommage car il nous a quittés il le 18 avril dernier (2023), sans lui l' *'Urs* de Bābā Ghor ne sonnera plus jamais pareil.

Parmi les Siddis d'Ahmedabad : merci de tout cœur à Farooq Umar Murima pour son grand cœur, à son épouse Samina, sa mère Jenab ben et sa tante Rumana ben pour nos échanges, la transmission de leurs savoirs mais aussi pour leur générosité et leur sagesse, pour tous leurs enseignements. Je tiens à rendre un hommage particulier dans cette thèse à Rumana ben qui s'est éteinte en 2021, mais dont la lumière continue à éclairer le devenir de la communauté et l'énergie musicale et spirituelle à circuler parmi les proches qu'elle a inspirés.

Parmi les Siddis de Surat : merci à Husein bhai et toute sa famille pour leur accueil et leur gentillesse, pour le partage de leurs beaux projets qui, je l'espère de tout cœur, pourront voir le jour.

Parmi les Siddis, de Yellapur à Karwar : merci à Mohan de Kaleshwar grâce à qui j'ai pu commencer ma recherche au Karnataka, pour nos grands débats, pour sa présence, ses critiques toujours constructives et son amitié ; Je tiens à remercier chaleureusement Ramnath de Ramunguli pour ses enseignements, sa sagesse et son hospitalité, pour ces échanges si riches ; Merci aussi à Nagaraj de Karwar pour nos échanges sincères et sensibles ainsi que pour son intérêt et son soutien.

Parmi les Siddis de la région de Haliyal : un immense merci à Premnath Christian de Bidrolli sans qui je n'aurais jamais compris, pour ses talents de traduction, sa finesse, sa patience, son hospitalité et son amitié. Merci de tout cœur à Ansuya et Mohan de Jataga Hosur, qui m'ont accueillie chez eux comme leur petite sœur (*barik ben*), pour leur patience, leurs enseignements à propos de la langue et le partage du quotidien de leur famille et leur village, merci à mes deux petits frères Ajay et Kiran, merci à leur famille ; à Lina de Jataga Hosur pour nos profondes conversassions et l'aide précieuse qu'elle m'a apportée pour les généalogies ; à Prasni et Yunku, pour le partage de leur précieuse expérience et leur sagesse, à Rita de Sambrani pour son immense hospitalité et son soutien ; à Jummah sab de Tatwangi Hosur pour son accueil, son partage, sa patience et ses enseignements pleins de sagesse ainsi qu'à sa fille Jannat bhi pour nos touchants échanges ; à Nazir sab, sa femme Sabana et son neveu Adam sab d'Adki Hosur pour leur grande hospitalité et générosité. Je tiens à rendre hommage à Nazir sab qui nous a quittés en 2018 et qui a inspiré cette thèse. Merci à Emanvel et Santan de Wada pour leur accompagnement, leurs partages et leur sens de l'humour ; à Prakash, de Gadgera, pour nos partages, à Diyog de Tottalgundi, qui nous a quittés en 2021, pour ses enseignements et pour le temps qu'il m'a consacré, je tiens à lui rendre un

hommage particulier dans cette thèse car il a œuvré toute sa vie pour l'unification et le développement des Siddis. Un immense hommage, aussi, à Cajetan Kambrekar de Gadgera qui nous a quittés en 2018, Cajetan a été le point de départ des luttes siddies pour s'unifier et être reconnus au Karnataka merci pour ces échanges si riches, pour sa générosité et sa gentillesse ; Un grand merci à Philippe et Jacinta de Gardolli pour leurs enseignements et leur accueil ; Merci aussi à toute la famille d'Anton de Dodkop pour toutes nos discussions, pour leur accueil et leur générosité, une pensée particulière pour l'une de ses filles, Anja, avec qui nous avons tant partagé.

Parmi les Siddis de Mumbai : un grand merci à Sushila, Abdullah, Imran, Aminah, Mohammed Saboo, Heena et son frère Nazir Baba pour leur hospitalité et nos conversations ainsi qu'à Juliana pour son partage. Merci aussi à Abdul Rauf et Abdul Gaffar pour leur accueil et nos échanges passionnants.

À Hyderabad : merci aux membres du quartier de l'*African Cavalry Guards* qui m'ont accueillie, pour nos échanges et ces soirées de *daff*. Je remercie plus particulièrement Ali bin Moshin, Irfan bin Mahboob, Imran bin Mahboob, Hasan bin Mohsin, Afsar bin Moshin, Mohammed bin Hasan, Almas bin Abdullah et Sharifa Pa.

Je tiens également à remercier chaleureusement Pramod Jethi, conservateur du Musée d'Aina Mahal de Bhuj pour son aide, ses conseils, sa disponibilité et le partage de son savoir. Merci à Bosco Kaweesi pour avoir lutté pour l'éducation des Siddis, pour le partage de son histoire singulière, j'espère qu'il sera vite auprès de sa famille siddie après sa brutale expulsion d'Inde en 2022. Merci aussi à Kamaluddin Bābā Rifai et son fils Nayyar Bābā Rifai de Vadodara pour leurs enseignements à propos du soufisme et de leur confrérie, le partage des généalogies spirituelles, merci pour leur hospitalité et le temps qu'ils m'ont consacré. Je tiens aussi à remercier le *Nawāb* siddi de Sachin pour nos échanges et son honnêteté.

Enfin, merci à mes collègues de promotion de master, ainsi qu'aux doctorants et jeunes docteurs avec qui j'ai partagé ce long chemin passionnant et sinueux que représente la thèse et les débuts trépidants de l'enseignement. Un immense merci à Alice Constans, Elise Marcia, Diane De Morais, Lucie Miramont, Audrey Rousseau, Anaëlle Davoust, Leslie Fonquerne, Domitille Mignot-Floure et Karim Sab pour ces échanges du cœur et leur amitié ainsi qu'à, Mukkaddas Mijit, Marcilène Silva Da Costa, Sami El amari, Jennifer Philippet, Gregory Beaussart, Marlène Lecour, Lora Labarere, Anélie Prudor, Marine Bobin, Magali Dufau et Alexis Avdeeff pour nos échanges et leur soutien.

SOMMAIRE

À propos de la langue et de la translittération 3

INTRODUCTION **5**

Aux origines de cette thèse 5

Un objet de recherche forgé par le terrain : à la rencontre des Siddis 10

S'intéresser à la Black India 24

CARTES **37**

PREMIÈRE PARTIE : LA PRÉSENCE DE DESCENDANTS D'AFRICAINS EN INDE : ÉCHOS DE L'HISTOIRE, EMPREINTES DES ORIGINES **41**

CHAPITRE PREMIER : LES MULTIPLES TRAJECTOIRES DES SIDDIS, DU GUJARAT À MUMBAI 45

1. *Les prisons des* Bwanas 45
2. *Les Siddis au service des monarques* 50
3. *Diu : à la croisée des chemins* 57
4. *Ahmedabad : une liaison à travers l'espace et le temps* 70
5. *Des royaumes siddis* 78
6. *Les Siddis de Mumbai* 80

CHAPITRE 2 : L'INSCRIPTION DANS UNE GÉNÉALOGIE DE L'ISLAM SOUFI EN INDE 91

1. *Les saints africains soufis du Gujarat* 92
2. *La* dargāh *: un espace de liens* 100
3. Siddi goma/dhammāl *: des origines qui résonnent* 110
4. Ḥażrat Bilal *: un ancêtre d'envergure* 131
5. *Le sanctuaire de* Gori Pīr *: une arène de pouvoir* 135
6. *La place du féminin* 140

CHAPITRE 3 : LE PARCOURS DE FORÊTS AU KARNATAKA 143

1. Être(s) à l'écart *151*

2. Le refuge des forêts *156*

3. Siddi bhāṣā *: des langues qui content* *161*

4. Le dammām *: re-jouer son passé* *167*

5. Bābā Ghor *et le* dammām *174*

6. Du Karnataka à Goa : les échos de l'esclavage *179*

CHAPITRE 4 : UNE LIGNÉE DE LA GARDE ROYALE AFRICAINE DU NIZAM DE HYDERABAD 183

*1. Le quartier de l'*African Cavalry Guards *: un ancrage des migrations africaines au service du Nizam* *186*

2. Les Siddis chrétiens de l'A. C. Guards *189*

3. Après la chute *194*

4. Le daff/marfa *: un héritage musical ancestral* *197*

5. Siddi Risala *: un usage au passé* *204*

6. Des identités plurielles *206*

DEUXIÈME PARTIE : ÊTRE SIDDI, SE RECONNAÎTRE POUR ÊTRE RECONNUS 213

CHAPITRE 5 : LES SIDDIS, UNE *AFRO-JĀTI* ? 217

1. Un Siddi qui vola un mouton *217*

2. Le sens des identifications *222*

3. Les mariages hors jāti *232*

4. Être « noir » en Inde *240*

5. Comme des étrangers … mais africains ! *249*

6. Comme des intouchables *256*

7. Une catégorie à part *264*

CHAPITRE 6 : DEVENIR SIDDI, LA FABRIQUE DU COLLECTIF ET SES ENJEUX 267

1. Une confrérie de faqīrs *siddis* *268*

2. L'« union fait la force » dans un contexte de fusion *277*

3. Communauté et Scheduled Tribes *287*

4. L'économie de marché, une nouvelle perspective *296*

CHAPITRE 7 : LE RELIGIEUX : OBSTACLE OU VECTEUR D'UNIFICATION ? 303

1. Dūdh Nānā *303*

2. Des saints aux côtés de déesses *310*

3. Siddi Nash/Niyasa/Nysa *: le nouveau Dieu des Siddis ?* *314*

4. Catholiques et adventistes : entre bénéfices et pressions *327*

5. Tablīghī jamā'at *: la pureté contre les traditions* *338*

6. Bābā Ghor *: le repère des Siddis soufis de l'Inde ?* *349*

CHAPITRE 8 : LES ENJEUX DES MARIAGES INTERCONFESSIONNELS 355

1. Love marriages *357*

2. Des hommes convertis *362*

3. Arranged marriages *367*

4. Le bruissement des frictions *372*

5. L'émergence de mariages siddis à échelle nationale *377*

TROISIÈME PARTIE : D'UNE CONSCIENCE SIDDIE VERS UNE CONSCIENCE NOIRE .. 389

CHAPITRE 9 : LE DÉVELOPPEMENT DU PANSIDDISME 395

1. Les tentatives de fédération des Siddis de l'Inde *395*

2. Une mise en réseaux nationale par des acteurs internationaux *399*

3. Un pansiddisme insufflé par des panafricanistes *407*

4. Des existences connectées *411*

CHAPITRE 10 : VERS UNE ESSENTIALISATION VOLONTAIRE DES ORIGINES AFRICAINES ? 417

1. *Une origine incarnée qui fait écho* *417*
2. *L'exotisme des Siddis en vitrine de l'Inde* *423*
3. *L'influence des voyages* *430*
4. *Martin Luther King et Nelson Mandela : des symboles de lutte et d'espérance* *437*
5. *L'élection de Barack Obama : « l'un des nôtres peut devenir président ! »* *441*
6. *Les* West Indies *: des « Siddis » champions du monde de cricket !* *444*
7. *La mode parmi les jeunes Siddis : une rupture avec la tradition* *446*
8. *L'émergence du rap siddi : un nouveau canal d'émancipation* *450*
9. *La démocratisation des réseaux sociaux numériques et l'essor d'une conscience diasporique* *450*

CHAPITRE 11 : L'APPEL DE L'AFRIQUE ET DE SA DIASPORA 469

1. *Les Siddis, une diaspora ?* *469*
2. *Des mariages entre Siddies et Africains* *478*
3. *Les descendants d'Africains de l'Église adventiste et leurs ambitions internationales* *483*
4. *Les Hébreux israélites sur les routes des tribus perdues* *489*
5. *En quête de diaspora* *499*
6. *Pansiddisme et panafricanisme : un miroir social ?* *502*

CONCLUSION **515**

BIBLIOGRAPHIE **533**

MÉDIAGRAPHIE **549**

GLOSSAIRE **551**

ANNEXES **561**

À la mémoire d'Huseina banu, de Rumana ben, d'Iqbal bhai, de Cajetan, de Nazir sab et de Diyog (Siddi).

À tou.te.s les Siddi.e.s qui ont participé à la création de cette thèse élaborée grâce à nos échanges.

Je considère les Siddi.e.s que j'ai côtoyés durant sept ans comme mes enseignants, parfois comme mes parents de cœur car on n'est jamais qu'un petit enfant en apprentissage d'une vie nouvelle sur le terrain, dont on ignore encore, même après plusieurs années, les multiples épaisseurs sociales qui la composent ; je leur suis extrêmement reconnaissante de m'avoir intégrée à leur quotidien et tant appris.

Bahut Sukriyā ! *Namaste* ! *Deū bare karū* ! Merci !

À PROPOS DE LA LANGUE ET DE LA TRANSLITTÉRATION

Les Siddis de l'Inde parlent différentes langues en fonction de la région où ils vivent et de leur religion. Du Gujarat à Mumbai les Siddis parlent majoritairement hindi et gujarati (langues auxquelles s'ajoutent des termes arabes, persans, turcs et ourdou) et parfois kuchi. Au Karnataka, les Siddis chrétiens parlent le marathi-konkani, les Siddis hindous s'expriment en konkani-kannada (ces deux langues n'ont jamais été transcrites à l'écrit) et les Siddis musulmans parlent hindi-ourdou. Les descendants d'Africains de Hyderabad que j'évoque plus brièvement dans cette thèse communiquent quant à eux en hindi-ourdou (avec parfois des termes telugu, langue majoritairement parlée à Hyderabad). L'origine de chaque terme est précisée en fin d'ouvrage dans le glossaire.

Les termes en langues vernaculaires apparaissent en italique dans le corps du texte et la règle adoptée pour la translittération, peu importe la langue, correspond aux règles de transcription internationale usuelles.

Pour les voyelles :

- Le trait horizontal au-dessus d'une voyelle indique qu'elle est longue : *ā*, *ī*, *ū*, sont les voyelles longues de *a*, *i*, *u*.
- *a* (sans le trait) se prononce « *e* »
- *e* se prononce « *é* »
- *o* se prononce « *ô* »
- *u* se prononce « *ou* »
- *ai* et *au* notent une diphtongue

Pour les consonnes :

- *ṛ* est un « *r* » roulé suivi d'un « *i* » bref
- *c* se prononce « *tch* »
- *j* se prononce « *dj* »
- *ñ* se prononce « *gn* » comme en espagnol
- *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ* et *ṣ* sont des rétroflexes correspondant aux dentales *t*, *th*, *dh*, *n*, *s* (le « *h* » note que la consonne est accompagnée d'un souffle)
- *ṣ* et *ś* notent deux sons différents, mais proches du « *ch* » français ou « *sh* » en anglais
- *ṅ* et *ṁ* notent la nasalisation de la voyelle qui précède
- *h* et *ḥ* notent respectivement un souffle sonore et un souffle sonore sourd
- *q* se prononce très à l'arrière de la gorge (occlusive uvulaire sourde)
- *kh* se prononce comme un « *r* » raclé au fond de la gorge ; il s'agit d'une consonne fricative palatale vélaire sourde.

Les entretiens en langue vernaculaire sont traduits en français. La majorité des entretiens menés en anglais ont été laissés dans la langue de nos échanges. Certains termes anglais, qui sont devenus d'usage en Inde, ne sont pas non plus traduits.

Sur l'accord des noms propres :

Si la plupart des grammaires françaises indiquent, comme c'est le cas du *Grévisse*, que les noms propres prennent la marque du pluriel quand ils désignent des peuples, une certaine complexité existe et dans l'usage, la convention d'accord souvent (mais pas toujours) adoptée est celle de l'invariance, lorsqu'un nom propre faisant référence à un peuple, une ethnie, un groupe d'habitants est employé dans la forme de la langue d'origine. Les règles d'accord s'appliquent néanmoins lorsque le nom propre est fréquemment employé en langue française et s'apparente ainsi à une forme d'emprunt, soumis aux règles de la langue française. Accorder ou ne pas accorder les noms propres faisant référence à des groupes humains relève donc d'une forme d'interprétation puisque de nombreux cas particuliers et exceptions existent. Dans cette thèse, le choix a été fait d'accorder au pluriel les noms de groupes humains.

INTRODUCTION

AUX ORIGINES DE CETTE THÈSE

Les questionnements qui ont donné naissance à cette thèse ont émergé en 2013 alors que je sillonnais l'État du Gujarat à l'occasion d'un premier voyage en Inde. Dans un car allant de Junagadh à Diu (*cf.* carte 2 p. 38), je remarquai la présence d'un homme d'un certain âge qui se distinguait des autres Indiens par certaines caractéristiques physiques renvoyant à des origines africaines et qui parlait avec son voisin une langue vernaculaire. Ce dernier m'interpella pourtant en portugais, je lui répondis en *portuñol*[1] et l'homme que j'avais remarqué semblait comprendre nos échanges. Arrivée à la gare routière de Diu, j'aperçus dans la foule la présence de quelques autres Indiens d'origine africaine. L'Inde n'est pas une société cosmopolite[2] et cette singularité m'interpellait. Par quels processus des Africains s'étaient-ils retrouvés en Inde ? La deuxième question que je me posais était celle de la perception, par les autres Indiens et par les descendants d'Africains eux-mêmes, de ces caractéristiques physiques singulières dans une société où la couleur de peau[3] et certains attributs physiques comme la texture des cheveux oc-

[1] Mélange de langues espagnole et portugaise.
[2] Une nuance est à apporter concernant des grandes villes indiennes comme Mumbai, New Dehli ou Bengalore par exemple.
[3] À propos de la représentation de la couleur de peau en Inde et des constructions sociales et historiques qui y sont associées, voir notamment la thèse doctorale d'Hélène Kessous soutenue en 2018 intitulée : *La blancheur de la peau en Inde. Des pratiques cosmétiques à la redéfinition des identités*.

cupent une certaine valeur dans l'imaginaire collectif. Finalement, que pouvait signifier être « noir »[4] en Inde ?

Réfléchissant à un sujet de recherche pour mon master d'anthropologie après mon retour d'Inde, les Indiens descendants d'Africains que j'avais aperçus au Gujarat me revenaient à l'esprit. J'entrepris alors quelques recherches qui m'amenèrent à prendre connaissance de l'existence des Siddis.

Le nom Siddi[5] désigne généralement les Indiens descendants d'Africains ; en revanche, tous les Indiens d'origine africaine ne sont pas des Siddis et les Africains vivant actuellement en Inde ne font pas non plus partie de cette catégorie. D'autre part, les ancêtres des dénommés Siddis ne partagent pas forcément les mêmes origines en Afrique, sont arrivés en Inde à des époques et pour des raisons différentes, ne parlent pas tous la même langue et ont des pratiques religieuses diverses.

La présence d'Africains en Inde est très ancienne et relève plus particulièrement d'un commerce maritime entre l'Inde, le Moyen-Orient et l'Afrique de l'Est. Le *Périple de la mer Érythrée*[6], un manuel gréco-égyptien écrit vers le Ier siècle après J.-C., atteste qu'il existait déjà des relations commerciales entre le port d'Adulis du royaume

---

[4] Dans cette thèse, l'adjectif « noir » mais aussi les « Noirs » en tant que groupe seront toujours utilisés entre guillemets afin de marquer le fait qu'il s'agit d'une « catégorie imaginée » (Ndiaye, 2008 : 44) qui, comme le rappelle Poutignat, « n'a pas d'autre signification que celle que lui assignent les acteurs qui la mobilisent en contexte » (2012 [2008] : XV-XVI). L'exception sera faite lorsqu'il s'agira d'une catégorie ou d'un adjectif employés par les acteurs eux-mêmes qui n'opèrent pas cette dissociation.

[5] Ce terme peut s'écrire de différentes manières : Sidi, Siddi, Shidi et Sheedi. En général, Siddi est davantage utilisé au Karnataka et les deux d se prononcent fortement. On épelle plus souvent Sidi avec un seul d au Gujarat et à Mumbai bien que dans certaines régions de ces États, Siddi soit écrit avec deux d. Par commodité, et parce que certains Siddis du Gujarat utilisent aussi cette orthographe, j'utiliserai la graphie avec deux d. Je garderai néanmoins la graphie Sidi pour écrire les noms de famille au Gujarat et dans les citations des auteurs ayant travaillé uniquement au Gujarat et à Mumbai. Le terme Siddi est apparemment dérivé de l'arabe *sayyidi*, « mon seigneur » (Baptiste, McLeod et Robbins, 2006 : 13). Cependant, Lodhi suggère un autre sens possible, celui de l'arabe *saydi* avec la consonne emphatique /ŝ/, « saad » […] signifiant « captif » ou « prisonnier de guerre » (2008b : 302). Il existe d'autres hypothèses sur l'origine de Siddi (voir Segal, 2001 : 71 et Yimene, 2004 : 125-127). Selon Basu, ce nom a été donné indistinctement aux esclaves et marins africains (2008 : 161). Une autre désignation, Habshi, terme arabe pour un Abyssin ou un Éthiopien (Baptiste, McLeod et Robbins, 2006 : 13) est moins utilisée de nos jours mais reste un titre important pour certains Indiens d'origine africaine. Il existe également des descendants d'Africains vivant au Pakistan appelés Sheedis ou Shidis (Nizamani, 2004 ; Fremgen, 2012 et 2020 ; Husain, 2020) et au Sri Lanka, où ils sont nommés Kaffirs (de Silva Jayasuriya, 2003).

[6] *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, chapitre 6 : 31-41.

d'Aksoum (actuelle Érythrée) et différentes régions de l'ouest de l'Inde qui fournissaient l'Éthiopie en textiles et en épices. De l'ivoire et de la corne de rhinocéros étaient principalement exportées de ce port, ainsi que des esclaves, d'après Pline l'Ancien (Pankhurst, 2003 : 189). Un commerce maritime reliait donc l'Inde et l'Afrique bien avant les premiers contacts entre l'Europe et le monde de l'océan Indien, comme l'indiquent aussi les nombreuses pièces de monnaie datant du IVe siècle après J.-C. découvertes au sud de l'Inde et provenant du royaume d'Aksoum (Baptiste, McLeod et Robbins, 2006 : 19).

Jusqu'au début du XIIIe siècle après J.-C., il existe cependant très peu de documents attestant de la présence d'esclaves africains en Inde (Pankhurst, 2003 : 191). Les études à propos de la traite orientale sont sous-représentées dans les recherches et nombre de documents qui lui sont relatifs provenant de sources turques, persanes ou arabes ne sont pas traduits, ce qui rend leur accès difficile pour les chercheurs qui ne maîtrisent pas ces langues. Pourtant, cette traite conduite à travers la mer d'Arabie et l'océan Indien est présumée avoir été, à partir du développement de l'islam au VIIIe siècle, autant voire même plus importante que la traite atlantique. Cette dernière a duré plusieurs siècles, de 1440 à 1870, mais il est probable que le trafic d'esclaves africains dans l'océan Indien ait duré des millénaires (Yimene, 2004 : 69). La traite d'esclaves s'est développée entre le IXe et le XIe siècle, à l'apogée de l'Empire arabe, puis a repris de l'ampleur vers le milieu du XVIIe siècle en réponse à une demande accrue des Empires ottomans et moghols lors de leur expansion dans le sous-continent indien. Les Européens étaient aussi impliqués dans ce commerce d'esclaves à partir de la colonisation portugaise au XVIe siècle. Les Britanniques, les Français, les Hollandais, les Arabes Omanis et les Hindous profitèrent également de ce commerce d'humains. Si l'abolition de l'esclavage a été décrétée en 1843, l'arrivée d'esclaves africains en Inde a cependant persisté jusqu'au XXe siècle (de Silva Jayasuriya et Pankhust, 2003 : 9-13).

La présence d'Africains en Inde est donc principalement liée à l'esclavage, mais il ne faut toutefois pas négliger les autres positions sociales parfois occupées par les Africains et leurs descendants dans le sous-continent. Certains servaient des monarques indiens en tant que gardes du corps, domestiques, eunuques, concubines, ou encore musi-

ciens. D'autres étaient marchands, marins, architectes, soldats, nobles, hommes d'État, chefs militaires – quelques Africains se sont d'ailleurs rendus célèbres dans différentes parties de l'Inde entre le XVe et le XXe siècle comme ce fut le cas de Malik Ambar[7]. Les royaumes de Janjira et de Sachin ont par ailleurs été dirigés par les Siddis jusqu'au début du siècle dernier (Jasdanwalla, 2006 : 177). L'ouvrage *African Elites in India: Habshi Amarat* dirigé par Ken X. Robbins et John McLeod (2006), donne une bonne perspective d'autres positions sociales élevées auxquelles les Africains et leurs descendants ont pu accéder en Inde depuis plusieurs siècles. Les Africains et leurs descendants en Inde ont donc occupé des positions sociales très diverses au cours de l'Histoire.

Avant l'arrivée des Européens, l'esclavage était davantage un processus qu'un état : des esclaves pouvaient donc recouvrer la liberté et changer de statut au cours de leur vie. La colonisation européenne a changé la donne, apportant avec elle d'autres représentations de l'esclavage comme la dichotomie blanc/noir. Le statut d'esclave s'est figé et est alors davantage devenu un état qu'un processus. Les Européens se sont donc à nouveau emparés de ce commerce humain en imposant leurs propres règles. Il n'était alors plus question pour les Africains et leurs descendants en Inde de s'intégrer dans la culture de leurs maîtres et d'y gagner éventuellement leur liberté et du pouvoir, comme c'était le cas auparavant. Par ailleurs, la politisation du système de castes en communautés engendrées indirectement par les réglementations mises en place dans l'Inde britannique après 1857 a marginalisé la plupart des Siddis en figeant ce système, ce qui a perduré après l'indépendance de l'Inde. Les Britanniques ont aussi été les premiers à les stigmatiser comme descendants d'Africains, et à engager un processus de ségrégation en tribalisant les Siddis (Yimene, 2004 : 59). La colonisation européenne a donc fortement imprégné la perception des descendants d'Africains par le reste de la société, même si une certaine représentation dépréciative des « Noirs » existait déjà en Inde[8].

L'histoire des Africains en Inde relève donc d'interactions complexes entre l'Afrique, l'Asie, le Moyen-Orient et l'Europe. Cette diversité de statuts des ancêtres

[7] À propos de l'Histoire de Malik Amber, se référer entre autres à l'ouvrage d'Omar H. Ali (2016) : *Malik Amber : power and slavery across the Indian Ocean*, à l'article de Eaton (2006a) ou encore au roman d'Eliane de Latour (2011). Elle sera développée dans le chapitre 11.
[8] À propos de la notion de « race » dans le système de castes indien précolonial, voir Béteille (1967, 1969 et 1971), Gupta (1991), Reddy (2005), Beber (2010) et Jayawardene (2016).

des Siddis tient notamment aux possibilités d'affranchissement inscrites dans le rapport à l'esclavage des mondes islamiques, mais aussi aux colonisations successives des Portugais, des Hollandais, des Français et des Britanniques, qui ont utilisé cette traite déjà en place, dessinant encore d'autres chemins d'existences. Les ancêtres des descendants d'Africains vivant actuellement en Inde ont donc connu de multiples parcours. Aujourd'hui, des Indiens descendants d'Africains vivent principalement dans les États du Gujarat et du Karnataka (notamment en Uttara Kannada), à Diu (ancien territoire Portugais), mais aussi à Mumbai et à Hyderabad ; une petite minorité habite également à Goa (*cf.* carte 1 p. 37). Bien qu'il n'existe pas de recensement précis, en partie du fait de la disparité des groupes d'Indiens descendants d'Africains, de leurs statuts, mais aussi pour des raisons politiques[9], les descendants d'Africains en Inde sont estimés représenter une population comprise entre 40 000 et 70 000 individus. Au Gujarat, ils sont en grande majorité musulmans sunnites et soufis, mais il existe quelques familles d'origine africaine hindoues et chrétiennes, notamment à Diu, et qui, contrairement aux descendants d'Africains musulmans vivant dans cet état, ne s'identifient pas en tant que Siddis mais plutôt aux castes hindoues ou aux familles chrétiennes que leurs ancêtres servaient. Au Karnataka, les Indiens descendants d'Africains qui s'identifient aussi à des Siddis sont principalement divisés en trois groupes religieux : Siddis musulmans (soufis et tablīghs), Siddis chrétiens (catholiques et protestants) et enfin Siddis hindous. Les frontières entre ces groupes, nous le verrons, sont loin d'être figées. Mumbai regroupe essentiellement des Siddis musulmans soufis originaires du Gujarat mais de plus en plus de Siddis du Karnataka viennent s'y installer pour y travailler. Les Siddis vivant à Goa mais aussi à Bangalore sont majoritairement des migrants du Karnataka. En ce qui concerne les descendants d'Africains de Hyderabad, ils sont principalement musulmans

[9] Aucun recensement précis à l'heure actuelle n'a comptabilisé les Siddis en Inde. La tâche est rendue difficile car ils vivent dans différents États, ne sont pas répertoriés dans les mêmes catégories (hindous, chrétiens, musulmans, tribus répertoriées). D'autre part, il existe aussi des divergences entre le comptage des leaders des communautés siddies et les enquêteurs envoyés par le gouvernement. Selon certains Siddis, les enquêteurs ne feraient pas le travail de se rendre dans chaque maison pour recenser le nombre de personnes mais demanderaient à un référent le nombre approximatif de Siddis afin de gagner du temps. D'autres Siddis affirment que le gouvernement diminuerait volontairement leur nombre officiel afin qu'ils représentent une plus petite minorité et exercent moins d'influence. Le directeur du *Social Welfare Department* du district de l'Uttara Kannada à Karwar m'assurait, lors d'un entretien en 2017, que certains Siddis n'avaient pas été comptabilisés (et donc non inclus en tant que tribus répertoriées) car ils s'étaient identifiés comme musulmans ou chrétiens lors du recensement.

sunnites hanafites et soufis mais ne s'identifient pas forcément aux Siddis[10]. L'ethnographie d'Ababu Minda Yimene menée au début des années 2000 ainsi que les témoignages des descendants d'Africains musulmans recueillis à Hyderabad évoquent également quelques familles d'origine africaine chrétiennes ne s'identifiant pas non plus aux Siddis ou aux autres Indiens descendants d'Africains.

Dès lors, qui étaient les Siddis ? Est-ce que « Siddi » représentait uniquement un terme générique et racialisant pour désigner les descendants d'Africains en Inde comme la littérature semblait l'indiquer[11] ? Les dénommés « Siddis » pouvaient-ils représenter un groupe unifié et organisé en Inde, et sur quels critères étant donné leurs différences et la diversité des parcours de leurs ancêtres supposés ? Ces questions sont devenues centrales dans les recherches de terrains que j'allais entreprendre de 2014 à 2020.

UN OBJET DE RECHERCHE FORGÉ PAR LE TERRAIN : À LA RENCONTRE DES SIDDIS

Je m'engageai sur un premier terrain de recherche en 2014 (dans le cadre du master) avec des connaissances assez limitées à propos des Siddis. J'avais alors pour objectif de prospecter afin de vérifier qu'une ethnographie puisse être envisageable parmi l'une des communautés siddies au Gujarat décrite dans la littérature anglophone. J'arrivai donc au Gujarat, sans aucun contact, à la recherche des Siddis. À chacune des étapes de ce terrain exploratoire (*cf.* carte 2 p. 38), je parvins à en rencontrer parfois au bout de quelques heures, parfois après quelques jours de recherches, en demandant à toutes les personnes que je croisais s'ils connaissaient les Siddis. Je me rendis alors compte qu'ils étaient assez méconnus dans leur propre société car de nombreux Indiens que j'interrogeais ignoraient leur existence.

Partout où je me rendais, la possibilité de mener un travail ethnographique se confirmait mais surtout, je réalisais que tous les groupes de Siddis rencontrés dans cet

[10] Concernant les descendants d'Africains à Hyderabad, voir Yimene (2004) ; Basu, von Schwerin et Yimene (2008) et Khader (2017 et 2020).
[11] Basu (2008), Obeng (2007).

État entretenaient des relations. Chaque nouvelle étape de ce terrain de prospection au Gujarat révélait des réseaux entre différents collectifs de Siddis et entre des familles vivant à des centaines de kilomètres de distance. Par ailleurs, les Siddis de cet État étaient organisés et fédérés localement en *jamāt* (association islamique). Des réseaux religieux, de musique et de parenté liaient les Siddis du Gujarat entre eux. Tous les Siddis de cet État vénéraient les mêmes saints africains soufis dont le mythe[12] fondateur était à l'origine de ce que les Siddis appelaient souvent leur *Siddi jāti*[13] (caste siddie), même si d'autres catégories comme *Siddi com*, *Siddi community*, *Siddi log* (le peuple siddi) ou encore *Siddi samāj* (la société siddie) sont aussi utilisées par ces derniers pour décrire leur collectif en fonction des échelles d'identification et de proximité spatiale, relationnelle et politique qu'elles entretiennent. Ils étaient également désignés de différentes manières en fonction des endroits. Par exemple, à Bhuj, on les appelait *Jamadar*[14], à Mundra et Mandvi ils étaient nommés *Siddi bwana* (monsieur/frère en swahili), à Ahmedabad et Jamnagar, on les désignait par *Siddi bādshah* (roi en ourdou). Les sanctuaires des saints africains soufis des Siddis, ou *dargāh(s),* situés aux abords de Ratanpore, un petit village à quelques kilomètres de Baruch (*cf.* carte 2 p. 38), représentaient le cœur de ce collectif siddi et rassemblait chaque année des Siddis de tout le Gujarat et de Mumbai lors de festivités organisées en l'honneur de leurs saints. Je découvrais également à chacune de mes étapes dans différents lieux où des communautés siddies étaient installées et fédérées en *Siddi jamāt,* la présence de reproductions locales des sanctuaires ou *cillā(s)* de ces saints africains soufis. Des festivités locales à l'image de celles célébrées aux *dargāh(s)* des trois saints près de Ratanpore étaient aussi organisées

[12] « Les mythes sont des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens. (…) Pour qu'un évènement, une histoire, une narration toujours singulière au départ devienne un mythe, deux conditions doivent être remplies. Il faut d'une part, que ses éléments entrent dans un rapport de compatibilité formelle avec l'ensemble des mythes de la population concernée, d'autre part que soit oubliée, effacée son origine individuelle pour devenir une histoire générale exemplaire : ces deux aspects fondamentaux se façonnant à travers une seule et même dimension qui est le temps » (Bidou, 1991 : 498).

[13] Cette catégorie sera interrogée dans cette thèse. Nous reviendrons aussi sur la question du mythe fondateur des castes.

[14] Jamadar ou Jemadar : 1. a native junior officer belonging to a locally raised regiment serving as mercenaries in India, esp with the British Army (until 1947) 2. an officer in the Indian police. (http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/jemadar#jemadar_1, [consulté le : 20 mai 2014])

en l'honneur de leurs saints soufis africains aux *cillā(s)*, dans chaque ville ou village où se trouvaient des Siddis.

La majorité des Siddis du Gujarat pratiquaient le *Siddi dhammāl* (en hindi) ou *Siddi goma* (en swahili)[15], chants, danses, transes et rituels dédiés à leurs saints mais aussi performés lors de festivités (mariages, naissances, etc.) ou de représentations publiques en Inde et à l'étranger. Il existait ainsi des groupes de *Siddi goma*/*dhammāl* professionnels, dont les membres vivaient parfois dans différentes régions du Gujarat, qui se réunissaient pour performer aux quatre coins de l'Inde (au cours des festivités musulmanes et parfois hindoues, ainsi que pour les programmes culturels du gouvernement), mais aussi à l'étranger.

En discutant des mémoires familiales et en élaborant plusieurs généalogies que je présentais ensuite à mes interlocuteurs, je constatai qu'il existait de nombreux réseaux de mariages et de parenté entre des Siddis de tout l'État du Gujarat et jusqu'à Mumbai (*cf.* annexe 5). Les Siddis de Mumbai que j'allais rencontrer par la suite font majoritairement partie de ces réseaux de mariages, de parenté, de vénération de saints soufis africains et pratiquent également le *Siddi goma/dhammāl*. Ils sont pour la plupart des descendants des Siddis du Gujarat (Shroff, 2007) et peuvent donc y être associés[16]. Les contours d'un collectif siddi au Gujarat apparaissaient cependant particulièrement mouvants et flous. J'interrogeai alors Rafik bhai[17], un Siddi sexagénaire, travailleur social et vice-président de la *Siddi jamāt* de Jamnagar, sur ce que signifiait « être Siddi ». Il me répondit sans hésiter : « d'abord les cheveux, puis les lèvres, le nez, et enfin *habshi* [terme arabe pour Abyssin ou Ethiopien], c'est ça un Siddi. ». Quand je posais la même question à d'autres Siddis du Gujarat et plus tard, du Karnataka, on me renvoyait le plus souvent à ces mêmes caractéristiques physiques singulières en Inde, mêlées à certaines

---

15 Dans le soufisme, le *dhammāl* est une danse extatique qui se réalise au son du tambour ; *dhammāl*, en gujarati, peut être traduit par « fun » en anglais et signifie « vacarme, bruit » dans plusieurs langues indo-aryennes. *Goma* est dérivé du terme swahili *ngoma*, qui signifie, entre autres, « tambouriner, chanter et danser », et peut aussi désigner les cultes d'affliction et de possession, ou encore, la guérison des troubles mentaux ou physiques qui en découlent (Basu, 2008 : 163-164).

16 Jusqu'en 1956, le Gujarat et Mumbai faisaient partie du même État.

17 Rafik a été pour moi un interlocuteur privilégié. Passionné par ce qu'il appelle parfois sa communauté, parfois sa *jāti*, il me mit en contact avec de nombreux Siddis au Gujarat, un Siddi du Karnataka et m'éclaira sur l'émergence des réseaux siddis, à tous les niveaux.

pratiques, comme la musique et la danse, ce que les acteurs qualifiaient de culture siddie. Cette démarcation physique que décrivaient les Siddis était aussi fortement soulignée par les Indiens non siddis. Les Siddis semblaient visiblement représenter un groupe à part dans l'imaginaire collectif, systématiquement identifiés par la texture de leurs cheveux, auxquels les autres Indiens faisaient très souvent allusion en enroulant leurs doigts au niveau de leurs cheveux et en répétant « cheveux frisés/bouclés »[18] pour les décrire. Certaines caractéristiques physiques identifiables, au premier abord, semblaient être le socle d'identifications internes et externes au groupe des Siddis.

Au Gujarat, certains Siddis manifestaient d'ailleurs un intérêt particulier pour d'autres descendants d'Africains vivant à plus de mille kilomètres au sud : les Siddis du Karnataka. Ils expliquaient cet intérêt par le fait qu'ils représentaient des membres de la même *jāti*, possédant des traits physiques similaires aux leurs renvoyant ainsi aux mêmes origines.

Je cédai donc, suivant les conseils de certains Siddis du Gujarat, à la curiosité de connaître ces autres Siddis du Karnataka à propos desquels je n'avais presque aucune information, et décidai de poursuivre ma prospection. C'est grâce à Rafik bhai (Siddi du Gujarat) et Mohan K., un jeune leader et travailleur social siddi hindou qui avait accompagné quelques années plus tôt un photographe anglais intéressé par les Siddis au Gujarat et qui avait alors rencontré Rafik bhai, que j'entrai en contact avec les Siddis vivant dans des villages des forêts aux alentours des villes de Haliyal et Yellapur (*cf.* carte 3 p. 39). Mohan K. étant en déplacement lors de mon arrivée, il me mit en contact avec Premnath, un Siddi chrétien d'une trentaine d'années, anciennement catholique, récemment converti à l'Église adventiste du septième jour et directeur d'une école adventiste accueillant en majorité des enfants siddis. Premnath me guida dans cette première étape

[18] Les Indiens non siddis utilisent généralement *ghuṅghrū bāl* (au Gujarat) et *ghuṅgūr kesa* (au Karnataka) pour désigner les cheveux frisés/bouclés ou encore *curly hair* en anglais. *Bāl*, en hindi et *kesa*, en marathi et konkani signifient « cheveux ». Les *ghuṅghrū/ghuṅgūr*, en hindi et autres langues indiennes sont aussi des sortes de grelots généralement attachés aux pieds des danseuses et danseurs traditionnels. Cette forme de grelot peut évoquer les cheveux enroulés selon certains de mes interlocuteurs. Au Karnataka, *ghuṅgūr kesa* ou *kurale kesa* (cheveux frisés/bouclés en marathi) sont utilisés par les Siddis eux-mêmes pour décrire la forme de leurs cheveux. Par contre, au Gujarat, les Siddis utilisent toujours le terme *ghuṅghaḍiyāle bāl* (cheveux frisés/bouclés) pour décrire leurs cheveux. Il n'existe cependant pas de terme spécifique, comme celui de « crépu » en français, pour différencier la texture des cheveux des Siddis bien que sa spécificité soit constamment mise en évidence par les non-Siddis et les Siddis.

et nous passâmes un mois et demi à nous rendre de village en village pour rencontrer des Siddis de toute la région, et de toutes les religions. Premnath me servit également d'interprète afin de réaliser un grand nombre d'entretiens et m'accompagna à de nombreuses festivités siddies (mariages, baptêmes, festivals, rites funéraires). Lors de ces festivités, je découvris le *dammām*, spécialité musicale des Siddis du Karnataka pratiquée par des Siddis de toutes les religions. Le *dammām* est aussi le nom du tambour principal joué lors de cette performance qui s'accompagne de chants, de danses, de claquements de mains rythmés et parfois de transe. Le *Siddi dammām* est désigné par la majorité des Siddis de cet État comme l'attribut principal de ce qu'ils nomment, à l'instar des Siddis du Gujarat et de Mumbai concernant le *dhammāl*, la culture siddie. De nombreux Siddis chrétiens et musulmans de l'Uttara Kannada associent aussi cette pratique à un saint soufi siddi du nom de Bābā Ghor, visiblement le même saint africain soufi vénéré par les Siddis du Gujarat et de Mumbai et dont le sanctuaire (*dargāh*) évoqué plus haut se trouve au Gujarat mais était jusqu'à très récemment inconnu des Siddis du Karnataka. Les paroles du *Siddi dammām*, contrairement au *Siddi dhammāl*/*goma* du Gujarat, ne visent cependant pas à vénérer ce saint mais plutôt à conter des expériences quotidiennes portant sur les relations sociales (entre des couples, des individus, des familles, des villageois ou avec d'autres groupes), les problèmes d'agriculture liés aux intempéries climatiques ou encore les relations avec les animaux de la forêt lors de la chasse ou l'irruption d'éléphants ou de singes (en autres) qui peuvent parfois ravager les cultures.

Au Karnataka, les Siddis étaient initialement divisés en trois groupes majoritairement endogames : catholiques, musulmans soufis et hindous. Dans les années 1990, des groupes missionnaires protestants évangéliques (en particulier issus de l'Église adventiste du septième jour) ont converti un certain nombre de Siddis catholiques, quand des

prédicateurs de la Tablīghī jamā'at[19] ont converti des musulmans soufis marquant davantage les divisions entre les Siddis, mais créant parfois d'autres alliances (détaillées dans les chapitres 7 et 8 de cette thèse). La majorité des Siddis du Karnataka vivent dans les forêts du district de l'Uttara Kannada, dispersés dans des villages et des hameaux des zones forestières reculées des *taluks* (sous-districts) de Haliyal, Yellapur, Ankola, Mundgod, Sirsi, Karwar et Supa (joida) (*cf.* carte 3 p. 39). Quelques familles vivent également dans les districts de Dharwad et Belgaum (Prasad, 2005 : 1 ; Ali, 1996 : 223).

Les Siddis hindous habitent en majorité autour des *taluks* de Yellapur, Ankola et Sirsi, dans des hameaux de maisons dispersées ; ils vivent souvent près des Brahmanes Havik qui les ont durement exploités durant des centaines d'années et qui embauchent encore de nombreux Siddis à moindre coût. Les Brahmanes Havik exercent une influence importante sur les Siddis hindous au niveau économique, rituel et politique (influence exposée aux chapitres 3, 5 et 6).

La plupart des Siddis chrétiens et musulmans vivent dans les forêts des *taluks* de Haliyal, Yellapur et Mundgod (Prasad, 2005 : 3). Ils habitent parfois dans les mêmes villages avec des non-Siddis hindous ou musulmans. La majorité des Siddis de l'Uttara Kannada sont des agriculteurs et travaillent leurs propres terres ou celles de propriétaires terriens. De nombreux Siddis sont aussi employés dans le bâtiment et n'ont souvent d'autre choix que de partir jusqu'à des centaines de kilomètres pour trouver un travail. Les Siddis de cette région sont généralement traités comme des intouchables et fortement exclus par les autres Indiens, de par leur statut social et leurs caractéristiques physiques singulières. Ces discriminations ont tendance à s'atténuer légèrement ces deux dernières décennies mais sont néanmoins toujours très présentes. Des distinctions

[19] Le *Tablīghī jamā'at* est un mouvement missionnaire fondé dans le sous-continent en 1927 par Muhammad Ilyâs Kândhalawî (1885-1944) (Gaborieau, 2006 : 53). Les fondateurs étaient très soucieux de l'avenir d'une communauté musulmane en péril dans le contexte de la colonisation britannique et des conversions massives de musulmans sous l'impulsion des puissants groupes missionnaires jésuites et protestants (Khedimellah, 2001 : 2). J'ai pu constater durant mon enquête de terrain que les tablīghs s'opposent fortement aux pratiques des Siddis soufis, et plus particulièrement à celle qui consiste à vénérer les saints. L'article de Peter Van der Ver, *Playing or Praying : A Sufi Saint's day in Surat* (1992) résume bien cette problématique à partir du cas de la confrérie rifa'i dont de nombreux Siddis du Gujarat et de Mumbai font d'ailleurs partie. Au Karnataka, l'opposition des tablīghs au culte de saints pose problème pour un grand nombre de Siddis et divise souvent les Siddis musulmans qui étaient unifiés auparavant (nous reviendrons plus en détails sur ce point dans le chapitre 7).

sociales similaires ont été subies par de nombreux Siddis du Gujarat dans un passé plus lointain et tendent à persister, bien que la situation dans cet État se soit largement améliorée en comparaison à celle des Siddis du Karnataka.

Au-delà de ce tableau complexe au Karnataka, les frontières religieuses entre les Siddis de cet État semblaient en outre loin d'être figées. En effet, de nombreux intermariages entre Siddis de différentes religions étaient célébrés et leur nombre augmentait de manière significative depuis les années 2000. Par ailleurs, il existait en Uttara Kannada des réseaux de musique mais également des réseaux politiques importants entre Siddis de différentes religions. Des travailleurs sociaux activistes et leaders siddis de diverses confessions religieuses œuvraient ensemble afin de parvenir à une unification et organisaient en commun des luttes politiques afin de dénoncer les injustices subies et tenter d'améliorer les conditions d'existence des Siddis de cette région. Leurs combats politiques avaient d'ailleurs abouti à l'obtention, en 2003 et pour les Siddis de l'Uttara Kannada seulement (toutes religions confondues), du statut de *Scheduled Tribes* (tribus répertoriées), permettant ainsi aux Siddis l'accès à un certain nombre de bénéfices liés aux discriminations positives (comme par exemple des quotas dans l'éducation ou à l'embauche, des rations de nourriture ou des aides au développement). La question des *Scheduled Tribes* est significative pour les Siddis, et elle sera abordée dans le sixième chapitre de cette thèse. En effet, au-delà des avantages économiques, cette catégorie représente aussi une visibilité politique[20]. Les Siddis de l'Inde ne sont en revanche pas tous inclus dans les *Scheduled Tribes*. Les Siddis de Belgaum au Karnataka ont par exemple été intégrés très récemment (en 2018) à cette catégorie. Ailleurs, seuls les Siddis du Saurashtra (une région du Gujarat) ont été classifiés comme *Scheduled Tribe* (1956). De nombreuses luttes ont été menées par les autres Siddis dans différentes régions au Gujarat et au Karnataka pour l'obtention de ce statut, en vain.

Au Gujarat (incluant Mumbai) comme au Karnataka apparaissent une grande diversité de situations ainsi que la difficulté de déterminer des critères permettant d'identifier les Siddis comme un groupe unifié au-delà de ce nom qu'ils partagent. Au-

[20] À propos de l'émergence politique des *Scheduled Castes* en Inde, voir Gupta (1985), et pour une approche économique de ces catégories, Guha (2013).

trement dit, s'est d'emblée posée la question de la définition d'une communauté siddie et la difficulté d'en cerner les contours. Pourtant, il existait des réseaux siddis, mouvants et en devenir. Pourquoi, et de quelle manière ces réseaux de descendants d'Africains s'étaient-ils donc constitués et se déployaient dans ces régions ? Plusieurs années de recherche auront été nécessaires pour en comprendre l'histoire et le sens qui seront exposés tout au long de cette thèse.

Les réseaux siddis ne s'arrêtaient pas là. Au-delà du contact entre Rafik bhai et Mohan K. décrits en amont, je découvris plus tard que trois Siddis du Karnataka (dont Mohan K.) s'étaient rendus au Gujarat, à Mumbai et Hyderabad afin d'amorcer un processus d'unification nationale des descendants d'Africains en Inde. Si cette tentative d'union ne semblait pas motiver les descendants d'Africains à Hyderabad, les Siddis du Gujarat étaient bien plus sensibles à ce projet. J'appris également que deux conférences (en 2000 et 2006) avaient été organisées par des chercheurs nationaux et internationaux afin de mettre en relation des descendants d'Africains de toute l'Inde, conviant des référents de chaque communauté locale originaires du Karnataka, du Gujarat, de Mumbai et Hyderabad. Ces conférences n'avaient alors pas permis de créer de contacts à long terme entre les Siddis de l'Inde car les moyens de communication rendaient les échanges beaucoup plus compliqués qu'aujourd'hui. Ces évènements avaient cependant insufflé l'idée de l'unification à certains Siddis et leur avaient surtout permis d'apprendre l'existence de descendants d'Africains vivant dans d'autres régions de l'Inde. En 2015, la première association officielle pan-siddie fut créée par un Siddi de Mumbai et un Siddi du Karnataka : *Siddi India Foundation*. Outre les leaders et travailleurs sociaux tentant d'impulser une unité siddie nationale, l'émergence de nombreux contacts entre des Siddis du Gujarat, de Mumbai et du Karnataka apparaissait également, notamment à travers les réseaux sociaux numériques. Quelques mariages entre Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat de différentes confessions religieuses (musulmans soufis et chrétiens) s'étant rencontrés sur Facebook avaient d'ailleurs été célébrés à partir de 2016. Ces réseaux siddis, à travers les réseaux sociaux numériques, n'ont cessé de croître durant toute la durée de cette thèse.

Au-delà des moyens mis en œuvre par les Siddis pour créer du lien, ces réseaux siddis, à échelles locale et nationale, semblaient donc basés sur une identification réciproque à une origine commune : l'Afrique. Mais quel était le sens, particulièrement pour les Siddis du Gujarat, de Mumbai et du Karnataka, de souhaiter construire du collectif à partir de ces origines africaines dans la société indienne ?

Cette identification réciproque ne s'arrêtait pas non plus aux frontières de l'Inde. En effet, je découvris durant mes premières enquêtes de terrain que quelques réseaux émergeaient virtuellement ou physiquement entre des Siddis du Gujarat, du Karnataka et d'autres descendants d'Africains de la planète. Certains de ces nouveaux contacts transnationaux inspiraient d'ailleurs le pansiddisme mais aussi le panafricanisme parmi les Siddis, deux mouvements qu'il semblait pertinent de mettre en perspective dans le onzième chapitre de cette thèse. Une majorité de Siddis s'identifient aux descendants d'Africains à l'international, et certains Siddis les associent d'ailleurs à leur *jāti* alors même que de nombreux Siddis ignoraient leurs origines africaines quelques décennies auparavant. Inversement, de plus en plus de personnes d'origine africaine d'autres pays viennent rencontrer les Siddis, animés par une identification à leurs origines africaines partagées. Certains jeunes leaders siddis du Karnataka furent ainsi invités à participer à des conférences panafricaines en Afrique du Sud et en Angleterre en 2014 et 2015 et durant cette dernière décennie, plusieurs panafricanistes voyagèrent en Inde afin de rencontrer les Siddis. Comment ces nouvelles relations diasporiques étaient-elles perçues par les Siddis, et quel était leur sens ? Quelle influence ces nouveaux réseaux transcendant les frontières de l'Inde pouvaient-ils exercer sur la perception que les Siddis ont d'eux-mêmes, et sur la place qu'ils occupent dans la société indienne, mais aussi dans le monde ?

Toutes les pistes de recherches qui se dessinaient lors de mes premiers terrains en 2014 et 2015 m'empêchèrent d'envisager une recherche spatialement cloisonnée comme je l'avais initialement prévu, et je décidai de me laisser porter par ces réseaux auxquels j'avais accès et qui se déployaient au fur et à mesure de mes séjours sur place, par ce que les Siddis me donnaient à voir et par leurs inspirations. Mes intuitions se confirmèrent au fil des séjours de terrain et validèrent mon choix de mener un terrain auprès

des Siddis vivant dans différentes régions de l'Inde, afin de saisir le sens de ces processus d'identification et d'unification en cours que je découvrais.

En 2015, je retournai au Karnataka et je décidai de m'installer dans un village afin de commencer à apprendre la langue des Siddis chrétiens. En effet, lors de ma première expérience avec Premnath, qui parlait parfaitement anglais et qui faisait donc office d'interprète, je réalisai qu'il avait été interprète pour des missionnaires de l'Église adventiste du septième jour et que sa présence à mes côtés biaisait ma relation avec de nombreux Siddis qui m'associaient à une missionnaire (le contact avec les missionnaires étant par ailleurs bien souvent l'un des seuls contacts qu'ils avaient eu jusqu'alors avec des étrangers européens, africains ou américains). D'autre part, il me fallait apprendre la langue afin de communiquer avec l'ensemble des Siddis et ne pas simplement être guidée par des leaders, ce qui était uniquement possible en immersion parmi des villageois siddis qui ne parlaient absolument pas anglais. Il restait un autre problème à surmonter : les Siddis musulmans parlaient un mélange de hindi et d'ourdou, la langue des Siddis chrétiens était composée de konkani et de marathi alors que les Siddis hindous mêlaient le konkani et le kannada. J'avais cependant remarqué que les Siddis chrétiens et hindous se comprenaient mutuellement et j'appris plus tard que leurs deux langues étaient très proches malgré quelques termes et structures différentes liées à un konkani nuancé par le marathi pour les Siddis chrétiens, et par le kannada pour les Siddis hindous. Quant aux Siddis du Gujarat, ils pouvaient avoir pour langue maternelle le gujarati, le hindi et le kutchi. Je décidai donc d'apprendre deux langues : le hindi, qui me permettrait de communiquer avec tous les Siddis musulmans[21] et le marathi-konkani des Siddis chrétiens qui me permettrait aussi, malgré quelques confusions, de communiquer avec les Siddis hindous. En raison de l'absence de manuel ou de méthode, l'apprentissage du marathi-konkani nécessitait une présence auprès de Siddis chrétiens. C'est essentiellement pour cette raison que j'ai mené mon deuxième terrain uniquement au Karnataka.

[21] Au Gujarat comme au Karnataka, les Siddis musulmans parlent parfaitement le hindi même si ce n'est pas la langue maternelle de tous.

La diversité des langues parlées par les Siddis (hindi, ourdou, konkani-marathi, konkani-kannada, kutchi, mais aussi quelques mots de langues bantu au Gujarat) évoque par ailleurs la pluralité de parcours des Siddis de l'Inde.

C'est le terrain qui m'a conduite à envisager de poursuivre cette enquête dans le cadre d'une thèse. Mes deux années de master laissaient en effet transparaître la perspective d'une recherche conséquente qu'il me semblait dommage de ne pas mener plus loin. J'ai ainsi débuté un doctorat et passé dix-sept mois sur le terrain au total en comptant mes enquêtes de master[22].

Au Gujarat, les Siddis avec qui j'ai travaillé vivent majoritairement dans des villes à l'exception des Siddis de Ratanpore (petit village) et de Jambur. Ayant noué des relations privilégiées avec les familles des Siddis m'ayant présentée aux autres membres de leurs *jamāt(s)*, il m'a parfois été difficile de sortir de ces réseaux et d'un certain contrôle qu'ils exerçaient sur mes autres fréquentations siddies. Selon les séjours sur le terrain et selon les endroits, j'ai vécu au sein des familles dans les villages ou certaines villes (comme Diu ou Jamnagar), majoritairement dans des hôtels dans les autres villes, et ces différentes configurations m'ont permis d'avoir accès à des éléments complémentaires (le partage du quotidien lorsque j'étais hébergée par des familles siddies, la diversité des prises de contact lorsque je ne séjournais pas chez les gens). J'ai toujours essayé de m'accommoder aux limites des personnes avec qui j'ai travaillé et adapté mes temps de séjour à leurs disponibilités. Dans un premier temps, je parlais anglais avec certains membres de la famille puis j'ai progressivement appris le hindi et été capable de communiquer, même de manière imparfaite, avec l'ensemble des Siddis.

Au Karnataka, mon premier terrain était majoritairement guidé par de jeunes leaders siddis qui m'aidaient pour la traduction. À partir de 2015, j'ai séjourné chez une famille de Siddis ne parlant pas du tout l'anglais à Jataga Hosur, un petit village composé d'une trentaine de maisons de Siddis chrétiens et situé dans la forêt à une heure de bus de Haliyal (une vingtaine de kilomètres). Je n'étais alors accompagnée d'aucun interprète et vivais chez cette famille qui m'apprenait sa langue. Je participais activement

[22] Mon dernier séjour au Karnataka en 2020 a dû être écourté à cause de la pandémie du Coronavirus qui m'obligea à rentrer en urgence avec mon fils d'un an.

à la vie et aux tâches quotidiennes ainsi qu'aux interactions des villageois, et plus particulièrement des femmes avec qui je passais le plus de temps. En 2016, j'ai commencé à apprendre la moto et m'en suis procurée une afin de pouvoir me déplacer seule dans la forêt entre les villages siddis alentours. À Jataga Hosur, comme dans de nombreux villages, les bus pour la ville ne passent que deux fois par jour (parfois moins) et il faut ensuite prendre un autre bus pour se rendre dans un autre village siddi. La langue et la moto m'ont procuré une certaine autonomie et ce faisant m'ont permis d'établir des contacts privilégiés avec mes interlocuteurs. Grâce à cette indépendance, j'ai pu progressivement me défaire du contrôle que les leaders exercent généralement sur les échanges entre étrangers et villageois siddis, me permettant d'avoir accès à d'autres points de vue. J'ai alors commencé à percevoir de nombreuses nuances et les différentes formes de pouvoir exercées parmi les Siddis de cette région que je présenterai dans cette thèse. Au Gujarat comme au Karnataka, je me suis intéressée aux gens, aux mémoires familiales, aux récits de vie, à leurs pratiques rituelles, à leurs inspirations, à leur travail, à leurs réseaux ainsi qu'à leurs luttes. J'ai accompagné de nombreux Siddis au quotidien mais aussi dans les festivités ou des regroupements familiaux.

De retour en France, j'ai toujours maintenu de nombreux contacts avec les Siddis, échangé des nouvelles, mais aussi des informations, des articles, des vidéos, des photos *via* les réseaux sociaux numériques. En suivant des groupes siddis sur Facebook et WhatsApp, j'ai d'ailleurs pu constater une importante activité sociale entre de nombreux Siddis qui ne s'étaient jamais rencontrés *de visu,* mais qui s'entretenaient fréquemment ainsi qu'avec d'autres descendants d'Africains étrangers, avec qui ils échangeaient à propos de leurs histoires et conditions respectives. J'ai aussi réalisé d'autres entretiens plus ou moins formels en visioconférence et gardé des contacts téléphoniques assez fréquents avec les Siddis desquels j'étais le plus proche. L'intensité de ces échanges a été d'un grand intérêt pour mes recherches, bien qu'elle ait nécessité un investissement important hors du terrain en Inde.

Il semble aussi important d'évoquer les réseaux sociaux numériques car ces moyens de communication ouvrent un espace de recherche pour les anthropologues, même quand ils ne sont pas sur le terrain, et certains matériaux recueillis sur ces plate-

formes, au même titre que les échanges à distance, peuvent être utiles pour la recherche : ils autorisent une certaine continuité du terrain permettant d'entretenir les relations lorsqu'on n'est plus sur place, et de rester informé de l'actualité locale, mais aussi de déceler d'autres formes de réseaux. Il me semble qu'on ne peut plus actuellement ériger une frontière infranchissable entre les réseaux sociaux numériques et le terrain classique. Dans le cas des Siddis, par exemple, quelques mariages entre Siddis de différentes confessions religieuses et différentes régions de l'Inde ont été le fruit d'échanges amorcés sur Facebook. En 2020, pour la première fois, une vingtaine de Siddis musulmans soufis du Karnataka se sont rendus à la *dargāh* des trois saints africains soufis au Gujarat et une partie du groupe avait été avertie de l'existence de ce sanctuaire à travers des échanges avec des Siddis du Gujarat qu'ils n'avaient jamais côtoyés, grâce aux réseaux sociaux numériques.

Cependant, c'est évidemment en Inde et parmi les Siddis que j'ai pu recueillir la majorité des témoignages et des observations que je rapporte dans cette thèse.

Une enquête de terrain en mouvement et une recherche prenant en compte différentes échelles spatiales et temporelles s'est donc imposée pour tenter de saisir l'inscription de l'histoire dans la vie quotidienne des Siddis et le sens de leurs constructions sociales, du local au global. Ma méthode d'enquête s'est construite de manière assez intuitive en suivant les réseaux siddis qui sont finalement devenus l'objet de mes recherches. Limiter le terrain au Gujarat, au Karnataka ou à un groupe siddi me semblait réducteur dans la mesure où de toutes nouvelles connexions étaient en train de se tisser au niveau national et transnational et n'avaient donc jamais été étudiées. Il a donc été question, avec toutes les difficultés que cela a pu représenter, de saisir les logiques sociales de processus de construction du collectif en cours, processus qui renvoient à des mouvements plus globaux, tout en prenant place dans une société de castes fortement instituée. Cette méthode a aussi permis une certaine mise en perspective de processus d'unifications, au niveau local et régional, qui n'étaient pas forcément interconnectés mais dont la comparaison semblait pertinente, qu'il s'agisse du cadre de la société indienne que de manière plus globale. Je me suis intéressée aux récits de vie de Siddis de différents âges avec pour objectif de déceler ce rapport du présent à l'Histoire car,

comme l'a montré Halbwachs, il y a toujours des allers-retours entre les mémoires individuelles et l'espace social où elles se construisent (1994 [1925]). Il semble cependant que dans le cas des Siddis, la question de la mémoire dépasse l'interaction entre l'espace social indien et l'expérience de ces derniers. La mémoire invoquée n'est pas tant celle des évènements de l'esclavage, que celle d'une origine géographique commune. J'interroge donc ce phénomène particulier, qui fait de l'Histoire non pas un point d'arrivée, mais plutôt un point de départ permettant aux populations d'origine africaine d'établir une présence commune globale. Au vu de la littérature existante à propos des Siddis et de mes découvertes suite à mes recherches de terrain, il m'a paru évident que l'originalité de cette thèse se trouvait justement à ce niveau-là, bien que mes enquêtes (notamment celles menées au Gujarat, au Karnataka, à Hyderabad et à Diu) aient participé à faire émerger localement de nouveaux éléments de recherche, comme nous le verrons, dans le champ des études à propos des Siddis de l'Inde.

Cette thèse traite donc des constructions sociales des Siddis de l'Inde et interroge plus particulièrement leurs processus d'identification et d'unification, du local au global. C'est ce que j'ai choisi d'appeler la *Black India* qui, au-delà de son double sens[23] à caractère régional et national, réfère aussi à une sorte de prolongement du *Black Atlantic* dont Paul Gilroy définit la spécificité de la culture et la politique « par le désir de transcender à la fois les structures de l'État-nation et les contraintes de l'ethnicité et de la particularité nationale » (2017 : 59). Au-delà des recherches à propos des Siddis menées jusqu'à présent, l'inscription des Siddis dans les réseaux du *Black Atlantic* est un phénomène qui ouvre de nouveaux champs de réflexions.

[23] La *Black India* évoque, d'une part le fait d'être « noir » en Inde et de s'unifier à partir de cette particularité renvoyant à une certaine étrangeté à travers des attributs physiques associés à l'Afrique, mais aussi d'autre part à la métaphore de la couleur noire pour décrire les difficultés sociales, économiques et de discrimination que subissent bien souvent les Siddis de l'Inde.

S'INTÉRESSER À LA *BLACK INDIA*

Les historiens Edward A. Alpers (1967) et Joseh E. Harris (1971) ont été les premiers chercheurs à s'intéresser à la présence des descendants d'Africains en Inde et à l'histoire de leurs migrations. L'ethnographie de T.C. Palakshappa a initié les travaux anthropologiques à propos des Siddis du Karnataka. Cette monographie publiée en 1976 analyse principalement leurs systèmes de parenté, leurs pratiques rituelles, leurs relations avec les différentes institutions religieuses, leurs organisations économiques, sociales et politiques. L'anthropologue Helene Basu, qui a commencé ses recherches dans les années 1980, a sans doute réalisé le travail anthropologique le plus complet à propos des Siddis du Gujarat en menant des terrains réguliers durant plus de vingt ans. Son travail mené en collaboration avec l'ethnomusicologue Amy Catlin-Jaraizbhoy et la documentaliste Beheroze Shroff ont ouvert de nouveaux horizons de réflexion autour de la transmission de l'histoire à travers la musique, les danses, le soufisme ainsi que les pratiques rituelles et dévotionnelles des Siddis du Gujarat à Mumbai[24]. Les processus d'unification des Siddis ont alors été explorés par plusieurs chercheurs au niveau régional. L'analyse d'Helene Basu met notamment en lumière les constructions identitaires et communautaires des Siddis du Gujarat à travers l'islam soufi. Les recherches menées par Beheroze Shroff analysent plus particulièrement les relations et les réseaux existant entre les Siddis de Mumbai et du Gujarat et mettent aussi en évidence l'existence d'une élite siddie descendante de la famille royale de Janjira pour laquelle « Siddi » est un titre de noblesse, ne s'identifiant aucunement aux autres Siddis de l'Inde, de par leur histoire et leur statut social privilégié (2007 : 317). Jazmin Graves a récemment soutenu sa thèse doctorale (2021) analysant, à partir d'un travail ethnographique, les pratiques dévotionnelles soufies des Siddis du Gujarat et de Mumbai en lien avec l'histoire des descendants africains de cette région. S'appuyant sur le travail d'Helene Basu, Jazmin Graves s'est intéressée aux liens entre les pratiques dévotionnelles soufies et l'unification des Siddis de cette région (2020) ; elle met par ailleurs en évidence, à travers ses premières recherches de terrain à Ahmedabad (Gujarat), la manière dont les Siddis de cette ville

[24] Voir Catlin-Jairazbhoy, 2004 et 2012 et Shroff, 2004, 2005, 2011 et 2015.

s'identifient à certains personnages historiques africains ayant contribué à l'architecture de la capitale du Gujarat et les intègrent dans leur cosmologie de saints africains soufis (Graves, 2019). Le titre de l'ouvrage de Kiran Kamal Prasad publié en 2005 et tiré de son ethnographie auprès des Siddis de l'Uttara Kannada au début des années 1980, illustre bien les problématiques des recherches postérieures : *In Search of an Identity*. La monographie de Kiran Kamal Prasad fournit une base pour comprendre les racines du processus d'unification siddie au Karnataka, tandis que Charles Camara (2004) et Pashington Obeng (2007), dans leurs recherches postérieures, ont suivi ce processus à différentes époques. Pashington Obeng (2003 ; 2007, 2011) et Henry John Drewal (2004) ont ouvert une nouvelle dimension dans leurs études, analysant les formes particulières d'agentivité des Siddis du Karnataka et le développement d'identités diasporiques à travers leurs pratiques religieuses, rituelles, culturelles et politiques. Prita Sandy Meier amorce des pistes de réflexions intéressantes dans un article intitulé « Per/forming African Identities : Sidi Communities in the Transnational Moment » (2004), dans lequel elle met en lumière la remobilisation, par les Siddis du Gujarat, de leurs racines africaines en tant que ressources sociales et culturelles afin de négocier leur place sociale et politique dans la société indienne. Cet article a contribué à l'ouvrage *Sidis and Scholars* dirigé par Amy Catlin-Jairazbhoy et Edward A. Alpers publié en 2004 qui regroupe les études de la quasi-totalité des chercheurs ayant travaillé avec les Siddis. Certains auteurs commencent alors à pointer l'émergence de nouvelles questions à propos de la redéfinition des frontières entre les communautés siddies au travers d'une identification réciproque à leurs origines africaines et questionnent une potentielle unification nationale des Siddis à travers l'organisation, par exemple, de conférences internationales regroupant des Siddis de toute l'Inde par ces chercheurs. Aucun réseau siddi à échelle nationale n'était alors référencé et cette union restait hypothétique. Mes recherches mettent donc en lumière et analysent, pour la première fois, les réseaux émergeant depuis une quinzaine d'années et les différentes formes d'organisations sociales entre les Siddis à échelle nationale, mettant en perspective ces processus avec les logiques d'unification régionales passées et en cours de construction. L'intérêt plus particulier porté aux processus d'identification et aux réseaux transnationaux entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains du monde est aussi novateur et

s'inscrit dans un axe de recherches émergeant à propos de l'inscription des descendants d'Africains en Asie dans une plus large diaspora africaine. À ce propos, deux publications majeures auxquelles j'ai contribué sont parues en 2020 : les trois volumes de *Afro-South Asia in the Global African Diaspora* dirigés par Omar H. Ali, Kenneth X. Robbins, Beheroze Shroff et Jazmin Graves ainsi que le numéro spécial du journal *South Asian History and Culture* intitulé *Narrating Africa in South Asia* et dirigé par Mahmood Kooria. Dans l'introduction de cette dernière publication, Mahmood Kooria met notamment en perspective le racisme, le castéisme et le colonialisme[25] en Inde, mais aussi les violences envers les Africains vivant dans le sous-continent dénoncées ces dernières années, les discriminations raciales envers les Siddis et de nouveaux mouvements internationaux comme *Black Lives Matter* et *Rhodes Must Fall*. Dans ce numéro, Pashington Obeng et Fiona Jamal Almeida analysent les *love mariages* et les *arranged marriages*[26] des Siddis du Karnataka, et ils y dévoilent l'apparition de mariages entre certains Siddis et des Africains vivant principalement à Mumbai ou Goa (notamment des femmes siddies avec des hommes africains). Les deux auteurs questionnent alors, à travers ces mariages, la manière dont se réarticulent et se renégocient les identités siddies entre l'Inde et l'Afrique. Khadija Sana Khader, dans sa contribution à ce numéro, élabore une généalogie de la « race » en Inde depuis l'époque précoloniale puis questionne l'influence des migrations d'Indiens descendants d'Africains de Hyderabad dans les pays du Golf sur les reconfigurations identitaires des communautés siddies, notamment à travers l'islam. Elle établit également une comparaison entre les formes de négociations identitaires des Siddis du Gujarat et de Hyderabad en tant que minorité raciale et religieuse à travers la notion d'authenticité. Les articles publiés dans le troisième volume de *Afro-South Asia in the Global African Diaspora* interrogent aussi certaines connexions et relations entre l'Inde et l'Afrique mais également entre les mouvements *dalits*[27] et afro-américains. Par exemple, la contribution de Gayatri Chakravorty Spivak

[25] Sur ces questions, voir aussi Khader, 2020, Yayawardene, 2016 et Gupta, 1991.
[26] En Inde, on appelle *love marriage* un mariage non arrangé par les familles, librement décidé ou consenti par les deux époux et *arranged marriage* un mariage arrangé, le plus souvent, par les familles des époux.
[27] « *Dalits* : littéralement "opprimés, écrasés" ; nom que se sont donnés les intouchables de Maharashtra à partir des années soixante-dix ; il est destiné à désigner et réunir tous les opprimés de l'Inde, y compris les gens des tribus » (Jaffrelot, 2006 : 876).

à ce volume met en perspective le panafricanisme et la décolonisation indienne à travers l'analyse des échanges entre W. E. B du Bois et Bhimrao Ramji Ambedkar à propos des luttes subalternes afro américaines et dalites. Nous pouvons également citer, dans ce courant, l'ouvrage de l'anthropologue Andreas Hofbauer, *Diáspora Africana na Índia: sobre castas, raças e lutas*, publié en 2022[28], dans lequel ce dernier se ressaisit des réflexions amorcées dans les publications citées précédemment et les met en perspective avec son propre travail de terrain mené entre 2013 et 2018. Hofbauer, après un retour historique sur la question, interroge la manière dont la différence et l'inégalité se manifestent dans l'existence des Siddis au Karnataka, les stratégies mises en œuvre par ces derniers pour y répondre et leurs conséquences classificatoires. L'anthropologue aborde également les questions de diaspora, de castéisme et de « race » parmi les Siddis de l'Uttara Kannada. La présente étude prend ainsi tout son sens dans ces nouvelles perspectives de recherche en ce qu'elle prend pour objet les différents processus d'identification et les réseaux qui se développent entre les Siddis et d'autres descendants africains du monde, notamment autour d'idéologies panafricanistes qui renvoient aux processus d'unification pansiddis tout en y étant imbriquées.

Dans la volonté de construction d'un collectif siddi apparaît en effet un élément fondamental qu'est la génétique. Pour nombre de Siddis rencontrés, les caractéristiques physiques qui les distinguent des autres Indiens sont au cœur de leur création sociale. Si la particularité physique des Siddis en Inde est pour beaucoup la cause de discriminations qu'ils expérimentent dès l'enfance, elle est aussi, de leur point de vue, ce qui doit être préservé. Un Siddi du Gujarat résumait très clairement ces enjeux : « pour moi, un point est extrêmement important : il ne faut pas se marier en dehors de la caste siddie. Je ne dis pas cela par rapport à la religion ou autre chose, mais je veux préserver ma communauté. Sinon, on ressemblera à des Indiens, plus à des Siddis, et on perdra notre originalité en Inde ! Si nous souhaitons conserver nos traits du visage, notre apparence et

[28] J'ai reçu cet ouvrage à la toute fin de rédaction de ma thèse car il était inaccessible plus tôt depuis la France. Je n'ai malheureusement pas pu intégrer l'ensemble des propositions d'Andreas Hofbauer qui discute notamment certains points mis en exergue par l'un de mes articles publié en 2020b dans la revue *South Asian History and Culture et intitulé* « From "Afro-Indians" to "Afro-Global" networking: Contemporary Indentification and Unification Processess Among Siddis ». Le travail de cet anthropologue est celui qui fait le plus écho aux réflexions proposées par cette thèse bien qu'il soit principalement élaboré à partir d'une ethnographie menée en Uttara Kannada.

notre nature, nous devons nous marier à l'intérieur de notre caste. Nous avons conservé notre culture durant plus de sept cent ans en Inde. Le problème, si les mariages hors caste continuent pendant cinquante ans, c'est qu'il n'existera plus de Siddis ». Ici apparaît une articulation, entre la caste (*jāti*, littéralement « espèce »), la « race », et un processus d'essentialisation volontaire des origines qui dépasse une simple comparaison.

La notion de « race »[29] relève avant tout d'une construction savante utilisée à des fins politiques de domination et d'administration des populations (Schaub, 2015). Pour autant, son usage n'a pas été du seul fait des États et des Empires. Comme d'autres catégories ainsi élaborées, elle a fait l'objet d'une réappropriation par ceux-là mêmes à l'encontre de qui elle était mobilisée à des fins de domination. À côté de la construction et de l'usage administratif de la notion de « race », a également émergé une formulation politique de la « race », comme en témoigne l'histoire des Noirs américains[30], qui est devenue un modèle pour les luttes contre les inégalités sociales, avec notamment l'essor du *Black Power*. En Inde, nous le retrouvons dans le mouvement social des Dalit Panthers[31]. Les Siddis se réapproprient d'ailleurs ces mouvements nationaux et transnationaux dans certaines luttes politiques et identitaires. L'*Orient noir* a été jusqu'à présent ignoré des travaux anthropologiques, certainement parce que ce n'est que très récemment qu'en Inde les Siddis ont commencé à s'intéresser à cette histoire et à la revendiquer, en établissant notamment des connexions avec le mouvement noir américain : l'expérience de l'esclavage et la formulation d'un panafricanisme.

Questionner les constructions sociales des Siddis de l'Inde par le prisme des identifications et des constructions collectives (du local au global) permet en effet de mettre en lumière d'évidentes relations avec d'autres mouvements sociaux transnationaux fondés sur une identification réciproque à des origines communes et à une condition partagée comme la négritude, le panafricanisme, mais aussi à d'autres mouvements de peuples dits autochtones. Mais l'exemple des Siddis de l'Inde est en même temps singulier dans la mesure où les processus d'identification et d'unification étudiés se construi-

[29] La notion de « race » sera employée tout au long de cette thèse entre guillemets pour signifier la construction sociale et dans l'objectif de la distinguer de son versant biologisant.
[30] Voir entre autres Ndiaye (2009b) ; le chapitre V de l'ouvrage de Ertel, Fabre et Marienstras (1971) ; Du Bois, (2007 [1903]).
[31] Sur ce mouvement voir Murugkar (1991) et Contursi (1993).

sent dans une société de castes où chaque individu est assigné par la naissance à une catégorie d'êtres, et où la couleur de peau, la texture des cheveux, les traits du visage évoquent une certaine valeur dans l'imaginaire collectif et influencent ainsi les relations sociales qui en découlent. Les Siddis ont souvent été définis dans la presse comme des peuples oubliés car ils étaient ignorés de leur propre nation comme du reste du monde. D'autre part, une majorité d'entre eux n'avaient pas conscience de la raison pour laquelle ils étaient considérés avec étrangeté (souvent couplée à du rejet) dans leur propre société, ni de leurs origines africaines. Il est intéressant d'explorer la manière dont les Siddis ont pu se fédérer à partir de ce qui faisait leur altérité en Inde dans le passé et le présent, au niveau local, régional, national et les enjeux autour de ces constructions collectives pour ces Indiens descendants d'Africains. Du Gujarat au Karnataka, les Siddis victimes de discriminations raciales ont tenté de renverser ces stigmates en se réemparant de cette catégorisation pour s'unifier et se développer économiquement et politiquement. Ces dernières décennies, les Siddis ont, par l'inclusion dans certaines catégories sociales indiennes, tenté de se faire reconnaitre et d'obtenir l'accès à des actions positives et à des mesures liées à des quotas afin d'améliorer leurs conditions de vie. Cependant, les Siddis ne répondent pas exactement aux critères permettant d'entrer dans ces catégories indiennes et nous verrons la manière dont ceux qui les ont obtenues ont dû négocier leur place sociale, notamment par le biais de la fabrique d'une communauté siddie. D'autre part, les nouveaux moyens de transport et de communications ont aussi eu un impact indéniable sur les créations de réseaux nationaux et transnationaux, notamment à travers une identification réciproque avec d'autres descendants d'Africains à travers le monde. En 2015, L'ONU a déclaré qu'une décennie serait internationalement consacrée aux personnes d'ascendance africaine : « [e]n proclamant cette Décennie, la communauté internationale distingue les personnes d'ascendance africaine comme groupe dont les droits humains doivent être promus et protégés[32] ». En 2018, un représentant siddi du Karnataka était justement invité à un regroupement en Suisse pour partager son expérience en tant que Siddi. Une conférence avait déjà été organisée à Goa par des chercheurs et l'UNESCO en 2006, regroupant pour la première fois des repré-

[32] http://www.un.org/fr/events/africandescentdecade/ [consulté le 20 mai 2018].

sentants siddis de toute l'Inde mais aussi, d'autres descendants d'Africains du globe comme le Brésil. Quelles influences peuvent avoir ces organisations sur les constructions sociales des Siddis ? Dans ce contexte naissant où les questions autour de l'esclavage, de la réparation, des droits humains, de la reconnaissance, du développement, de la préservation du patrimoine mais aussi de l' identité sont au cœur des réflexions et des projets des organisations internationales, des réseaux de plus en plus nombreux se tissent depuis quelques années entre les Siddis, mais aussi entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains à l'étranger (Uganda, Kenya, Afrique du Sud, Nigeria, États-Unis, Allemagne, Royaume Unis, Côte d'Ivoire, Ghana, France-Mali) et les Siddis ne représentent plus une goutte d'eau perdue dans l'océan Indien. Les acteurs de ces réseaux transnationaux partagent le désir de créer du lien entre *Africains*, bien que les objectifs de chacun soient parfois distincts. L'exemple des Siddis permet donc de questionner des constructions sociales qui *a priori*, pourraient être qualifiées de raciales, une qualification réductrice qui sera interrogée dans cette thèse à travers laquelle je tenterai de montrer les épaisseurs et la complexité de ces processus d'unification à partir d'origines communes qui correspondent aussi à une expérience partagée, celle d'être « noir », en Inde ou dans le monde. Pap Ndiaye décrit cette *condition noire* comme « une *situation* sociale qui n'est ni celle d'une classe, d'un État, d'une caste ou d'une communauté, mais d'une minorité, c'est-à-dire un groupe de personnes ayant en partage, *nolens volens*, l'expérience sociale d'être généralement considérées comme noires » (2009a : 29).

Cette thèse a pour objectif d'analyser les formes d'agentivité locales, nationales et transnationales mises en œuvre par les Siddis pour tenter de s'extraire d'une telle *condition noire* en Inde et de s'inscrire dans une communauté « noire » au-delà des confins de l'*Atlantique noir*. Le cas des Siddis, par leurs histoires migratoires et par la place qu'ils renvoient dans le système de castes indien, montre par ailleurs que cette *condition noire* n'est pas uniquement liée à une conception occidentale et moderne. En effet, l'imbrication de la traite orientale impliquant d'autres conditions d'esclavage d'une part, et les conceptions racialisantes importées par la colonisation européenne mêlées aux représentations de certaines caractéristiques physiques dans le système des castes précolonial ou de l'Inde moghole d'autre part, ouvrent de nouveaux champs de

réflexions pour l'anthropologie et donnent aussi matière à penser dans le champ des *post-colonial studies*.

Une première partie de cette thèse, plutôt descriptive et intitulée *La présence de descendants d'Africains en Inde : échos de l'Histoire, empreintes des origines,* présente les multiples parcours des ancêtres des descendants d'Africains contemporains mis en lumière par les témoignages recueillis dans différentes parties de l'Inde et la manière dont ces voies résonnent. Cette partie ne se prétend pas exhaustive à propos de l'histoire des Africains et leurs descendants en Inde mais tente plutôt de mettre en évidence la diversité des groupes contemporains d'Indiens descendants d'Africains et montre qu'il n'est pas cohérent d'associer les Siddis à une seule communauté. Cependant, les généalogies, les mémoires familiales transmises ainsi que les récits de vie recueillies révèlent également que certains descendants d'Africains dont les ancêtres ne partagent pas forcément le même parcours se réfèrent à un même collectif et inversement, que tous les descendants d'Africains en Inde ne s'identifient pas pour autant à un même groupe. Les témoignages des Siddis du Gujarat à Mumbai, du Karnataka, du *Nawāb* (aristocrate) siddi de Sachin mais également des descendants d'Africains chrétiens de Diu et des petits-enfants de l'*African Cavalry Guards*[33] de Hyderabad interrogent les échos de l'Histoire et les empreintes des origines africaines dans les conditions d'existences des acteurs contemporains et les réseaux sociaux qu'ils entretiennent. À travers ces généalogies sociales, se dessine une esquisse des relations entre les descendants d'Africains en Inde vivant dans ces différentes régions en lien avec leur origine et les parcours de leurs ancêtres. Nous montrons finalement, tout au long de cette partie, que malgré ces origines dispersées dans l'espace et le temps, des réseaux siddis (de mariages et parenté, de musique, religieux, artistiques, économiques et politiques) révèlent l'existence de différentes formes d'organisations collectives aux contours variables, mais forgés à partir d'un sentiment d'unité basé sur une identification à une origine commune incarnée.

Une deuxième partie de cette thèse, intitulée *Être Siddi : se reconnaître pour être reconnus,* interroge les enjeux de ces constructions collectives. De quelle manière se sont constitués ces réseaux à travers l'espace et le temps, et quelles en ont été les moti-

[33] Cavalerie royale du Nizam de Hyderabad composée uniquement d'Africains.

vations, ou au contraire, les entraves ? Quel est le sens, pour certains Indiens descendants d'Africains, de se reconnaître mutuellement en tant que Siddi et de tenter de s'unifier ou au contraire, de chercher à se distinguer de cette catégorie ? Que signifie être Siddi ? Peut-on parler d'une caste siddie ? Les formes d'organisations sociales passées, existantes et émergeantes mais aussi, les nuances dans les perceptions des Siddis en tant que collectif et dans le système d'organisation social indien y sont introduites. Nous montrons la manière dont les Siddis sont identifiés, dans la société indienne, comme une catégorie à part qui constitue leur condition et forge leur identité collective à partir de cette catégorisation. En effet, les places sociales occupées par les Siddis, la perception d'autres Indiens non siddis, mais aussi les récits de vie et d'expériences passées et présentes, montrent que le fait d'être « noir » en Inde implique une certaine condition qui dépend par ailleurs du statut social occupé par les ancêtres ainsi que d'une origine commune socialement assignée et étrangère à l'Inde incarnée par certaines caractéristiques physiques dans l'imaginaire collectif. Les témoignages internes et externes interrogent cette altérité attribuée aux Siddis dans leur propre société, avant d'évoquer les places sociales occupées par une majorité d'entre eux et les formes de dominations exercées sur ces groupes. Les expériences d'intouchabilité vécues par de nombreux Siddis, dans le passé ou le présent, y sont dénoncées et cette deuxième partie interroge finalement la relation entre certains caractères physiques portés par une majorité de Siddis, leur représentation dans le système colonial et précolonial ainsi que les stratégies mises en place par ces derniers pour tenter de s'en extraire. Musulmans, chrétiens, hindous, *Siddi jamāt*, *Siddi samāj*, *Siddi com* et *Siddi jāti* ou encore *Scheduled Tribes* sont autant d'identifications sociales qui sont présentées et questionnées dans cette partie pour tenter de saisir les multiples contours que peuvent prendre ces collectifs, mais aussi afin de comprendre quels sont les enjeux, pour les Siddis, de s'identifier à différentes catégories indiennes. Les enjeux des processus d'unification passés, présents et en devenir à l'origine de ces collectifs siddis au niveau local, régional et national sont ainsi analysés. Pour ce faire, deux exemples centraux y sont examinés : celui des Siddis du Gujarat et celui des Siddis du Karnataka (et en particulier de l'Uttara Kannada). À travers ces exemples, il s'agit de montrer que si l'unification des Siddis de chaque État a été inspirée par le fait de partager une origine africaine et d'être assigné

négativement à une même catégorie, les collectifs siddis ne se sont pas organisés aux mêmes époques, à partir des mêmes modes et à travers les mêmes institutions. En effet, les Siddis du Gujarat, qui se sont fédérés beaucoup plus tôt, semblent s'être servis de la cosmologie soufie et de saints Africains pour s'inscrire dans des réseaux de confréries locales et tenter de renverser une assignation négative en un pouvoir spirituel spécial incarné par les Siddis. D'autre part, certains rituels leur ont permis d'intégrer des nouveaux membres d'ascendance africaine à une confrérie de *faqīrs* siddis. Nous explorons la manière dont les Siddis, du Gujarat à Mumbai, ont pu établir différents réseaux religieux autour du mythe fondateur d'une *afro-jāti* soufie. Au Karnataka, un processus d'unification régional a émergé beaucoup plus récemment. Des Siddis généralement dispersés entre trois groupes de différentes religions (musulmans, hindous et chrétiens) ont lutté ensemble pour être reconnus en tant que communauté siddie afin de pouvoir ensuite revendiquer l'obtention d'un statut de tribus répertoriées lié à la politique de quotas et à la discrimination positive mise en place après l'indépendance de l'Inde. L'imbrication entre cette catégorie obtenue pour les Siddis de l'Uttara Kannada en 2003, et l'émergence d'un sentiment d'unité et de reconnaissance siddie est alors questionnée. Un sous-chapitre est par ailleurs consacré à la question de l'articulation entre la reconnaissance en tant que communauté siddie et l'obtention du statut de tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*), réservé aux *Ādivāsīs*, (peuples autochtones), question actuelle pour de nombreux Siddis au Gujarat, à Mumbai et au Karnataka qui ne bénéficient pas de ce statut. Ces deux exemples sont aussi intéressants dans la mesure où ils mettent en lumière l'imbrication entre les formes que peuvent prendre les fabriques collectives et les contextes historiques, religieux et socio-politiques indiens dans lesquels elles s'inscrivent. Enfin, sont questionnés les enjeux du religieux qui représente une dimension omniprésente dans les processus d'unification des Siddis du Gujarat et du Karnataka, avant d'explorer ceux des mariages interconfessionnels qui y sont imbriqués. Cette deuxième partie de thèse est ainsi consacrée à l'exploration et au questionnement des différentes dynamiques autour de la fabrique du collectif et de ses enjeux.

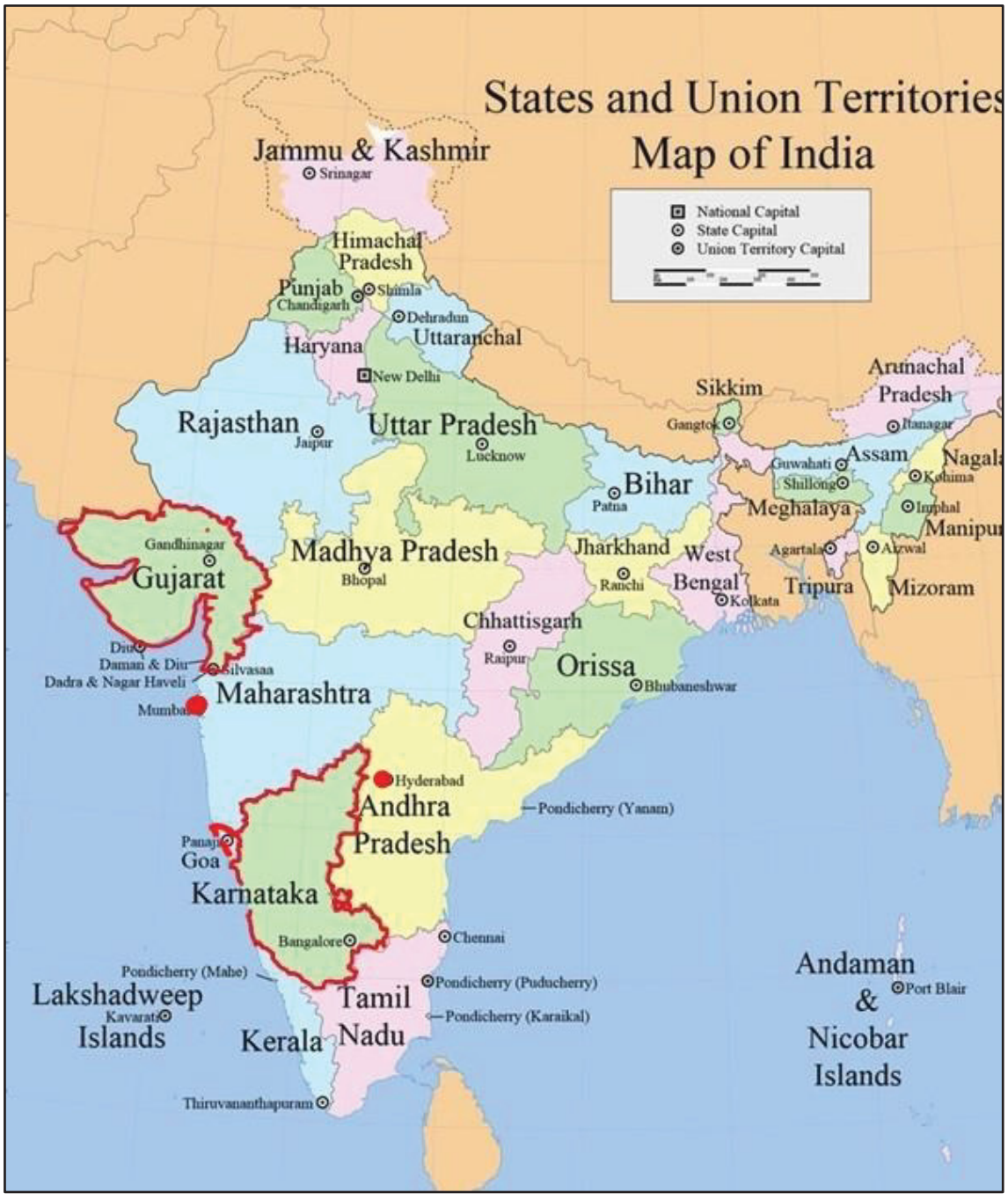
Finalement, une troisième et dernière partie intitulée *D'une conscience siddie vers une conscience noire* présente et analyse les réseaux nationaux et transnationaux entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains du monde, leurs enjeux mais aussi leurs

imbrications. Depuis une dizaine d'années, la frontière semble de plus en plus poreuse entre le sentiment d'appartenance à un collectif siddi local et national d'une part, et celui d'appartenance à un peuple « noir » du monde d'autre part. Une identification des Siddis aux autres personnes d'ascendance africaine est notable mais cette identification n'est cependant pas à sens unique : de plus en plus de descendants d'Africains prennent contact avec les Siddis, partageant le sentiment d'appartenir à une même famille, à une même communauté, à une même diaspora de par leurs origines africaines communes. Les Siddis découvrent, à travers les moyens modernes de circulation (transports) et de communication (télévision, internet, réseaux sociaux numériques) que d'autres personnes dans le monde possèdent des caractéristiques physiques qu'ils associent à leur propre groupe. Au moment où cette prise de conscience opère, le monde s'intéresse de plus en plus aux Siddis et d'autres descendants d'Africains prennent connaissance de l'existence des Siddis, souhaitent tisser des liens, et sont sensibles à leur condition en tant que Noirs en Inde. Ces nouveaux réseaux prennent différentes formes et les objectifs de chacun et de chaque institution restent spécifiques, mais le désir de faire alliance à partir d'une origine africaine commune semble partagé. Après avoir présenté le développement du pansiddisme et son imbrication dans les réseaux mettant en relation Siddis et différents acteurs internationaux, nous questionnons la manière dont une certaine essentialisation volontaire des origines africaines s'est forgée depuis quelques décennies pour de nombreux Siddis du Gujarat, du Karnataka et de Mumbai. Nous montrons finalement que l'identification de nombreux Siddis à d'autres descendants d'Africains du globe n'est pas un processus à sens unique, et que des réseaux transnationaux se sont créés ces dernières années. C'est pourquoi nous interrogeons l'inscription des Siddis dans une plus large diaspora africaine. La nature de ces réseaux, leurs motivations, mais aussi les divergences d'objectifs entre les Siddis et certains de ces acteurs sont alors analysés. Le lien entre les tentatives de pansiddisme et les origines du panafricanisme est finalement questionné, ainsi que ce qui peut faire écho entre les conditions siddies en Inde d'une part, et une *condition noire* d'autre part dans laquelle se retrouvent d'autres descendants d'Africains ayant eu un parcours distinct. Ces processus d'essentialisation volontaire, cette mobilisation d'une origine commune fondatrice pouvant faire communauté sont ainsi questionnés. Ces processus sont toujours des constructions idéolo-

giques, historiques et relationnelles[34] dont il s'agira aussi de montrer la complexité, les singularités, les limites et les nuances en se plongeant dans *la Black India.*

[34] Comme ont pu le montrer les travaux en anthropologie qui se sont attachés à ces questions notamment Barth, *in* Poutignat et Straiff-Fenart (1999) ; Balibar et Wallerstein (1997) ou Amselle (1990).

Carte 1 : Localisations principales des descendants d'Africains en Inde (en rouge)



©Beheroze Shroff ; modifée par Sofia Péquignot

Carte 2 : Zones de terrain au Gujarat



Carte modifiée ; extraite de l'article de Péquignot (2021c) © Sofia Péquignot

Carte 3 : Zones de terrain en Uttara Kannada (Karnataka)



Carte modifiée ; extraite de l'article de Péquignot, 2021b © Sofia Péquignot

PREMIÈRE PARTIE : LA PRÉSENCE DE DESCENDANTS D'AFRICAINS EN INDE : ÉCHOS DE L'HISTOIRE, EMPREINTES DES ORIGINES



Uttara Kannada, avril 2014 © Sofia Péquignot

Les Africains en Inde ainsi que leurs descendants ont occupé de multiples positions sociales au cours des siècles. Arrivés à différentes époques, pour diverses raisons, dans différentes régions de l'Inde, et n'étant pas forcément originaires des mêmes parties d'Afrique, les parcours des ancêtres des Indiens descendants d'Africains contemporains sont très variés. Des communautés d'Indiens d'origine africaine vivent aujourd'hui dans des zones géographiquement éloignées, ne parlent pas toutes la même langue et ont des pratiques religieuses diverses. Les grandes lignes de l'Histoire nous informent sur la multiplicité des parcours et positions sociales qu'ont pu occuper les Africains et leurs descendants dans le sous-continent indien, mais quelle est finalement la relation entre ces histoires et les existences des Indiens d'ascendance africaine contemporains et qu'en ont-ils hérité ? Cette partie de thèse ne se veut pas exhaustive à propos des multiples parcours des Africains et leurs descendants en Inde[35] qui nécessiteraient un approfondissement conséquent. L'objectif est plutôt de mettre en lumière certaines articulations entre l'Histoire et la présence de descendants d'Africains vivant dans l'Inde actuelle ainsi que les différentes positions occupées par leurs ancêtres et les marques et impressions léguées. C'est à travers les transmissions sociales, les mémoires et les récits de vie que nous allons découvrir ces échos de l'Histoire et ces empreintes des origines dans la vie des descendants d'Africains contemporains et les liens sociaux qui en découlent à partir de l'étude menée au Gujarat, à Mumbai, au Karnataka et à Hyderabad, là où vit la majorité des descendants d'Africains de l'Inde contemporaine.

[35] Pour un panorama plus large à propos de l'Histoire des Africains en Inde, voir notamment Ali O.H (2016), Ali S.S. (1996), Alpers (1996), Robbins & McLeod (2006), Bhattachaya (1970), Cohen (2020a ; 2020b), Harris (1971), Pankhust (2003), Segal (2001) et Kooria, 2020b.

CHAPITRE PREMIER : LES MULTIPLES TRAJECTOIRES DES SIDDIS, DU GUJARAT À MUMBAI

Du Gujarat à Mumbai, les ancêtres des Siddis contemporains ont occupé différentes positions sociales à des époques diverses que nous nous attacherons à décrire à partir des récits mémoriels des Siddis contemporains. Esclaves, domestiques, gardes du corps, ouvriers, musiciens, soldats, militaires, missionnaires soufis ou nobles, existe-il un lien entre les Siddis issus de ces trajectoires éparses en Inde ? Ce premier chapitre sera consacré à rendre compte de cette diversité et dévoiler l'esquisse des réseaux tissés, malgré des parcours ancestraux multiples et dispersés dans l'espace et temps de leurs ancêtres du Gujarat à Mumbai mais aussi à interroger les mécanismes sociaux imbriqués dans la création de collectifs d'Indiens descendants d'Africains au niveau local. Les nuances et les limites des liens sociaux et de l'identification entre certaines familles ou certains groupes d'ascendance africaine seront également explorées.

1. LES PRISONS DES *BWANAS*

Mon premier contact avec des Siddis, en mars 2014, fut possible grâce aux conseils de Pramod Jethi, conservateur du musée d'Aina-Mahal de Bhuj. Helene Basu, l'anthropologue pionnière dans les recherches à propos des Siddis du Gujarat, avait séjourné chez lui. Lorsque je le rencontrai pour la première fois à son bureau du Musée, en mars 2014, il m'indiqua les différentes localités où vivaient les Siddis dans la région du Kutch[36], tout en me précisant que les Siddis de Bhuj, la capitale du district du Kutch, représentaient la plus grande communauté siddie et il me renseigna sur leur quartier principal et les contacts du président de leur communauté. Pramod, érudit et passionné par l'histoire de sa région, m'informa par ailleurs que des familles de descendants des marchands d'esclaves, les Bhatias, vivaient toujours à Mundra et peut-être aussi à

[36] District de l'État du Gujarat.

Mandvi[37] (*cf*. carte 2 p. 38) où il me proposa que nous allions investiguer ensemble. Les Bhatias sont une caste de marchands hindous originaires de Mundra ayant développé un réseau de commerce très important en Afrique de l'Est. Aujourd'hui, ils représentent l'une des plus riches communautés du Kutch, reconnus comme les principaux agents de la traite d'esclaves dans cette région, à l'origine de leur fortune (Basu, 2003 : 228). Selon Pramod Jethi, les familles bathias étaient aussi appelées les Swahilies.

Deux ans plus tard, en 2016, alors que je revins travailler auprès des Siddis de Bhuj, nous trouvâmes le moment pour nous rendre ensemble à Mundra où je rencontrai Ashwin Zinzuvadia, un journaliste local ami de Pramod Jethi qui avait justement été marié à une femme bathia. Selon Ashwin, qui a tenté de mener une enquête « de l'intérieur » à propos des Bathia, ces familles ont caché ou ont détruit de nombreux documents relatifs à l'histoire de l'esclavage. Les Bathia vivent généralement dans d'immenses maisons appelées les swahilies bungalows et s'identifient davantage comme Charanda Swahilis que comme Bathias. D'après Ashwin, les familles bathias étaient installées à Zanzibar et à Mundra. Ils capturaient des Africains, en faisaient des esclaves pour travailler leurs terres ou être domestiques à Zanzibar et à Mundra qui était aussi un lieu de « stockage » d'esclaves où les Bathias enfermaient de nombreux Africains dans leurs swahilies bungalows pour être ensuite revendus sur les côtes est-africaines quand le prix des esclaves augmentait. Trente-cinq ans auparavant, Ashwin visita l'un de ces bungalows et vit, au premier étage, les chaines servant selon lui à attacher les esclaves africains qui ne pouvaient être dédiées aux animaux vu leur emplacement. Dans un coffre, il découvrit aussi des petites pièces d'ivoire sur lesquelles était gravée la manière dont les esclaves étaient attrapés à Zanzibar puis emprisonnés. Depuis ce jour, Ashwin n'est plus autorisé à visiter cette maison car la famille a pris peur. Selon lui, les familles siddies de Mundra seraient peut-être les descendants de ces esclaves libérés lorsque les lois britanniques sur l'interdiction de l'esclavage se durcirent à la fin

[37] Mundra et Mandvi sont deux villes portuaires situées chacune à une soixantaine de kilomètres de Bhuj et sont à une quarantaine de kilomètres l'une de l'autre. La venue des Africains au Gujarat est associée à la longue traite des esclaves établie entre ces ports et l'Afrique de l'Est (Yimene, 2004 : 85). Après l'essor du pouvoir musulman, ces ports de l'ouest du Gujarat comme d'autres ports de l'est de l'État (tels Surat, Bharuch, Cambay) s'engagèrent de plus en plus dans les relations commerciales avec l'étranger et en particulier avec l'Afrique de l'Est (Basu, 2003 : 226).

du XIXe siècle. À Mundra, les Siddis sont appelés *Bwana*. Pour Ashwin, ce terme signifie « frère » en Swahili et est parfois utilisé par les Siddis pour interpeler les autres habitants de Mundra par « *hey bwana* » au lieu de « *hey bhai* » signifiant « hey frères », formulation largement utilisée au Gujarat pour interpeler un homme de manière respectueuse. La traduction littéraire de *bwana* en Swahili est « monsieur » et pour les Siddis avec qui je me suis entretenue à propos de ce terme, il s'agit simplement d'une désignation et d'une formule d'interpellation. Ashwin raconta qu'à Mundra, les Siddis étaient très respectés et réputés pour leurs chants, afin de faire venir la pluie dont le Kutch, région très aride, a besoin. Après avoir quitté Ashwin, avec Pramod Jethi, nous nous rendîmes dans la rue Swahili (Swahili street) pour tenter de visiter l'un des swahilies bungalows dont Ashwin nous avait parlé. Deux jeunes filles de la famille nous prièrent de revenir quelques jours plus tard, lorsque leur grand-père, Tunsidas Swahili, serait rentré. Pramod me conseilla alors d'y retourner seule, afin d'avoir davantage de chance, en tant que chercheuse étrangère, d'accéder à certaines informations. Notre visite de Mundra se poursuivit par la recherche d'archives à propos des Siddis *bwanas* et des Bhatias à la bibliothèque locale où nous trouvâmes seulement deux croquis d'un swahili bungalow et du portrait d'un ancêtre bathia renommé « Swali Jeyram Shivaji » (*cf*. photo p. 49). Pour terminer, nous nous rendîmes à la *dargāh* (sanctuaire soufi) d'Hazrat Shah Murad Bukhari dont le *sajjāda našīn*[38] connaissait très bien l'histoire de Mundra. Ce dernier nous confirma que les Bathias importaient des esclaves siddis par bateau, jusqu'au début du siècle dernier, et que les Siddis étaient enfermés dans les swahilies bungalows. Selon lui, tous les habitants de Mundra connaissaient cette histoire. Il nous proposa alors de revenir quelques jours plus tard, le temps qu'il se procure la clé de l'un de ces bungalows venant d'être vendu afin de me montrer les prisons des Siddis qu'il y avait repérées. De retour à Mundra la semaine suivante et seule, le *sajjāda našīn* du sanctuaire soufi s'était procuré les clés et me fit visiter le swahili bungalow en question. Il me montra des pièces tombant en ruines qui m'étaient présentées comme les anciennes prisons des Siddis (*cf*. photos p. 49). Une fois cette visite terminée, je profitai de cette

[38] « Chef d'un hospice soufi » (Boivin, 2012 : 209) également successeur héréditaire d'un ordre soufi dont la transmission se fait du père à son fils ainé depuis le fondateur de la confrérie (van der Veer, 1992 : 550).

venue à Mundra afin de tenter une nouvelle fois de visiter le swahili bungalow habité par une famille bathia qu'Ashwin avait évoqué et tombai alors sur le grand-père absent la semaine d'avant qui me fit visiter le rez-de chaussée m'expliquant qu'il était impossible de monter car l'étage était condamné[39]. Je lui introduisis alors partiellement et avec beaucoup de précautions ma recherche et l'intérêt que j'avais de comprendre la relation entre sa famille et les Siddis. L'homme s'empressa de me tendre un article de deux pages vantant les mérites et la générosité de l'un de ses ancêtres, Jeyram Shivaji. Le document le présentait comme un marchand exceptionnel et généreux (*cf.* annexe 1), ne mentionnant aucune relation avec la traite d'esclaves ou les Siddis. Lorsque je tentai de poser davantage de questions, le vieil homme coupa court à toute conversation en me disant que tout ce que je devais savoir à propos de ses ancêtres était résumé sur ces deux pages et m'invita à partir.

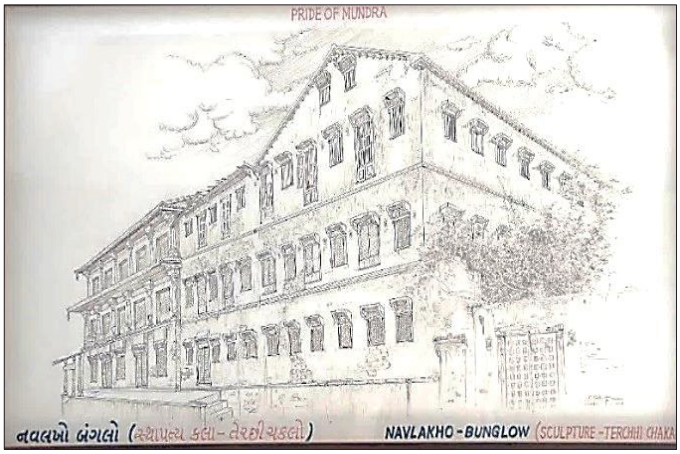
Les Siddis de la région du Kuch n'étaient cependant pas tous arrivés en Inde par l'intermédiaire des Bathias. Le *sajjāda našīn* du sanctuaire soufi m'assura qu'une partie de ces esclaves enfermés, après leur libération, avaient rejoint l'armée « car ils avaient un corps très résistant et étaient très forts ». D'autres, selon Ashwin le journaliste, seraient directement venus en tant que soldats pour servir les monarques de la région.

[39] Il s'agissait de l'étage où Ashwin décrivait les prisons siddies et les pièces en ivoire.



« Les Prisons des Siddis » de l'un des swahilies bungalows, 20 mars 2016, Mundra © Sofia Péquignot





Croquis d'un Swahili Bengalow, Musée de Mundra, 2016



Portrait de Jeyram Shivaji, marchand bathia, Musée de Mundra, 13 mars 2016, Mundra



Swahili bungalow, Mundra, 13 mars 2016 ©*Sofia Péquignot*

2. LES SIDDIS AU SERVICE DES MONARQUES

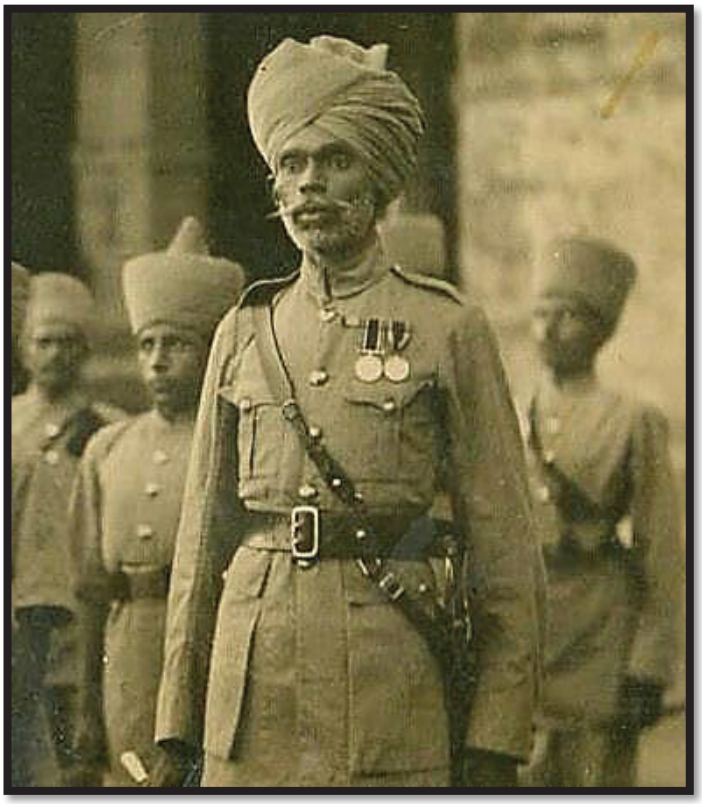
L'esclavage dans l'océan Indien a engendré de multiples parcours. Si des esclaves africains étaient enchaînés par les Bathias dans leurs bungalows à Mundra ou libérés des bateaux de marchands d'esclaves arabes et gujaratis par la police britannique après l'abolition de l'esclavage à la fin du XIXe siècle puis souvent abandonnés à leur propre sort en Inde (Basu, 2003 : 228), dans la région du Kutch, comme dans d'autres parties du Gujarat, des Africains et leurs descendants étaient employés (ou esclaves-soldats) dans l'armée au service des monarques. Les Siddis soldats représentent donc une partie importante des ancêtres des Siddis contemporains vivant au Gujarat. Alors que les Siddis d'autres régions du Kutch sont aussi appelés *Bwana* ou *Badshāh*[40], à Bhuj, les Siddis sont connus sous le nom de *Jamadar* par la population locale. Ce terme définit généralement un officier subalterne, un mercenaire dans l'armée britannique avant l'indépendance de l'Inde ou un officier de police[41]. À Bhuj, bien que cette appellation soit aujourd'hui généralisée pour tous les Siddis, une famille siddie seulement porte réellement ce patronyme. L'un des membres de cette grande famille Jamadar, Liyakat Jamadar, militaire retraité et gérant d'un hôtel, affirma cependant, après avoir vérifié sur les documents officiels de son grand-père, que Jamadar n'était pas non plus son nom de famille originel. Le grand père de Liyakat, qui était africain, occupait une position de *bandmaster*[42] dans l'armée du roi. Selon Liyakat, Jamadar désignait un chef de régiment dans l'armée (entretien, août 2017). Abdul Gafur Jamadar, le frère de Liyakat, confirma la version de ce dernier et expliqua que l'appellation donnée à son grand-père en relation avec la position qu'il occupait dans l'armée avait ensuite été généralisée à tous les Siddis car leur physique africain rappelait celui des Jamadars siddis de l'armée du Kutch (entretien, août 2017). Cette association nous montre la manière dont les Africains et leurs descendants, à partir de caractéristiques physiques identifiables en Inde, étaient catégorisés dans un même groupe par la société environnante. Liyakat Jamadar,

[40] Expliqué plus bas.
[41] Jamadar ou Jemadar : 1. a native junior officer belonging to a locally raised regiment serving as mercenaries in India, esp with the British Army (until 1947) 2. an officer in the Indian police. (http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/jemadar#jemadar_1 [consulté le : 20 mai 2014]).
[42] Chef de groupe, d'orchestre, de fanfare.

qui a été président de la communauté siddie (*Siddi jamāt*[43]) de Bhuj durant quinze ans, m'expliqua qu'il y avait une grande différence de statut social entre sa famille, les Jamadar et les autres Siddis du Kutch. Il racontait que son grand-père était diplômé, avait étudié à Karachi, dans l'actuel Pakistan, et s'était assuré d'éduquer tous ses fils. L'oncle de Liyakat, par exemple, est devenu principal d'une école, ce qui correspondait à une place sociale importante. Le grand-père de Liyakat était « connu et reconnu » et on s'adressait toujours à lui avec respect. Selon Liyakat, les autres familles siddies de Bhuj, qui étaient souvent très pauvres et travaillaient généralement en tant qu'ouvriers ont accepté la désignation Jamadar comme un titre revalorisant. Les familles de Bhuj, Mandvi et Anjar (*cf.* carte 2 p. 38) avec qui je me suis entretenue ignoraient quant à elles la manière dont leurs ancêtres étaient arrivés en Inde. Les familles de Bhuj ne semblaient pas rejeter l'appellation Jamadar. Pour autant, elles ne s'y identifiaient pas et considéraient les Jamadars comme différents car ils étaient plus riches, physiquement différents et ne permettaient pas aux femmes de la famille de se marier avec leurs fils et ne « donnaient » pas leurs filles (en effet, aucun membre de la famille Jamadar n'est marié avec un.e Siddi.e d'une autre famille siddie de la région du Kutch). À Anjar, les Siddis que j'ai rencontrés semblaient rejeter le terme Jamadar qui était le nom, expliquaient-ils, donné à Bhuj en référence à une famille riche (les Jamadars) alors qu'eux étaient des Siddis *Badshāh* (entretiens, mars 2016). Effectivement, les Jamadar sont les seuls Siddis de Bhuj à vivre décemment contrairement aux autres familles siddies de la région qui ont un niveau social assez défavorisé. Inversement, la plupart des descendants Jamadar, jusqu'à la génération de Liyakat, ont exercé une activité dans l'armée et leurs enfants ont accédé à des postes bien rémunérés et socialement valorisés. Pour autant, les Siddis de Bhuj forment une seule et même *Siddi jamāt,* d'ailleurs longtemps présidée par Lyakat Jamadar et rassemblant Jamadars et d'autres Siddis, qui comme nous l'avons vu, semblent être associés à la même catégorie d'anciens militaires « Jamadar » par les Indiens non siddis de Bhuj alors que ce n'est pas le cas de la majorité d'entre eux. Enfin, la famille Jamadar a pour langue maternelle le kutchi alors que la langue parlée par les autres Siddis de la région peut varier entre le kutchi, le gujarati et

[43] Assemblée, conseil, communauté musulmane.

le hindi. Cette différence notable est liée aux mariages, qui pour la plupart des membres de la famille Jamadar, à l'exception de Wasim Jamadar, un Siddi d'une trentaine d'années marié à une Siddie de Mumbai, ont tous épousé des femmes non siddies originaires de la région. En revanche, il existe des réseaux de mariages importants entre les autres familles siddies du Kutch et des familles siddies d'autres régions du Gujarat. À Anjar et Bhuj, par exemple, j'ai pu rencontrer des femmes siddies[44] originaires d'Ahmedabad, de Bhachau, Jamnagar, Jūnāgadh, Talala, Gir, Rajkot ou Gondal (principalement du Saurashtra, (*cf.* carte 2 p. 38) dont la langue maternelle, ensuite transmise à leurs enfants est le hindi ou le gujarati.



Alibhai Sidi, grand-père de Liyakat Jamadar ©Wasim Jamadar

[44] Car la femme vit la plupart du temps avec la famille de son mari et est donc amenée à migrer lorsqu'elle est originaire d'une autre région.

Rumana ben est l'une des grandes figures siddies à Ahmedabad et connue par l'ensemble des Siddis du Gujarat pour ses talents de musicienne, pour son charisme spirituel en tant que femme *mujāvari*[45], qui plus est d'une *dargāh/cillā*[46] de saint masculin, ce qui est très rare[47] en Inde. Rumana ben racontait que le grand-père maternel de son père avait gouverné le royaume d'Adesar dans le Kutch pendant dix ans, car il servait le roi défunt et son successeur était trop petit pour gérer le trône. Selon Rumana ben, tous les Miyawa (patronyme porté par son père mais également par de nombreux Siddis du Gujarat) étaient proches de la famille royale du *Rājā* (monarque, généralement hindou). Rumana ben rapportait que sa grand-mère paternelle, une Siddie, avait été mariée à un Africain à Dhrol, près de Jamnagar, qui était reparti vivre en Afrique. Ce dernier exemple suppose donc que des Africains, soldats ou non, revenaient parfois librement vivre en Afrique après avoir passé une partie de leur vie en Inde. Farooq, le neveu de Rumana ben (le fils de sa sœur), contait que son arrière-grand-père paternel, de patronyme Murima (un autre nom de famille très répandu parmi les Siddis du Gujarat)[48] vivait aussi à Adesar, était commandant dans l'armée du roi et considéré comme le meilleur tireur, il voyageait jusqu'en Chine afin de rapporter des armes au *Rājā* (entretien, avril 2017). Si les ancêtres de ces familles vivant à Ahmedabad ne semblent pas être originaires de cette région du Gujarat, Rumana ben et Farooq associent pourtant leur histoire à celle des Siddis soldats enterrés à Ahmedabad. Farooq expliqua qu'aujourd'hui, tous les Siddis d'Ahmedabad étaient des soufis, mouvement qu'il associe à la non-violence, mais les Siddis du passé, il y a une centaine d'années encore, étaient selon lui souvent des combattants. À Ahmedabad, à l'instar d'autres régions du

[45] Gardien.ne d'une tombe (ou reproduction) d'un.e saint.e soufi.e chargé.e d'effectuer tous les rituels relatifs à l'esprit du saint.

[46] En Inde, *dargāh* « signifie littéralement le "seuil" de la maison d'un supérieur– désigne par métonymie l'ensemble du sanctuaire comme objet de respect » (Gaborieau, 2005 : 535) et est utilisé pour désigner le sanctuaire d'un.e saint.e soufi.e et *cillā*, la reproduction de cette tombe. En d'autres termes, *dargāh* désigne la « vraie » tombe et *cillā* sa reproduction. Cependant, il est très fréquent que les *cillā(s)* soient appelées *dargāh* lors de conversations courantes, même si les disciples savent pertinemment distinguer les deux.

[47] Rumana ben nous a quittés en 2021. C'est maintenant sa nièce qui est en charge de veiller sur la *dargāh/cillā.*

[48] *Morima/Murima/Mrima*, en Swahili, désigne la « côte », terme utilisé par les Makua pour identifier leur terre de leurs ancêtres (Alpers, 2003b : 55).

Gujarat, les Siddis sont appelés *Badshāh*[49]. Il est très fréquent qu'ils soient interpelés par des Indiens siddis ou non siddis par « hey *Badshāh* ! » ce qui pour Farooq est une manière très positive et respectueuse de se saluer car *Badshāh* signifie « roi ». Selon Ashwin, le journaliste non siddi de Mundra, *Badshāh* décrirait la manière dont vivaient les Siddis : sans argent mais heureux avec leurs méditations, « comme des rois ». Une définition plus contemporaine est associée à un caractère et un tempérament insouciant et « fun-loving » (amusant, bon-vivant) qui est l'expression la plus répandue du terme en gujarati à l'heure actuelle (Shodhan, 2015 : 38-39), les Siddis ont en effet souvent la réputation de faire rire le public et de ne pas se prendre au sérieux. La plupart des Siddis interrogés à ce sujet, à l'instar de Farooq, répondent que c'est une désignation positive, une manière amicale de les considérer et parfois, un titre honorifique. Il est aussi possible que cette désignation réfère aux Siddis régents et généraux dans l'armée royale (*ibid*. : 38).

À Jamnagar, les Siddis sont aussi appelés Siddis *Badshāh* mais d'autres désignations peuvent renvoyer aux relations qu'entretenaient les Siddis et les monarques dans la région. Par exemple, Rafik bhai, l'ancien président de la *Siddi jamāt* de Jamnagar, travailleur social pour sa communauté et musicien professionnel me raconta que douze ou treize ans auparavant, il était avec son groupe de musique dont l'un des membres était en lien étroit avec la famille royale de Jamnagar (la famille du *Mahārāja*[50]). Lorsqu'ils passèrent devant un village du nom de Sadodar, le musicien interpela Rafik : « regarde, c'est ton village, le prince de Jamnagar m'a raconté que les Siddis venaient par ce chemin depuis la mer (*dariyā*) ! » Rafik comprit alors pourquoi on donnait souvent, à certaines familles siddies, le nom de « Sadodar *wallāh* »[51]. Il m'expliqua que dans le passé, il était habituel d'appeler les personnes par le nom de leur lieu d'origine et non leurs noms de familles. Il conta par exemple que son père et son grand père travaillaient

[49] *Badshāh*, dans le dictionnaire de gujarati Bhagvadgomandal (1944-1955) signifie « Ustād », titre honorifique qui peut être utilisé pour les professeurs, les gourous, les souverains musulmans ou les régents (Shodhan, 2015 : 38).
[50] Les Mahārāja de Jamnagar sont une famille Rajput hindoue.
[51] *Wallāh* : suffixe utilisé dans de nombreuses langues hindo-ariennes comme le hindi, le gujarati, le marathi ou le bengali. Toujours placé après un nom, il indique l'implication de la personne dans une activité, une profession, son origine ou encore ce qu'elle porte comme vêtement. *Wallāh* se rapporte alors au nom qui précède.

pour le Mahārāja et s'occupaient de ses chevaux (*ghōḍā*). Sa famille était appelée Rasala *wallāh*, Rasala étant le nom du quartier où se trouvaient les écuries du Mahārāja et où son père et son grand-père vivaient. Rafik expliqua qu'à cette époque, les chevaux étaient très importants car il n'y avait pas de véhicules autres que les charrettes (*ghōḍā gāṛī)* pour se déplacer et tous les Siddis interpellaient son père et son grand père par « Rasala *wallāh* ! » (entretien, 26 juillet 2017). En effet, de nombreux Siddis étaient employés au service des Mahārāja auxquels l'histoire des Siddis de Jamnagar semble intimement liée. Nazir Bābā[52], un Siddi de Mumbai dont la famille est originaire de Jamnagar, a gagné une renommée spirituelle importante suite à son initiation aux confréries soufies Rifāʿī et Qādirī. Il est aujourd'hui reconnu en tant que *pīr* (saint) soufi[53], ayant un certain nombre de pouvoirs spirituels permettant de venir en aide et conseiller ses disciples. Nazir Bābā me confia être très fier, pour sa communauté siddie, d'avoir été nommé *pīr* officiel du Mahārāja de Jamnagar[54]. Il raconta qu'avant, les Siddis étaient les esclaves (*gulām*) des Mahārāja et aujourd'hui, un Siddi en devint leur conseillé spirituel de prédilection (entretien, septembre 2018). La position sociale des Siddis tend à se transformer au Gujarat même si, nous le verrons, l'histoire de l'esclavage leur colle toujours à la peau, les Siddis se forgent une autre place, notamment à travers le soufisme.

Shanawaz Makua, qui a aujourd'hui une quarantaine d'années, s'est passionné pour la généalogie de sa famille. Il a recueilli de nombreux récits auprès de sa grand-mère paternelle et de ses parents. Lors de mon premier terrain, je passai cinq jours chez sa famille, à Diu, à l'écouter me raconter les mémoires familiales dont ont découlé de nombreuses généalogies que je réajustais chaque nuit, après avoir discuté avec tous les

[52] « Bābā » signifie littéralement « père » ou « grand-père » en persan et est souvent utilisé dans le sous-continent Indien pour s'adresser à un homme plus âgé en signe de respect ou bien pour souligner sa piété et sa dévotion. Bābā peut être synonyme de *pīr* (saint) dans le soufisme et chez les perses, il désignait un supérieur dans l'ordre religieux.

[53] En Inde, *pîr/pīr*, terme persan signifiant littéralement un vieillard, peut désigner soit un saint musulman mort déjà vénéré, soit un maître soufi encore vivant et s'applique donc aussi à ses successeurs (souvent apparentés) qui desservent sa tombe (Gaboriau, 2005 : 533).

[54] En Inde, des personnes de toutes religions et rang viennent consulter les *pīr* soufis pour résoudre certains problèmes. Nazir Baba a résolu le problème de santé du Prince de Jamnagar, ce qui lui a permis d'acquérir un crédit auprès de la famille du Mahārāja.

membres de la famille[55]. La famille de la mère de Shanawaz, Salma, vient de Diu, nous reviendrons sur son histoire dans le sous-chapitre qui suit. Le père de Shanawaz est originaire de Ratanpore, un petit village du district de Bharuch, et son ancêtre africain, Ramju (arrière-grand-père paternel) arriva en Inde en tant que soldat depuis le sud du Soudan pour servir Siddhraj Jaisingh[56], le roi de Sidhpur (ville se situant au nord-est du Gujarat actuel). Shanawaz et son père ne pensaient pas qu'ils étaient esclaves et affirmaient que les premières générations nées sur le sol indien parlaient swahili. Salem Makua, le petit fils de Ramju et le grand-père paternel de Shanawaz, épousa Jenama, la grand-mère de ce dernier, qui est décédée en 2017, à l'âge de 109 ans et vivait à Ratanpore (*cf*. annexe 3). C'est Jenama qui a tout raconté à Shanawaz. Salem a quitté Sidhpur pour aller travailler à Baroda comme officier de police. Lors de sa retraite militaire, il devint cuisinier pour le *Nawāb*[57] avec sa belle-mère, Hajuma, qui travaillait déjà pour ce dernier. Il s'installa ensuite à Ratanpore avec sa famille.

Le récit de Shanawaz montre bien les différentes places occupées par ses ancêtres paternels et le motif de leur arrivée en Inde ainsi que les raisons ayant motivé les déplacements, celui de Salem par exemple. Apparaissent aussi, dans les mémoires familiales exposées précédemment, les liens étroits des Siddis avec les monarques hindous (dynastie Solanki, Mahārājas du Kutch et de Jamnagar) et musulmans (*Nawāb*) ainsi que leur région d'origine en Afrique : le sud du Soudan, en ce qui concerne la famille paternelle de Shanawaz qui a d'ailleurs pour patronyme Makua. En effet, certains esclaves africains étaient connus sous le nom de Makua en référence aux populations d'Afrique orientale vivant notamment dans le nord de la Mozambique (Alper, 2003 : 55). Le Sud du Soudan, décrit comme terre d'origine de Ramju Makua, semble un peu éloigné de la

[55] J'ai réalisé sur le terrain, de nombreuses généalogies avec des familles du Gujarat, de Mumbai et du Karnataka qui m'aidaient au départ à mieux comprendre mais qui ont ensuite révélé un certain nombre de réseaux et suscité le récit d'histoires lorsque je présentais ces dessins. Enfin, ces généalogies ont aussi eu une fonction d'échanges entre les Siddis et l'anthropologue. En effet, je m'intéressais à leur famille et leur histoire et leur permettais d'avoir une trace de cette histoire orale.

[56] Siddhraj Jaisingh (1094-1143) fut considéré comme le roi le plus puissant de la dynastie Solanki (dynastie hindoue) et construisit la capitale de son royaume à Siddhpur. Cependant, les dates de son règne sont bien trop éloignées pour correspondre à l'époque de l'arrière-arrière-grand-père de Shanawaz.

[57] Titre généralement utilisé dans l'Inde musulmane, accordé à l'origine par les empereurs moghols pour désigner un vice-roi ou le gouverneur d'une province, le terme désigne usuellement un souverain indien musulman généralement subordonné d'un autre souverain.

Mozambique mais les Siddis du Gujarat font souvent référence au Soudan pour évoquer leurs origines. Par ailleurs, la région du Soudan était beaucoup plus étendue il y a plusieurs centaines d'années et les frontières n'étaient pas tracées comme elles le sont actuellement. Selon Shanawaz, Makua siginifie « un fermier africain robuste ». Il expliqua aussi que la famille de sa grand-mère Jenama, les Nobi, venait du nord du Soudan et qu'Alem Nobi, le grand père de Jenama venu d'Afrique avait la peau plus blanche que d'autres Siddis (entretiens, mars 2014). Effectivement, la Nubie est une région située dans le nord du Soudan. Enfin, il semble assez fréquent, dans les différentes généalogies recueillies, que les descendants de soldats africains soient eux-mêmes devenus soldats puis officiers de police pour les plus jeunes générations. On retrouve d'ailleurs ce schéma dans la lignée des Jamadar à Bhuj.

Pour de nombreux Siddis du Gujarat, leurs ancêtres soldats n'étaient pas associés à l'esclavage qui représentait une autre catégorie et le statut d'esclave-soldat ne semble pas pouvoir être comparable à d'autres formes d'esclavage exercées à cette époque. Les récits recueillis à Diu permettent de mettre en lumière ces différents statuts, à la croisée de chemins entre domestiques, esclaves et soldats.

3. DIU : À LA CROISÉE DES CHEMINS

Diu est une île située au sud du Gujarat, séparée du reste de l'État par un simple bras de mer, elle appartient au territoire de l'Union Dadra et Nagar Haveli et Daman et Diu (DNHDD) mais a abrité de nombreux gouvernements au cours des siècles. Du VIIIe au XIIIe siècle, Diu était une forteresse militaire des Chowda Rajputs, une dynastie jaïne de rajputs qui furent évincés par les Waghalas, dynastie de la ville de Waghala située dans l'actuel état du Mahārāshtra, eux-mêmes expulsés de l'île par des Musulmans d'origine turque en 1330. La domination islamique se poursuivit durant deux-cent ans jusqu'à ce que l'île soit conquise par les Portugais au début du XVIe siècle. En 1961, l'armée indienne prit le commandement de l'île jusqu'à nos jours administrée par le gouvernement indien (Yimene, 2015 : 19).

Les Siddis de ce territoire vivent principalement à Diu (il ne reste plus qu'une famille à Damam) et dans une petite ville du nom de Ghoghla, sous-district de Diu, située sur la rive du continent et reliée par un pont d'environ cinq-cents mètres de long à l'île de Diu. Le quartier où habite la majorité des Siddis de Diu porte le nom de Siddi Colony ; cette appellation révèle en premier lieu un regroupement spatial des Siddis de Diu qui sont par ailleurs, à l'instar de la majorité des autres Siddis de chaque ville ou village du Gujarat, fédérés en *Siddi jamāt*. L'île compte vingt-cinq maisons siddies tandis que seulement sept familles vivent à Ghoghla (environ 130 Siddis au total). Shanawaz Makua, lors de notre rencontre en 2014, était président de la communauté siddie (*Siddi jamāt*) de Diu et occupait un poste de cuisinier fonctionnaire dans une *Circuit House* de l'île où sont accueillis les membres du gouvernement. Son père, Allarakha[58], dont nous avons mentionné la généalogie dans la partie précédente, était un très bon ami de Rafik (Jamnagar) que nous avons évoqué plus haut. J'ai passé la majorité de mes séjours à Diu auprès de la famille de Shanawaz, d'abord dans une *guest-house* puis hébergée chez eux à partir de 2017. Il m'a fallu quelques années avant de pouvoir m'entretenir seule avec d'autres familles de Diu. De fait, au Gujarat, la première famille d'une ville où un village avec qui je rentrais en contact, et dont les membres m'introduisaient au reste de la communauté siddie locale, se sentait responsable et avait tendance à faire l'intermédiaire avec les autres familles siddies ou garder une sorte de monopole dont il était compliqué de se défaire sans offenser.

La généalogie de la lignée maternelle de Shanawaz révèle la place que ses ancêtres africains occupaient à Diu et la manière dont ils arrivèrent en Inde (*cf.* annexe 4). Shanawaz me raconta que Jamal et Ladu Maa (ses arrière-arrière-grands-parents maternels) étaient venus d'Afrique à Diu, il ignorait cependant la région exacte de leur origine mais évoquait la côte Mozambique. Selon Shanawaz, Ladu Maa était exploitée (*shoshan*) et elle avait été vendue à une famille hindoue de Diu quand elle était enfant. Ladu Maa fut élevée comme un membre de la famille, tout en étant au service de cette même famille depuis son enfance. Ses maîtres lui rendirent sa liberté et la marièrent à un autre Siddi de Diu, Jamal, lui aussi venu d'Afrique. Le statut de Jamal n'est pas aussi

[58] Allarakha est décédé en 2017.

clair. Il semble qu'il ait été amené d'Afrique par une famille musulmane shaikhe[59], puis travailla pour un patron portugais du nom d'Isaak dans une entreprise de soda. Ladu Maa et Jamal eurent deux enfants dont Aadam, qui se maria avec Mariyam. La mère de Mariyam, était une siddie de Diu mais son père était un Makrani de Junagadh, une ville située à environ 150 kilomètres au nord-ouest de Diu. Les Makranis sont une caste musulmane originaire du Pakistan définie, par de nombreux Siddis du Gujarat, comme descendants d'Africains eux aussi. Bien que les Makranis et les Siddis soient considérés et se considèrent comme deux groupes distincts, les mariages entre Makranis et Siddis ne sont pas rares. La famille paternelle de Mariyam (des Makranis) est d'ailleurs liée à la famille du mari défunt de Rumana ben d'Ahmedabad que nous avons évoqué dans le chapitre 1.2 où apparait là aussi une union entre Makranis et Siddis. Mariyam était cependant élevée à Diu par une mère siddie et a toujours été considérée comme telle alors qu'il est admis par tous les Siddis que la transmission siddie est patrilinéaire ; Shanawaz m'expliqua également que comme elle s'était mariée avec un Siddi (Aadam), Mariyam était alors redevenue Siddie. Aadam et Mariyam eurent quatre filles dont l'avant dernière, Nagina, était la grand-mère maternelle de Shanawaz. Paradoxalement, Mariyam maria Nagina à un homme non siddi de caste musulmane Khan (Dilawar Khan), dont elle était la seconde épouse. Le couple eut alors deux filles, Salma (la mère de Shanawaz) et Hawa (vivant actuellement à Karachi au Pakistan) qui furent à leur tour mariées à des hommes siddis, elles aussi « redevenues siddies » même si elles n'avaient jamais cessé d'être entièrement considérées comme telles. Concernant Aadam, l'arrière-grand-père de Shanawaz, il travailla aussi pour Isaak (le patron portugais) quand son père Jamal était trop âgé pour assurer ses fonctions. Leur famille s'installa sur la propriété d'Isaak. Mariyam travaillait dans les plantations et était aussi domestique. La femme d'Isaak mourut sans avoir eu d'enfant, mais ce dernier eut ensuite un fils hors mariage qu'il décida de reconnaître et d'élever afin d'assurer sa descendance. Il demanda alors à Mariyam, qui allaitait encore sa petite fille Nagina, de s'occuper de son fils comme le

[59]Les Shaikhs/Shaykhs sont un groupe musulman réputé pour être des « descendants des compagnons du Prophète » (Delage, 2011 : 5) ou « issus de la tribu du Prophète » (Assayag, 1996 : 53). Les Shaikhs/Shaykh font partie de la plus haute catégorie sociale des musulmans en Inde, les *ashrâfs* (nobles) regroupant des Indiens musulmans d'origine arabe, persane, turque ou afghane se réclamant d'un lignage prestigieux ayant une relation avec le Prophète (Delage, 2011 : 5).

sien et de lui donner son lait. Ce fils s'appelait Jacob. Selon Shanawaz, il existait un document qu'il ne retrouvait plus, mais dans lequel était indiqué qu'Isaak et Mariyam avaient entretenu une relation extraconjugale et que Jacob avait été reconnu comme le fils de Mariyam. Il n'est donc pas complètement exclu que Jacob était le fils de Mariyam et d'Isaak. En échange de ce service, Isaak donna à Mariyam la maison dans laquelle cette famille de Siddis vivait, située au centre-ville de Diu — une maison que Shanawaz avait alors pour objectif de réhabiliter et de transformer en restaurant, *guest house* et musée siddi pour les touristes. La maison fut donnée à Mariyam en 1930, année où naquit Jacob mais Mariyam continua cependant à travailler chez Isaak en tant que domestique. Quelques années plus tard, Mariyam fut à nouveau enceinte, mais l'enfant mourut à la naissance. Son mari, Aadam, mourut lui aussi, mais après lui avoir dit, alors qu'elle était enceinte, que si cet enfant naissait, il mourrait. Pour Shanawaz, cette histoire cachait peut-être le fait que cet enfant n'était pas d'Aadam, mais d'Isaak et il pensait qu'il y avait sûrement, derrière tout cela, une relation intime entre Isaak et Mariyam. Shanawaz n'excluait pas plus le viol que la relation consentie et émettait ces hypothèses pour expliquer la réaction, puis la mort d'Aadam.

Une fois cette généalogie terminée et après intégration de quelques petits textes résumant les récits à propos de l'origine de ses ancêtres à la demande de Shanawaz, ce dernier la montra à sa mère, Salma, avec enthousiasme. Mais celle-ci réagit de manière un peu inattendue : elle pensait que Ladu Maa n'était pas *shoshan* (exploitée) puisque la famille où elle vivait l'avait traitée comme l'une des leurs et cela la gênait que ce statut de *shoshan* figure sur le schéma. Shanawaz m'expliqua ensuite que sa mère lui racontait toujours qu'à cette époque-là, la situation était très difficile en Afrique, c'est pourquoi les enfants siddis étaient vendus aux Indiens. J'en profitai alors pour demander à Salma ce qu'elle avait à dire sur l'histoire de sa grand-mère Mariyam et la mort d'Aadam, ce à quoi elle répondit que l'interprétation de son fils était fausse, que Mariyam et Isaak n'avaient jamais eu de relations charnelles. Elle ajouta qu'Aadam était possédé par un esprit (*kutub)*, qu'il était fou (*pāgal*) et aurait dit à sa mère Ladu Maa que si l'enfant naissait, il partirait si sa mère ne chassait pas sa belle-fille enceinte (Mariyam) de la maison. Ladu Maa préféra chasser son fils possédé qui mourut peu de temps avant que son fils ne naisse prématuré et ne meure à sa naissance.

Dans cette généalogie et ces récits se dessinent, en fonction des générations, différentes interprétations des mémoires d'esclavage et des relations ambiguës entre maître et esclave, patron et employé, enfant *sauvé* de sa condition en Afrique qui devient membre servile d'une famille indienne. Dans l'interprétation de Salma cela pourrait évoquer des « mémoires manipulées » (Ricœur, 2000 : 97-104) pour mieux supporter le passé, et en particulier « l'héritage de la violence fondatrice » (*ibid.* : 99) qui est ici la place de l'esclave dont est issue la généalogie de Salma en Inde ; mais c'est aussi que ce passé était l'objet d'un tabou qui n'existe plus guère aujourd'hui parmi les plus jeunes Siddis. Ainsi, d'une génération (celle de Salma) à une autre (celle de Shanawaz), les mémoires se transforment et prennent une signification différente en fonction du contexte social et historique générationnel dans lesquelles elles s'expriment. Le terme de *postmémoire* introduit par Marianne Hirsch pourrait ainsi être mieux approprié pour décrire ce phénomène :

> « Le terme de postmémoire décrit la relation que la "génération d'après" entretient avec le trauma culturel, collectif et personnel vécu par ceux qui l'ont précédée, il concerne ainsi des expériences dont cette génération d'après ne se "souvient" que par le biais d'histoires, d'images et de comportements parmi lesquels elle a grandi. Mais ces expériences lui ont été transmises de façon si profonde et affective qu'elles semblent constituer sa propre mémoire. Le rapport de la postmémoire avec le passé est en vérité assuré par la médiation non pas de souvenirs, mais de projections, de créations et d'investissements imaginatifs. Grandir avec l'héritage d'écrasantes de mémoires, être dominé par des récits qui ont précédé sa propre naissance ou sa propre conscience fait courir le risque que les histoires de sa propre vie soient elles-mêmes déplacées, voire évacuées, par nos ascendants. C'est être formé, bien qu'indirectement, par des fragments traumatiques d'événements qui défient encore la reconstruction narrative et excèdent la compréhension. Ces événements sont survenus dans le passé, mais leurs effets continuent dans le présent. C'est là la structure de la postmémoire et le processus propre à sa génération » (Hirsch, 2014 : 2015).

Les jeunes générations comme celle de Shanawaz commencent à évoquer l'esclavage, à l'intégrer à leur histoire sans la honte que cela pouvait représenter à l'époque de leurs parents. Dans tous les cas, il s'agit de « projections, de créations et d'investissements imaginatifs » (*ibid.*) qui engendre une différente mobilisation de ces mémoires en fonction d'un contexte générationnel. Salma justifiait la venue de son arrière-grand-mère tel un sauvetage et une intégration à la famille, alors que Shanawaz se ressaisissait d'un autre savoir circulant à son époque où une posture plus critique sur la société d'antan devenait possible.

Selon Shanawaz, à Diu, les Africains étaient généralement achetés par des Portugais pour travailler en tant que domestiques ou soldats mais il y avait aussi surtout de nombreux Indiens hindous et musulmans shaikhs qui se rendaient en Afrique de l'est pour faire du commerce et ramenaient un enfant africain qu'ils exploitaient, ou avaient une relation avec une femme africaine et revenaient souvent à Diu sans se marier avec leur enfant ou parfois avec la femme africaine qui leur servait de concubine et/ou de domestique. La grand-mère de Shanawaz, Nagina, lui racontait qu'avant l'indépendance de Diu (1961), les Siddis étaient plus nombreux sur l'île[60]. Shanawaz expliqua que les portugais faisaient venir un nombre important de soldats d'Afrique de l'est pour les protéger des agressions extérieures mais que beaucoup d'entre eux étaient alors repartis en Afrique ou au Portugal.

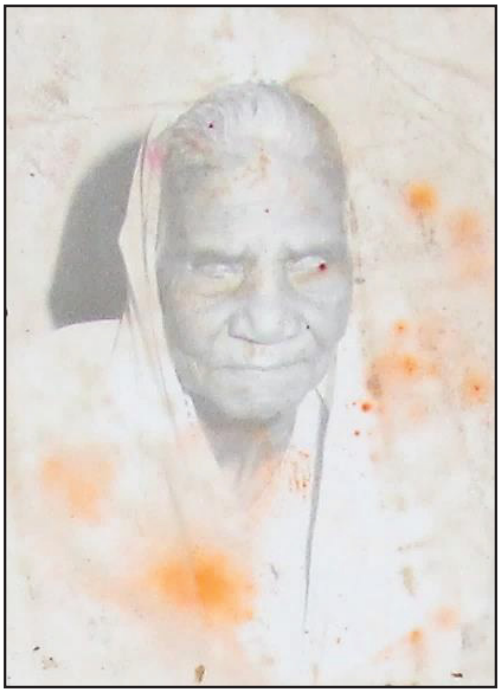
Sadik Siddi, le beau-frère de Shanawaz, a grandi à Diu mais vit actuellement à Junagadh où il travaille dans l'installation de câbles électriques. La mère de Sadik, Rosan Bani, a plusieurs frères en Mozambique. En effet, le grand-père maternel de Saddik, Mohammed, était venu de Mozambique à Diu en 1941 afin de travailler pour les Portugais en tant qu'ouvrier (*majdurī)*. Il avait une femme africaine du nom de Mariyam et ils avaient sept fils et une fille, cette dernière étant Rosan Bani, la mère de Saddik, qui fut gardée par les deux parents à Diu alors que ses sept frères retournèrent en Mozambique dans la propriété familiale. Après quelques années, quatre des frères de sa mère sont revenus en Inde, l'un s'est installé à Mumbai, l'autre à Karachi au Pakistan et les deux derniers à Junagath. Saddik n'avait cependant plus de relations avec ses oncles qu'il décrivait comme arrogants (guj. *ghamand*/hindi. *ahankār*) à cause de leur enrichissement.

---

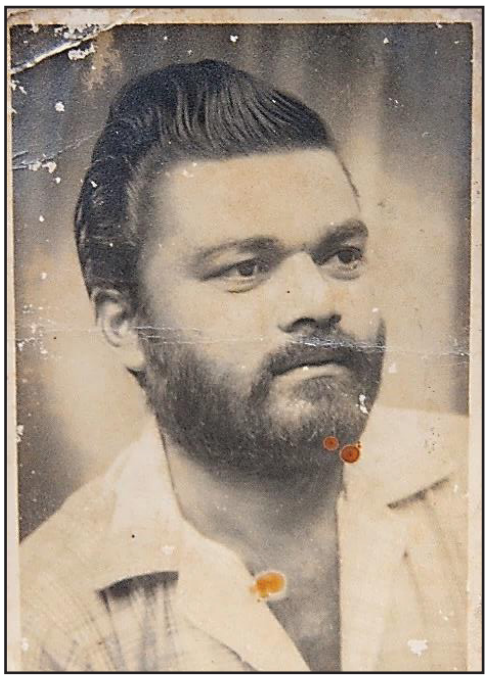
[60] En décembre 2022, lors d'un atelier intitulé « India-Africa. Towards a dialogue of humanities » organisé à l'institut d'études avancées de Nantes j'ai eu l'occasion de découvrir les travaux historiques menés par António De Almeida Mendes (Université de Nantes/CIRESC, Paris). Son travail à propos des « enfants-esclaves » déportés à Lisbonne entre le XVIe et le XIXe siècle par les Portugais et originaires d'Asie et d'Afrique a fait écho à la manière dont les enfants esclaves africains étaient déportés à Diu et évoqués dans ces mémoires. Lors de nos discussions, nous avons pu noter un certain nombre de rapprochements pouvant être établis entre nos recherches respectives et le chercheur évoquait, après avoir entendu ma présentation à propos des Siddis, la grande probabilité que de nombreux esclaves débarqués à Lisbonne aient pu en fait être des Siddis. Il est aussi très probable que des esclaves siddis de tout âge aient immigré à Lisbonne au moment de l'indépendance des colonies portugaises en Inde et du retour de nombreux Portugais dans leur pays d'origine.



Mubarak, frère d'Aadam, arrière-grand-père maternel de Shanawaz (MMFB) Diu © Shanawaz Makua



Mariyam, arrière-grand-mère maternelle de Shanawaz (MMM), Diu © Shanawaz Makua



Jacob, (1930-1982), « fils adoptif » de Mariyam



Nagina (1929-2009), grand-mère de Shanawaz (MM), Diu © Shanawaz Makua

Du côté de son père, son grand-père paternel, Abrahim, venait de Turkishtan et était pêcheur. Il se maria avec Ashuma une femme africaine, en Mozambique avec qui il s'installa à Diu ; le couple eut un fils, Husein, qui se maria avec Rosan Bani. Sadik expliqua que son père, malgré ses origines paternelles turques, était considéré comme un Siddi à Diu car il avait grandi avec les Siddis, élevé par sa mère, une femme siddie (entretien, juillet 2017). Tout comme Mariyam, Salma et Hawa, de mère siddie et considérées comme telles, Husein, alors que son père était turc, était aussi considéré comme un Siddi. La relation entre toutes ces mères africaines ou siddies élevant des enfants de pères non siddis à Diu semble être le fait qu'elles ne s'étaient jamais établies dans la famille de leurs époux et restaient dans leur famille d'origine, à Diu. Elles étaient souvent les secondes femmes (ou les maîtresses de voyageurs ? Peut-être leurs domestiques ?) et restaient parmi les Siddis de Diu. Ces exemples, s'opposent donc à la transmission patrilinéaire généralement d'usage parmi les Siddis et dénote une place particulière attribuée au lien de l'enfant avec sa mère mais sans doute également aussi, le rejet d'une femme « noire » dans les familles non siddies et donc une intégration impossible de l'enfant dans la famille du père. Il existe aussi de nombreux cas de familles siddies dont la femme est originaire de Diu, qui vivent dans la famille de l'épouse et non celle du mari comme il en est d'usage. C'est le cas de la famille de Shanawaz qui comme d'autres familles siddies de Diu, y ont perçu plus d'avantages que d'habiter dans d'autres régions du Gujarat dont le père de Shanawaz était originaire. Ce dernier contait que les Siddis travaillaient autrefois à Diu comme ouvriers dans le bâtiment, en tant que main d'œuvre dans les champs et les fermes, ou en tant que pêcheurs. Selon lui, l'inclusion dans les *Scheduled Tribes* (tribus répertoriées) dont le statut permet l'accès à une certain nombre de quotas et de bénéfices permit aux Siddis de Diu d'accéder à certains postes dans le secteur public ainsi que l'attribution de terres léguées après le départ des Portugais. Ainsi, ces changements ont considérablement amélioré le niveau de vie des Siddis de Diu contrairement à d'autres parties du Gujarat ne bénéficiant pas de ces avantages, d'autant que les terres, à Diu, ont beaucoup de valeur car il s'agit d'une ville touristique. Cette différence notable de condition de vie et de statut des Siddis de Diu explique en grande partie le fait que certaines familles dont l'époux siddi est originaire d'une autre région vivent aux côtés de la famille de l'épouse.

Shanawaz évoqua aussi une histoire plus ancienne liée au fort de Pani Khota (ou Fortim-do-Mar) construit en 1535 sous le commandement de Malik Ayāz. Bien que les origines de Malik Ayāz soient controversées, il était esclave royal (*ghulām-i sulṭānī*) pour le sultanat du Gujarat, a gouverné Diu et contré de nombreuses tentatives de prise de possession de l'île par les Portugais jusqu'à sa mort (Balachandra, 2020). Selon Shanawaz, ce fort avait été construit par un certain Ismaël, « roi des Siddis » et « pour sa communauté » (entretien, mars 2014). Je n'ai trouvé aucune trace d'Ismaël dans la littérature et il n'est pas stipulé que Malik Ayāz avait des origines africaines même s'il était esclave. Yimene relate cependant qu'à l'arrivée des Portugais pour conquérir Diu, en 1510, le Sultan de Junagadh dirigeait indirectement Diu par l'intermédiaire de ses pachas (gouverneurs militaires). Après d'intenses négociations avec les Portugais durant plusieurs mois, ces derniers obtinrent le droit d'usage du Port de Diu mais se heurtèrent à l'opposition d'un pacha abyssinien et de son armée, principalement composée de soldats africains. Les Portugais prirent finalement Diu par la force après une bataille de six jours. Depuis la conquête de l'île vers le milieu du XVIe siècle, les Portugais maintinrent un régiment africain à Diu composé de six-cent soldats (2015 : 21-22)[61]. Selon Shanawaz, les Portugais faisaient ensuite régulièrement venir des soldats d'Afrique de l'est pour se protéger des attaques extérieures. À l'époque, les Siddis musulmans et chrétiens étaient ensemble. Aujourd'hui, selon Shanawaz, il ne reste plus que deux familles de chrétiens (deux frères) et deux familles de Siddis hindous d'origine africaine mais les relations entre ces familles et les Siddis musulmans sont quasiment inexistantes. Shanawaz me mit en relation avec l'unique contact qu'il avait à travers son travail, l'un des deux frères chrétiens d'origine africaine du nom d'Agnelo. La première fois que je le rencontrai, en 2016, et lui présentai mes recherches à propos des Siddis et la raison de ma venue à sa rencontre, Agnelo me répondit directement : « nous sommes une communauté catholique, pas des Siddis ». Il m'expliqua ensuite qu'en effet, certains catholiques, hindous et musulmans à Diu avaient des origines africaines mais que les catholiques descendants d'Africains n'étaient pas « afro-descendants »[62] et n'avaient aucun

[61] Yimene s'appuie sur les travaux historiques de Harris, 1996 p.10 ; Beachey, 1976 : 6, 48; Colomb, 1968 : 23, 50, 52, 85 : Lovejoy, 1983 : 224 et Manning, 1990 : 139.
[62] Terme employé par Agnelo.

avantage à se revendiquer comme tel. Agnelo raconta que dans le temps, il y avait deux armées à Diu : une armée de « noirs » et une armée de « blancs ». Son grand père, Aernest Francisco De Seusa était venu d'Afrique, plus exactement d'Angola, en tant que militaire pour l'armée portugaise « à cette époque, contait Agnelo, les militaires noirs et blancs étaient séparés ». Les soldats campaient à Wanakbara, à environ treize kilomètres de Diu. Son grand père s'est ensuite marié avec une femme hindoue du premier nom de Patshki qui se convertit au catholicisme et devint Ana Rames. Les personnes vivant à Wanakbara étaient très pauvres et cette femme en faisait partie. Elle était seule et les Portugais, à cette époque, procuraient certains bénéfices aux hindous qui se convertissaient au catholicisme. Selon Agnelo, les Africains musulmans et catholiques occupaient différentes places sociales dans la région : les premiers étaient ouvriers à Diu et exerçaient les tâches difficiles ou servaient le *Nawāb* de Junagadh alors que les seconds étaient soldats. Pour Agnelo, tous les Siddis de Diu contemporains étaient les descendants de ces africains musulmans. D'après Franchesco, le propriétaire de la *guest house* où je séjournai en 2014 et 2016 avant d'être accueillie chez Shanawaz, à l'instar d'Agnelo, de nombreux descendants d'Africains de différentes religions vivaient à Diu mais n'osaient pas en parler, percevant leurs origines africaines comme une honte (entretiens, mars 2016).

Rajab, un siddi musulman septuagénaire de Ghoghla, m'expliqua que sur les sept maisons de Siddis de la petite ville, trois étaient des Siddis hindous de caste Kharwa[63] mais qu'ils refusaient d'évoquer tout lien avec leurs origines africaines et ne s'identifiaient pas aux Siddis (musulmans) (entretien, 10 avril 2016). Rajab expliqua que ces descendants d'Africains hindous ne portaient aucun intérêt aux Siddis et répondaient toujours « *ham Siddi nahi hai* » (« nous ne sommes pas Siddis ») quand un Siddi leur proposait de créer une relation. Selon Rajab, ces hindous descendants d'Africains ont honte de leurs origines contrairement aux Siddis musulmans qui sont fiers de leur caste (*jāti*) « *meri jāt kelia mujhe gaorro hai ! »* répétait Rajab, « je suis fier de ma caste ! ». Il expliqua ensuite que les hommes kharwas descendants d'Africains s'étaient mariés avec des femmes kharwas mais que les femmes kharwas avec un physique afri-

[63] Les Kharwas sont une caste hindoue de pêcheurs.

cain, qui ont aujourd'hui entre quarante et cinquante ans, n'étaient pas mariées car elles n'étaient pas acceptées par les autres familles à cause de leurs cheveux frisés (*ghuṅghaḍiyāle bāl*) (entretien, juillet 2017). Dans son récit, Rajab met en évidence le rejet, pour les descendants d'Africains ayant été intégrés aux familles de Kharwas, de leurs origines africaines, excluant des mariages les femmes dont les marques de leurs origines, comme les cheveux frisés, sont complètement dévalorisées mêmes rejetées.

Rajab apprécie particulièrement les langues et nous avons commencé, en 2014, à discuter en portugais puis en hindi à mesure que je comprenais mieux cette langue. En 1961, lors de l'indépendance de Diu, Rajab avait six ans et il a donc passé sa petite enfance à parler portugais. Il arrêta l'école avant ses neuf ans pour travailler. Selon Rajab, la vie était plus facile avant l'indépendance car le gouvernement portugais distribuait de la nourriture (du riz, du lait, et du sucre) aux familles pauvres comme la sienne, la vie était moins coûteuse et Diu moins peuplée. Rajab est vendeur de journaux depuis plus d'un demi-siècle, il a commencé ce travail en 1964 à l'âge de vingt ans. Irfan son fils ainé, a arrêté ses études pour aider son père à la livraison qui devenait trop pénible pour ce dernier. Rajab parle couramment portugais, gujarati et hindi, sa langue maternelle est le hindi tout comme la langue maternelle de la famille de Shanawaz. Rajab expliqua que de nombreux Siddis de Diu étaient venus de Luanda en Angola et étaient militaires. Sa grand-mère maternelle (nani), venait de Mozambique et son grand-père maternel (nana) était hindou non siddi, son nom était Kalsan Jiva. Kalsan Jiva avait plusieurs femmes et vivait en Inde avec sa femme hindoue, Lakmi, il avait alors cinq enfants : un « non-Africain » et quatre « Africains ». La mère de Rajab, Mariyam, est arrivée en Inde quand elle avait cinq ou six ans, elle travaillait alors dans la maison de son père (Kalsan Jiva), servait de domestique puis fut mariée à un Siddi musulman de Diu tout comme son frère et ses deux sœurs « africain.e.s ». « *Pahale ase hai, sadhi nahi jete* (…) *vo log : africa, esa bolta hai* ». En effet, Rajab expliqua qu'avant, les Indiens n'acceptaient pas les Africains et que les mariages, à cette époque, devaient se faire entre Africains (à qui les Siddis étaient visiblement associés). Tout comme Ladu Maa et Jamal, aïeux africains de Shanawaz, qui avaient été amenés enfants à Diu par des familles hindoues et musulmanes les ayant ensuite mariés ensemble, entre Africains, le récit de Rajab montre que même les enfants « métis » étaient catégorisés comme Africains et mariés avec

d'autres Africains ou bien à des Siddis, descendant d'Africains vivant déjà à Diu. Ces exemples illustrent clairement la catégorisation raciale dans la société indienne, assignant tous les Africains et leurs descendants à un groupe homogène. Rajab notait un changement progressif et mentionnait l'exemple du frère de Shanawaz ayant épousé une femme musulmane shaikhe. « Avant, me dit-il, jamais personne n'aurait accepté de donner sa fille à un Siddi ! » Rajab raconta qu'avant 1955, il n'existait pas de groupe de Siddis musulmans organisé à Diu et que chacun vivait de son côté. Selon Rajab, ce groupe de Siddis musulmans avait été fondé car les autres musulmans n'acceptaient pas les femmes siddies et ne donnaient pas non plus leurs filles en mariage aux Siddis, à cause de leur texture de cheveux et de leur couleur de peau, il fallait alors créer un groupe afin de pouvoir marier ses filles (entretiens, avril 2016, avril 2017 et juillet 2017).

L'épouse de Rajab, Memuna Vajugada, était une Siddie de Jamnagar et est décédée en 2017. Comme la plupart des Siddis de Diu, Rajab s'est marié à une femme siddie d'une autre région. En effet, même si Rajab atteste qu'il n'existait pas de groupes siddis à proprement parlé à Diu avant 1955, les généalogies recueillies à Diu et certains documents comme des certificats de mariages montrent que les mariages entre Siddis de Diu et d'autres régions du Gujarat étaient déjà très répandus dans les années 1950, ce qui correspond souvent à la deuxième ou troisième génération d'Indiens descendants d'Africains. Par exemple, il est indiqué dans un registre de mariage établi en portugais, à Diu, en 1947, que Javer, l'époux de la grande tante maternelle de Shanawaz, était soldat de l'État de Junagadh (*cf*. annexe 2). Très rapidement, on peut constater que les nouveaux Africains étaient intégrés à un réseau siddi local et que les réseaux de mariages entre Siddis semblaient s'être étendus à l'échelle du Gujarat en quelques générations après l'arrivée des Africains en Inde. Les Siddis contemporains de Diu ont donc des origines de tout l'État du Gujarat et leur langue maternelle n'est donc plus seulement le hindi (généralement parlé par les familles musulmanes originaires de Diu) mais aussi le gujarati.

Les Siddis de Diu, comme nous le montrent ces quelques récits mémoriels recueillis entre 2014 et 2017, ont des origines variées dont cette ville portuaire a représen-

té la croisée de multiples chemins. Les généalogies élaborées à partir de ces narrations révèlent également un processus ancien d'assignation locale, dans la société indienne, des Africains, peu importe leur région d'origine, à un même groupe racialisé dont les mariages arrangés entre jeunes Africains ou avec des Indiens descendants d'Africains illustrent l'impossibilité, ou du moins la difficulté d'assimilation par le mariage liée à la discrimination de certains traits physiques. Des Africains venant d'horizons parfois complètements différents étaient donc liés par cette assignation raciale donnant alors lieu à un processus de ségrégation : mariés ensemble, au fil du temps, un groupe à part a alors été composé à Diu : les Siddis. Il est par ailleurs important de noter la constitution d'un groupe siddi musulman et au contraire, du rejet de leurs origines africaines, par les Indiens catholiques et hindous descendants d'Africains assimilés à d'autres communautés locales comme les catholiques ou les Kharwas. Le discours d'Agnelo soulignant des origines différenciées entre les Africains musulmans et chrétiens de Diu est une piste qui mériterait d'être explorée par la constitution de généalogies plus étendues afin de mieux saisir la manière dont les Africains et leurs descendants s'identifiaient, à Diu, en fonction de la place sociale occupée par leurs ancêtres et leurs religions. Mais cette quête est complexe car les familles non siddies d'origine africaine ne sont identifiées qu'au nombre de quatre et hormis Agnelo, qui accepte de mentionner les mémoires de son père et ses origines africaines, ces dernières semblent représenter un tabou pour les autres familles.

Diu représente donc une plateforme d'études anthropologiques très intéressante dans la mesure où elle met en dialogue des parcours divers d'Africains et leurs descendants liés aux Portugais, aux hindous, aux musulmans, aux catholiques mais aussi aux multiples histoires issues de la navigation entre l'Inde et l'Afrique de l'est. À quelques centaines de kilomètres au nord-est de Diu, Ahmedabad nous transporte dans une toute autre ambiance grouillant de monde et de bruit, agglutinant plus de sept millions d'habitants parmi lesquels, une infime minorité de Siddis. L'Histoire de ces derniers est pourtant inscrite dans l'architecture du cœur de cette ville qui retrace le parcours, à différentes époques, d'Africains et leurs descendants au Gujarat qui ont occupé des places sociales parfois de haut rang et auxquels les Siddis contemporains de cette ville inscrivent leur lignée des siècles plus tard. La ville d'Ahmedabad revêt ainsi un intérêt parti-

culier afin de saisir les liaisons, à travers l'espace et le temps, entre les Siddis contemporains et leurs ancêtres aux multiples parcours et statuts.

4. AHMEDABAD : UNE LIAISON À TRAVERS L'ESPACE ET LE TEMPS

« Si les Siddis oublient leur Histoire, c'est l'extinction des Siddis ! »
(Rumana Ben, 2016)

La ville d'Ahmedabad a accueilli de nombreux Africains et la présence d'élites habshis y est attestée entre le XVe et le XVIIe siècle. Si le lien entre ces Hasbhis du passé et les Siddis contemporains d'Ahmedabad n'est pas forcément évident, ces derniers s'identifient incontestablement à ces présences africaines qui ont marqué l'Histoire et l'architecture de l'une des plus grandes villes de l'Inde.

Farooq Umar Siddi, que je rencontrai pour la première fois à Ahmedabad en 2016, m'a été introduit par Rafik Vajugada de Jamnagar, l'un de ses oncles éloignés. Je rencontrai rapidement la tante maternelle de Farooq, Rumana ben, musicienne, femme *mujāvari* de la *cillā* des trois saints africains soufis Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś (regroupés dans un même espace) situés à Pattharkuva, le quartier principal des Siddis d'Ahmedabad[64]. Ce quartier est situé près de Relief road, une rue très animée dont le trafic ne cesse jamais, qui mène à la mosquée de Sidi Said (située à dix minutes à pied du quartier siddi) construite en 1572 par un soldat abyssinien du nom de Shaikh Said a-Habaši, ancien esclave royal du Sultan Mahmud Sah III (1537-1554) (Graves, 2019 : 96). Cette mosquée trône sur l'un des plus grands boulevards de la vieille ville qui est par ailleurs discrètement marquée par des reliques des Siddis passés. Dès que je rencontrai Farooq, il m'entraîna parcourir la ville sur sa moto. Nous arrivâmes au tombeau de Siddi Sahid qui se trouve dans le quartier de *Lal Darwaja*, puis au sanctuaire d'un autre saint appelé également Siddi Sahid, dans le quartier de *Raykhād*. Farooq me raconta que ce dernier était militaire et servait l'armée de Siddi Sultan dont nous visitâmes la tombe. Quelques kilomètres plus loin, je découvris le tombeau de Siddi Said situé dans une

[64] Les Siddis d'Ahmedabad vivent aussi dans les quartiers de Vatva et de Juhapura Sarkhej Road. Il existe environ 70 maisons siddies dans la ville.

petite pièce derrière un marché où je constatai que de nombreux sacs étaient entreposés devant la tombe et bloquaient son accès. Farooq maronna qu'il s'agissait d'un manque de respect important pour les Siddis alors que cette *dargāh* faisait partie de leur histoire. Il m'indiqua que Rumana ben venait régulièrement jeter les sacs en dehors du sanctuaire siddi avec colère mais les gens continuaient à ne pas la respecter. La visite suivante fut celle de la tombe de la tête de Siddi Sultan « un grand combattant, un guerrier qui se fit couper la tête et marcha huit kilomètres sans sa tête en poursuivant son combat », raison pour laquelle, m'expliqua Farooq, la tête et le corps (ce dernier enterré dans un cimetière militaire situé à côté d'une station de police) constituaient deux sépultures distinctes. Un peu plus tard, nous arrivâmes dans un entrepôt de métal où des ouvriers étaient à l'œuvre. Tout au fond de l'entrepôt, se trouvait la *dargāh* de Siddi Bashir. Selon Farooq, le patron de l'entrepôt qui avait été construit autour de la *dargāh* veillait à entretenir le sanctuaire et prêtait l'entrepôt aux Siddis lorsqu'ils organisaient un *dhammāl* en l'honneur du saint. Siddi Bashir était un guerrier devenu martyr, conta Farooq, tout en me précisant que si les Siddis contemporains étaient soufis et non violents, les Siddis du passé étaient majoritairement des guerriers. Nous terminâmes notre visite par la *dargāh* de Siddi Balol qui était justement un soufi et non un soldat. Lorsque je rencontrai Rumana ben, elle se plaignit qu'il n'y ait aucune considération du gouvernement pour l'histoire des Siddis à Ahmedabad et que les lieux où se trouvaient des *dargāh(s)* siddies étaient progressivement « capturés » par le gouvernement, « écrasés » par de nouvelles constructions et même remplacés. Parfois, selon Rumana ben, certains musulmans enlevaient le nom « Siddi » des pierres tombales pour le remplacer par « Sheikh » ou d'autres noms de groupes musulmans non siddis. Pour Rumana ben, ces lieux sacrés devraient appartenir à la communauté siddie d'Ahmedabad car il s'agissait de leur histoire. Elle confia qu'elle se sentait seule à se battre et qu'elle était déjà parvenue à sauver des tombes siddies vieilles de quatre-cent ans. Rumana ben s'insurgeait contre la technologie qui occupait tellement les nouvelles générations qu'elles délaissaient leur histoire (Farooq, au même moment, avait les yeux rivés sur l'écran de son téléphone) qui serait perdue si personne ne se battait pour la sauver.



Ci-dessus et ci-dessus :cillā des trois saints africains soufis Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś, Ahmedabad, 2016 © Sofia Péquignot





Mosquée de Sidi Said Ahmedabad, 2016 © Sofia Péquignot



Dargāh de Siddi Sahid quartier de Lal Darwaja, Ahmedabad, 2016 © Sofia Péquignot



Dargāh de Siddi Sahid, quartier de Raykhād, Ahmedabad, 2016 © Sofia



Dargāh de Siddi Said, Ahmedabad, 2016 © Sofia Péquignot



Dargāh de Siddi Bashir, Ahmedabad, 2016 © Sofia Péquignot

Jazmin Graves a mené l'ethnographie principale de sa thèse doctorale soutenue en 2021 auprès de Siddis d'Ahmedabad et mis en évidence la connexion symbolique et rituelle établie par les Siddis contemporains avec les élites habshies ayant marqué l'histoire de la ville. En effet, les sites mentionnés plus haut, entre autres, font partie des étapes de la procession des Siddis lors des célébrations de l'*'Urs* des trois saints africains. L'*'Urs* de Bābā Ghor célébré à Ahmedabad[65] est introduit par un *dhammāl* au pied de la mosquée Siddi Said où un certain nombre de rituels sont dédiés à ce dernier dont la tombe jouxte la mosquée (Graves, 2019 : 96).

Les études à propos des Siddis d'Ahmedabad menées jusqu'à présent considéraient les Siddis contemporains comme un groupe dont l'histoire ne pouvait être liée à celle des élites habshies de l'Inde prémoderne vu le peu de femmes africaines mentionnées par les sources historiques de cette époque. Il était donc supposé que les Habshis se mariaient alors avec des femmes indiennes de la société locale et que par la suite, après la chute des sultanats du décan au XIIe siècle, le nombre d'esclaves soldats importés déclina et les Habshis ne représentaient plus un groupe distinct à partir du XVIIIe siècle. Les Siddis contemporains d'Ahmedabad seraient alors les descendants d'une vague d'esclavage plus récente liée à la traite de la côte Mozambique aux ports du Gujarat administrée par des marchands gujaratis (Graves, 2019 : 97). Graves remet en question ce paradigme en montrant une continuité possible des Siddis contemporains avec les Habshis du XVI^{è} siècle à travers les intermariages entre différents individus et groupes arrivés à des époques distinctes, absorbés dans une communauté siddie locale au fil des siècles (*ibid.*, 2019 : 97-98) menant probablement des vies mineures absentes des sources historiques.

L'historien Hajji al-Dabir, dans son ouvrage *Arabic History of Gujarat* datant de 1605, mentionnait que Siddi Said menait son existence dans le quartier de la mosquée qu'il a construite où vivent également les Siddis contemporains qui affirment leur occupation des lieux depuis six siècles (2019 : 97). Cette considération est importante dans

[65] Qui a lieu le même jour que l'*'Urs* de Ratanpore (*cf.* chapitre 2), c'est pourquoi je n'ai jamais pu y assister. Cette question que je n'ai pas eu le temps d'approfondir est d'ailleurs intéressante concernant la concurrence des deux évènements et la réaffirmation, par les Siddis d'Ahmedabad d'une histoire distincte à travers leurs célébrations. En effet, pour la majorité des autres *Siddi jamāt*, l'*'Urs* est décalée à une autre date que le véritable *'Urs* de Bābā Ghor.

la mesure où l'histoire ne prend en compte que des vagues d'arrivées successives d'Africains ou des personnages rendus célèbres au lieu de considérer les multiples interactions et intermariages qui ont pu avoir lieu au niveau local. À l'instar des exemples à Diu évoqués plus haut, les Africains et leurs descendants étaient généralement assignés à un même groupe d'origine, racialisé dans la société indienne. Il arrivait donc fréquemment qu'un.e Africain.e soit présenté.e en mariage à un.e Siddi.e dont les ancêtres pouvaient être arrivés en Inde plusieurs générations auparavant.

Jebunisha, la cousine germaine (du côté maternel) de Farooq, raconta par exemple que son grand-père paternel était Africain et débarqua en Inde à Mumbai vers l'âge de dix-douze ans après avoir voyagé au Canada. Il travailla alors pour une famille de parsis et les suivit à Ahmedabad où ils déménageaient pour le travail. La famille parsie, qui souhaitait le marier, l'introduisit à la communauté siddie d'Ahmedabad en lui disant qu'ici, il y avait des membres de sa caste (*jāti*). La famille parsie le maria donc à une femme siddie d'Ahmedabad dont la famille vivait dans le quartier depuis plusieurs générations. Jebunisha conta aussi que son grand-père, en Afrique, buvait du sang de vache depuis la veine de l'animal qui était ouverte à cet effet puis recousue afin de ne pas le tuer, une pratique qui évoque celle des Maasaï en Afrique de l'est. Les généalogies recueillies à Ahmedabad lors des terrains que j'y ai menés de 2016 à 2020 montrent par ailleurs que les origines des Siddis y sont multiples et des intermariages ont lieu depuis au moins quatre générations entre des Siddis d'Ahmedabad et d'autres régions du Gujarat. Il ne semble donc pas insensé de penser, en suivant la même logique, qu'une continuité entre différents chapitres de l'histoire des Siddis puisse avoir opéré à travers des intermariages organisés entre Siddis, entre Africains et Africains, entre Siddis et Africains qui étaient déjà perçus (les termes Habshi et Siddi employés à l'époque en témoignent), comme une même catégorie.

Cette question semble représenter une évidence pour les Siddis d'Ahmedabad qui relient symboliquement leur existence à celle des Habshis et Siddis du passé. Jazmin Graves met aussi en lumière une union particulièrement intéressante entre les saints soufis du XIVe siècle (Mai Miṣra) et les élites habshies de l'Inde prémoderne. À Ratanpore, l'*'Urs* de Mai Miṣra, une sainte africaine, qui a lieu en suivant celui de Bābā Ghor

(le saint patron des Siddis), ne correspond pas réellement à la célébration de sa mort mais plutôt à ses fiançailles avec un saint soufi non siddi de la région nommé Sultanji Bābā. La cérémonie dédiée à la sainte siddie, à Ratanpore, s'appelle d'ailleurs Mai Miṣra *Sagai* (« cérémonie de fiançailles »), connectant ainsi rituellement les Siddis aux réseaux de saints soufis locaux à travers cette union. À Ahmedabad, l'*'Urs* de Mai Miṣra est célébré le même jour qu'à Ratanpore mais met cependant en scène les fiançailles rituelles entre Mai Miṣra et Siddi Bashir, évoquées plus haut, un esclave habshi qui servait un noble du Sultan Mahmud Shah I (1459-1511). La célébration de l'*'Urs* de Mai Miṣra est d'ailleurs symbolisée par une procession et un *dhammāl* à la *dargāh* de Siddi Bashir. Selon Graves, cet évènement forge alors un lien entre la sainte patronne de tous les Siddis du Gujarat à Mumbai avec Siddi Bashir, l'un des saints ancestraux des Siddis d'Ahmedabad.

Il m'a aussi été conté par Rumana ben, en 2017 et 2018, qu'il existait jadis des mariages entre certains Siddis d'Ahmedabad et de Hyderabad. Ahmedabad représente donc une plateforme où se connectent de nombreux parcours d'existences, où se mêlent les multiples interactions entre des chapitres de l'histoire des descendants d'Africains en Inde qu'elle a pu abriter et qui à première vue pourrait sembler indépendants. Il est par ailleurs remarquable que les Siddis contemporains d'Ahmedabad s'inscrivent aussi dans un cadre particulier qu'est celui de la ville et de ses interactions avec les Siddis inscrites dans son architecture, à travers les siècles et les migrations successives. Les Siddis contemporains d'Ahmedabad s'identifient ainsi à une lignée symbolique de descendants d'Africains en Inde liés dans l'espace et le temps.

Qu'en est-il des Siddis d'ascendance royale, dont les descendants vivent toujours en Inde ? Nous évoquions en effet, dans l'introduction de cette thèse, deux royaumes siddis, celui de Janjira et Sachin, dirigés par des dynasties siddies jusqu'en 1948. Qu'est devenue cette élite siddie et possède-t-elle aussi un lien, même symbolique, avec d'autres Siddis contemporains ?

5. DES ROYAUMES SIDDIS

Les royaumes de Janjira (une île située à 165 km au sud de Mumbai) et Sachin (au Gujarat actuel), ont été dirigés par des dynasties siddies jusqu'en 1948 (Curtis, 2014 : 90-91). Sans pouvoir lister ici l'ensemble des Africains et leurs descendants ayant accédé à des places de régents ou de noblesses, car ils ont été nombreux[66], je citerais ici Malik Amber[67], arrivé en tant qu'esclave en Inde et devenu un grand régent à la tête du sultanat d'Ahmadnagar de 1600 à 1626. En 1618, Malik Amber nomma Siddi Surur aux commandes du fort de Janjira[68] qui devint le premier *Nawāb* d'une lignée de Siddi qui dirigèrent les royaumes de Janjira puis de Sachin (à partir de 1791)[69] jusqu'au début du siècle dernier où ces royaumes furent intégrés à la Nation indienne après l'indépendance. Le territoire de Jafarabad, dans la région du Saurashtra au Gujarat, était aussi administré par les *Nawāb*s de Janjira (Jasdanwalla, 2006 : 177). Le dernier *Nawāb* Siddi de Janjira fut Sidi Mohammad Khan III qui régna sur l'île de 1922 à 1948 (*ibid.* : 195, 213) ; le dernier *Nawāb* de Sachin fut Mohammad Haidar Khan, Balu Miyan II qui administra ce territoire de 1930 à 1947 (McLeod, 2006 : 228-229). Cependant, une partie des descendants des familles royales siddies de Janjira et Sachin vivent toujours en Inde. En 2018, j'eu l'occasion de rencontrer Sidi Mohammad Reza Khan, l'actuel *Nawāb* de Sachin (il a en effet conservé ce statut) dont la résidence se trouve actuellement à Surat. Il précisa alors que sa famille était siddie mais qu'il était issu d'une famille royale dont le statut n'avait rien à voir avec ceux des autres Siddis de l'Inde. La seule chose qu'ils avaient en commun, expliqua-t-il, était les origines africaines de leurs ancêtres mais il était évident que pour sa famille, le lien en tant que Siddi n'existait qu'avec les Siddis de Janjira qui étaient des personnes de statut à son instar et avec lesquels sa famille entretenait des relations sociales et matrimoniales. Il précisa par ailleurs que les hommes de sa famille, qui étaient siddis, se mariaient généralement avec des

[66] Je renvoie sur ce point à l'ouvrage *African Elites in India: Habshi Amarat* dirigé par Ken X. Robbins et John McLeod (2006).
[67] À propos de l'Histoire de Malik Amber, se référer à l'ouvrage d'Omar H. Ali (2016) : *Malik Amber : power and slavery across the Indian Ocean.* Pour une version romancée, voir le roman d'Eliane de Latour (2011) : *Malik Amber*.
[68] À propos de l'Histoire de Janjira, voir Faaeza Jasdanwalla (2006), « The Sidi Kingdom of Janjira ».
[69] Voir B.N. Goswany (2006 : 219-233).

femmes pathanes et non siddies et qu'il ne ressemblait plus, pour cette raison, à ses ancêtres qu'il désignait comme de purs Siddis.

Beheroze Shroff s'est entretenue en 2005 avec Madame Jasdanwalla, la fille du dernier *Nawāb* ayant régné sur Janjira. À l'instar du *Nawāb* de Sachin, son frère, Sidi Sha Mehmood Khan, est toujours désigné comme le *Nawāb* par les résidents de Murud, la ville côtière située en face de Janjira, qui faisait partie du territoire contrôlé par les Siddis lorsqu'ils régnaient sur l'île. Madame Jasdanwalla vit à Mumbai avec sa famille et elle précisa à Shroff qu'il était important de séparer leur histoire et leurs ancêtres de ceux des Siddis du Gujarat, complètement distincts. La chercheuse souligne que les Siddis de Janjira faisant partie d'une classe sociale supérieure de dirigeants, l'affaire de classe dépasse ici largement les questions des origines africaines. Madame Jasdanwalla s'identifie effectivement en tant que Siddie mais pour elle, Siddi désigne un statut royal et un lignage. Elle expliqua à Shroff: « we are Sidis on our father's side, and our mother was a Pathan – of Afghanistani descent and we call ourselves Siddis » (Shroff, 2007 : 317-318).

Les descendants des Siddis des classes dirigeantes des royaumes de Janjira et de Sachin sont donc des Siddis, de par leurs origines africaines, mais ne s'identifient aucunement à d'autres Indiens d'ascendance africaine et pour leur famille, Siddi est une histoire de statut et de lignage royal.

À Mumbai, si certains membres de la famille royale de Murud-Janjira y résident depuis la chute de ce royaume, la majorité des Siddis qui y vivent sont des musulmans soufis dont les familles sont originaires du Gujarat. Mumbai accueille également de plus en plus de familles siddies originaires de l'Uttara Kannada.

6. LES SIDDIS DE MUMBAI

La majorité des Siddis de Mumbai sont des descendants de Siddis du Gujarat dont les familles ont migré dans cette mégalopole pour le travail ou pour le mariage il y a parfois plusieurs générations. Ces familles, cependant, s'identifient toujours à l'ensemble des Siddis soufis du Gujarat, pratiquent le *dhammāl*, vénèrent les mêmes saints africains (Bābā Ghor, Mai Misṛa et Bābā Habaś entre autres) dont ils célèbrent l'*'Urs* et dans lesquels ils inscrivent leur lignée. Les Siddis soufis de Mumbai maintiennent également des relations régulières avec les membres de leurs familles vivant au Gujarat et s'identifient parfois davantage à leur région d'origine qu'à leur lieu de vie actuel. Dans la suite de cette thèse, la différence entre les Siddis du Gujarat et ces Siddi de Mumbai s'identifiant au même groupe ne sera pas forcément marquée. Mumbai et le Gujarat faisaient partie, jusqu'en 1960, du même État et les Siddis soufis de Mumbai et du Gujarat actuel s'inscrivent dans des réseaux de l'ensemble de ce territoire par la suite administrativement divisé. Néanmoins, Mumbai est une ville qui accueille aussi de nombreux Indiens venus de tous les horizons notamment pour le travail. C'est d'ailleurs la raison principale qui explique que des Siddis originaires du Karnataka y vivent actuellement ou y ont séjourné temporairement. Les Siddis musulmans soufis liés aux Siddis du Gujarat sont environ deux-cent[70]. Les Siddis originaires de l'Uttarra Kannada qui vivent à Mumbai représentent, à ma connaissance, moins de cinq familles nucléaires et majoritairement catholiques. Sans prétendre à l'exhaustivité à propos des Siddis de Mumbai, seront mentionnés ici certains exemples de lieux, de parcours, de carrières et d'alliances qui reflètent la manière dont les Siddis originaires des deux États ont pu se frayer un chemin dans cette ville immense, bondée de monde et de strates qui ouvrent toute une palette d'existences possibles.

[70] Et vivent généralement dans les quartiers de Dongri, Dadar, Ghatkopar, Mumbra Andheri, Joseri, Boriwali, Virar, Vicroli, Vasai et Bindi Bazar.

La cillā de Bābā Ghor à Dongri

Abdul Rauf, *mujāvar* siddi de la *cillā* de Bābā Ghor et Mai Misṛa hébergées par le même site à Dongri (Mumbai), m'a été présenté par ses cousins germains, Abdullah et Imran Siddi m'ayant eux-mêmes été introduits par leur sœur Ameena, l'épouse de Shahnawaz vivant à Diu. À l'instar d'autres sanctuaires soufis, les dévots y viennent chaque jour pour exercer leurs *duʿāʾ* (invocations), suivre des cultes d'exorcisme, être purifiés et s'exprimer à propos des difficultés qu'ils rencontrent. Ashoo Apaa ou Ashoo Mā, la mère de d'Abdul Rauf, est devenue *mujāvari* (gardienne du sanctuaire) après le remariage de son mari qui exerçait cette fonction et le déménagement de ce dernier dans un autre quartier de Mumbai avec sa nouvelle épouse. Le père d'Abdul Rauf (dont le nom ne m'a pas été cité) était un Siddi originaire de Jamnagar où il était déjà *mujāvar*. Lorsqu'il s'installa à Dongri à la recherche de travail avec Ashoo Apaa, il devint alors le gardien de ce sanctuaire initialement établi par un homme parsi. En effet, de nombreux Parsi sont de fidèles *followers* de Bābā Ghor[71]. La généalogie de la famille d'Abdul Rauf et ses cousins, Abdullah et Imran est assez singulière. En effet, les pères respectifs d'Ashoo Apaa et Almas (père d'Abdullah, Imran et Ameena) étaient deux frères siddis originaires de Hyderabad et vivaient à Ahmedabad. Leur père, le grand-père d'Ashoo Apaa et Almas, travaillait pour le Nizam de Hyderabad et migra par la suite à Ahmedabad avec sa famille, une famille de musiciens. Selon Abdul Rauf, cet arrière-grand-père du nom de Razzak, était arrivé en Inde avec le Nizam de Saudia et non d'Afrique, « il était Habshi ». Abdul Rauf ajouta que les Habshis descendaient de la famille royale de Janjira puis me précisa que Bābā Ghor (auquel les descendants de la famille royale de Janjira ne s'identifient pourtant pas) était l'ancêtre de tous les Siddis (*sab ke dādā*) (entretiens, juillet 2017). On note, dans cette narration, la mobilisation d'un mélange de différentes places sociales (toujours de haut rang) qu'ont pu occuper les descendants d'Africains en Inde dans différentes régions. Il transparaît aussi une certaine ambivalence quant aux identifications et aux origines du *mujāvar* : entre les Habshis de la famille royale de Janjira, les Habshis « non-Africains mais Saoudiens » qui accompa-

[71] À propos de la relation entre Siddis et Parsis, voir l'article de Beheroze Shroff (2004), « Sidis and Parsis. A filmmaker's Notes ».

gnaient le Nizam de Hyderabad (sur ce point, voir chapitre 4 de cette thèse) dont la famille a ensuite migré à Ahmedabad et dont les membres se sont mariés avec des Siddis du Gujarat et de Mumbai (car ils étaient liés par Bābā Ghor). Rumana ben, à Ahmedabad, avait justement énoncé des liens passés entre les Siddis d'Ahmedabad et Hyderabad. Malheureusement, je n'ai pas pu aller plus loin dans cette investigation car Almas, le père d'Abdullah, Ameena et Imran est décédé en 2016 avant que je ne puisse le rencontrer et sa cousine germaine, Ashoo Apaa, n'était plus de ce monde lors de notre rencontre avec son fils. Abdullah, le fils ainé d'Almas, admirait particulièrement son père qui était un musicien reconnu ayant lui-même vécu à Hyderabad pour son métier et venu à Mumbai pour devenir chanteur. Abdullah se désolait que les mémoires de son père se soient éteintes avec lui et exprimait son regret que nous n'ayons pu les recueillir de son vivant afin que je puisse écrire son histoire.

Imran et Abdullah vivent dans un petit appartement du quartier composé d'une pièce à vivre et d'une cuisine, à cinq minutes à pied de la *cillā* avec leur mère, leurs sœurs et leurs neveux. Les deux frères ont longtemps travaillé à Dubai et aujourd'hui, Abdullah occupe un emploi dans une agence de voyage et Imran est vendeur de vêtements, ils parlent tous les deux couramment anglais et ont un certain niveau d'études. Les deux frères ne semblent cependant pas représentatifs de l'ensemble des Siddis de Mumbai décrits par Abdul Rauf, leur cousin *mujāvar*, comme ayant généralement un niveau d'études assez bas (maximum jusqu'au *7th standard*[72]) subissant de nombreuses discriminations en tant que « noirs » et en tant que musulmans, ce dernier élément étant le problème principal de discrimination à l'emploi selon le *mujāvar*. Abdul Rauf m'a souvent demandé de l'aide financière[73] pour maintenir le sanctuaire et m'expliquait que sa famille n'avait aucun moyen de subsistance autres que les donations des fidèles et le *Siddi goma/dhammāl*. Il m'indiqua aussi que les Siddis de Mumbai n'étaient pas fédérés en *jamāt* et ne percevaient aucun bénéfice du gouvernement en tant que Siddis. Le

[72] Le *7th standard* correspond généralement à une classe d'élèves qui ont entre douze et treize ans.
[73] Cette question était complexe à gérer sur le terrain, particulièrement au Karnataka où les acteurs étrangers faisaient tous partie d'associations missionnaires et de développement. En effet, une majorité de Siddis sont dans le besoin et un certain nombre pense que les chercheurs tirent des bénéfices importants des connaissances qu'ils produisent à leur propos. Il m'a souvent été demandé de l'aide ou à défaut, de de trouver des sponsors ou des organisations de développement.

groupe de *dhammāl*, ici appelé Siddi Goma Party et composé de douze membres pour qui il représente une source de revenu principal. Comme d'autres Siddis de l'État, ce groupe performe les trois types de *dhammāl*/*goma* qui seront évoqués dans le chapitre 2.3. Abdul Rauf ne cautionne cependant pas ce travail qui, confia-t-il, est lié à l'intérêt que tout le monde accorde à l'histoire des Siddis et leurs origines africaines. Pour le *mujāvar*, ce travail s'impose donc aux Siddis qui préfèreraient plutôt avoir un vrai emploi dans la fonction publique et être aidés par le gouvernement. Abdul Rauf, alors épuisé lors de notre conversation nocturne, avait passé toute la soirée à recueillir les maux et les souffrances des fidèles qui attendaient leur tour devant la reproduction du tombeau de Bābā Ghor, pour être purifiés ou obtenir des conseils. « C'est un travail très fatigant de recueillir les souffrances du monde » se confia alors Abdul Rauf éreinté (entretien, juillet 2017).

Ce « travail », qui peut être comparé à celui d'un psychologue écoutant les problèmes ou « traitant » les attaques de l'esprit jours et nuits, fait partie de la fonction du *mujāvar* en tant que spécialiste rituel. Nazir Bābā, qui est le gardien d'un autre sanctuaire soufi de Mumbai, en fait aussi l'expérience quotidienne même s'il ne semble pas évoquer les mêmes difficultés sociales et financières qu'Abdul Rauf met en évidence.

La famille de la dargāh de Gabban Shah Bābā

Lorsque je rencontrai Nazir Bābā devant le tombeau de Gabban Shah Bābā, il me mit en garde : il était *pīr* (saint) et *faqīr* et que pour ces raisons, il risquait d'avoir des moments d'absence en conversant liés au pouvoir divin. Je lui demandai alors ce que signifiait être *faqīr*, il répondit que c'était une personne ayant reçu la bénédiction d'Allāh dans le soufisme et qui avait renoncé aux intérêts qui motivent généralement l'humain tels que l'argent, le luxe, la matérialité, les plaisirs du monde. « Un *faqīr*, précisa-t-il, n'est pas une activité professionnelle mais spirituelle et il consacre sa vie à prier pour les autres, à aider les gens. Par exemple, quand quelqu'un a un cancer ou autre chose, qu'une femme ne peut pas avoir d'enfant, on prie pour ces gens et souvent il y a des miracles, car Dieu nous écoute (…) là où la science dit que c'est impossible, le

soufisme dit que c'est possible ! » (Entretien, juillet 2017). Nazir Bābā est *pīr* et a reçu le *khilafāt* (délégation de pouvoirs spirituels) des deux confréries soufies Rifāʿī et Qadri.

Nazir Bābā est originaire de Jamnagar, sa famille porte le nom de Miyawa qui, à l'instar d'autres noms de familles siddies selon Nazir Bābā, est le nom d'un petit village en Afrique. « Mon arrière-grand-père, Suleman Bābā Qadri Rifāʿī [Qadri et Rifāʿī signifiant qu'il était lui aussi initié aux deux confréries] est arrivé à Mumbai afin de prendre soin du sanctuaire de Gabban Shah [dans le quartier de Ghatkopar], il a probablement reçu un appel de Gabban Shah Bābā. » Son fils, Ismael Suleman Miyawa (le grand-père de Nazir Bābā) était pilote pour Tata Airline et vivait la plupart du temps à l'étranger. Le père de Nazir Bābā s'appelait quant à lui Mubarak Ismael Miyawa Qadri Rifāʿī et était connu sous le nom de Babu bhai également *pīr* et *mūjavar* de ce sanctuaire soufi. Il expliqua ensuite que les Siddis étaient tous venus d'Afrique en Inde pour servir la famille royale de Jamnagar. Du côté de sa famille, c'est Sulemana, la mère de son arrière-grand-père Suleman qui était au service du roi de Jamnagar. Il raconta fièrement que le prince actuel de Jamnagar était l'un de ses *followers* (fidèles) :

> « Il y a trois ans, le roi de Jamnagar avait beaucoup trop de sucre dans le sang, plus de 400, et il a m'a demandé de prier pour que son taux de sucre dans le sang baisse. Je l'ai touché, et à cinq heures du soir le taux de sucre est redescendu à 135 puis s'est stabilisé depuis maintenant trois ans. Il est donc devenu mon *follower* et je suis son *pīr* et son *guru* ! (…) Mon arrière-arrière-grand-mère était servante de la famille royale et maintenant, je suis le roi du prince ! [en riant] Nous [Siddis] étions au service du roi, et maintenant, il est mon follower ! Je suis l'unique Siddi dans l'Histoire à avoir été le *pīr* du prince ! Tous les Siddis sont fiers de moi ! Nous étions esclaves à présent nous sommes des *pīr*, cela fait une grande différence ! Nous avons fait tellement de sacrifices, en vivant si pauvrement, c'est pourquoi Dieu nous a aidés. Nous sommes connectés à Dieu, c'est pourquoi nous avons ce pouvoir. Je n'ai que cinquante ans, je suis encore jeune et pourtant, j'ai beaucoup de pouvoir ! » (Entretien, 7 juillet 2017)

Babu bhai, le père de Nazir Bābā était gardien du sanctuaire de Gabban Shah Bābā mais également cascadeur pour les films de Bolliwood et maître de combats. Son fils cadet, Altaf, le petit frère de Nazir Bābā, a suivi ses traces et est devenu cascadeur ; il intervient dans de nombreux films de Bolliwood (entretien avec Altaf, juillet 2017). Heena, leur petite sœur, est la seule fille d'une fratrie de cinq enfants. C'est elle que je rencontrai en premier grâce à notre mise en relation par Mohammed Saboo, un autre Siddi de Mumbai que je présenterai à la fin de cette partie. Heena n'est pas mariée et m'expliqua que c'était un choix afin de ne pas entraver sa vie et sa carrière. Selon Hee-

na, les hommes siddis n'étaient pas éduqués et ils étaient fainéants, mieux valait donc être seule que mal accompagnée, affirmait-elle. Heena a deux emplois à mi-temps, l'un dans un institut de beauté et l'autre dans une fabrique de vêtements. Elle s'investit aussi beaucoup dans le sanctuaire et est un médium spirituel. Heena, contrairement à Abdul Rauf, perçoit son physique siddi comme un atout et reçoit apparemment de nombreux compliments sur ses cheveux et sa couleur de peau.

À l'inverse d'Heena, ce physique singulier en Inde a posé un certain nombre de problèmes à Juliana et Juge un couple de Siddi de l'Uttara Kannada (Karnataka) résidant à Mumbai. Mais de manière surprenante, ce couple a renversé cette différence dépréciée afin d'en faire un atout leur permettant la promotion des Siddis, de l'Uttara Kannada à Mumbai.

Juliana et Juje : un couple de promoteurs de Siddis

Juliana Siddi et Juge Siddi sont respectivement originaires de Gadgera, et de Wada, deux petits villages presque voisins situés dans les forêts du nord de l'Uttara Kannada.

Juliana est issue de l'Union d'un père siddi de Gadgera et d'une mère non siddie de Goa, sa famille est catholique. Son père, décédé en 2017 est le premier Siddi de l'Uttara Kannada à avoir fait des études supérieures dans les années 1980 et il a joué un rôle fondamental dans le processus d'unification des Siddis de l'Uttara Kannada que nous exposerons dans le chapitre 6. Grâce à l'éducation de son père et son travail de fonctionnaire au département forestier, Juliana a pu étudier dans une école anglophone et obtenir des diplômes. Mais malgré son niveau d'études avancé, elle expliquait qu'il a été difficile de trouver emploi à Mumbai :

> « In Mumbai I tried looking for a job in my field. It was difficult not because of my qualification but because of my look. When I went for an interview, I was told: "you look African and sorry madam we don't hire Africans." I would explain that I am Indian, and my roots are African, but they would not understand and say: "sorry we don't

employ foreigners." At a point I gave-up. But God always has other plans for us. » (Février 2021[74]).

À cette époque, Juje Siddi, son mari, servait de modèle le weekend pour des agences de publicité en complément de son emploi principal. Juliana l'accompagnait parfois sur les tournages en tant qu'extra. Dans les années 2000, expliqua Juliana, de nombreuses publicités destinées aux pays africains étaient tournées à Mumbai et les agences de modèles employaient alors des étudiants africains pour travailler en tant qu'extras. Juliana s'amusait d'ailleurs d'un paradoxe car lorsqu'elle passait des auditions, on lui reprochait souvent de ne pas avoir l'air assez africaine. Elle ne ressemblait donc pas suffisamment à une Africaine pour tourner dans les publicités destinées à l'Afrique mais ressemblait trop à une Africaine pour ses recherches d'emploi en Inde. Un jour, alors qu'une publicité pour des produits de beauté africains était planifiée et dirigée par une grande agence de publicité, le coordinateur de modèles se trompa pour les castings et ne fut pas en mesure de présenter un modèle au physique africain. La directrice connaissait Juge en tant que modèle et proposa alors au couple de trouver le modèle dont elle avait besoin parmi leur communauté siddie. C'est ainsi que Juliana commença à exercer sa profession en tant que coordinatrice de modèles et fut capable de mobiliser de nombreux Siddis lorsque cela était nécessaire pour des publicités. Elle gagna ainsi la confiance de la directrice d'agence qui la recommanda à d'autres directeurs ayant besoin de modèles africains et Juliana répondait aux demandes en présentant des modèles siddis. Son activité prit un tournant important lors de la coupe du monde de cricket organisée dans les caraïbes en 2007. La chaine Sony Max eut alors besoin de nombreux modèles *africains* que Juliana n'eut aucun mal à trouver parmi les Siddis de son village. C'est ainsi qu'elle est devenue la spécialiste dans ce domaine dans le monde de la publicité à Mumbai. Juliana prend son travail très à cœur, elle est responsable de nombreux Siddis mineurs mobilisés pour les tournages et se félicite de leur procurer une sécurité matérielle et affective lors des tournages. Elle travaille aujourd'hui avec de célèbres directeurs dans le domaine tels que Lalit Ajgaonkar, Neeta Ratwani, Kishore Ra-

[74] Intervention de Juliana Siddi dans un programme d'Immersive Trails intitulé : *Black History Month Special Talk* : "Sidis of Gujarat and Karnataka: Reflexions on History, Contemporary Communities, Co-existence & Cultural Exchange", with Beherose Shroff, Jazmin Graves, Juliana Siddi and Sofia Péquignot [en ligne], URL : https://www.facebook.com/immersivetrails/videos/963056284228445/

gani, Kailash Surendranath ou Gajraj Rao. Elle décrit son travail comme une opportunité pour elle mais également pour de nombreuses familles siddies dans le besoin qui, grâce à la participation de leurs enfants, ont été en capacité d'envoyer ces derniers à l'école et d'améliorer leurs conditions de vie. Juliana soulignait également que lorsqu'elle employait des enfants siddis, ils avaient alors l'opportunité de découvrir des grandes villes lors des tournages, étaient correctement nourris et vêtus de nouveaux habits qui leur étaient offerts. Elle mettait aussi en valeur le fait de montrer d'autres opportunités aux enfants et les pousser à étudier pour aspirer à une vie meilleure mais également gagner en confiance en eux devant la caméra. Juliana expliquait que la majorité des enfants ne souhaitaient plus rentrer chez eux après un tournage. Dans ce projet, Juliana aspire à donner une visibilité aux personnes de sa communauté en suivant les objectifs de son père (Juliana, 2021). Dans un article qui lui a été consacré[75], Beheroze Shroff met en lumière la manière donc Juliana et d'autres Siddis sont victimes de racisme, de discrimination et souvent associés à certains stéréotypes comme la criminalité, le trafic de drogue ou au proxénétisme à Mumbai. Juliana et Juge se sont ainsi réapproprié les caractéristiques physiques associées à l'Afrique et plutôt dépréciées dans cette grande ville afin de transformer des symboles de rejet et de discrimination les associant à des étrangers dans leur propre pays en un atouts uniques en Inde dans le domaine de la publicité. Cette opportunité a également permis à Juliana de créer un lien social avec les Siddis de son village dont elle était auparavant déconnectée grâce à son niveau d'éducation et sa vie à Mumbai (Shroff, 2020).

Juge Siddi, de son côté, a obtenu un emploi de fonctionnaire pour le gouvernement central suite à une carrière de sportif de haut niveau et le couple s'est alors installé à Mumbai. C'est justement le père de Juliana, Cajetan Kambrekar Siddi qui avait à l'époque initié, avec le gouvernement, des programmes spécifiques d'entrainement pour les Siddis dans le domaine sportif intitulé Special Area Games Programm (SAG) créé en 1987 par le SAI (Sport Aurhority of India). De nombreux Siddis ont ainsi participé à des compétitions nationales et internationales et remporté des médailles. Ces derniers, une fois leur carrière de sportifs terminée, eurent alors l'opportunité de travailler dans la

[75] Shroff, 2020, « Juliana Siddi: Imaging and Imagining Africa India Connections ».

fonction publique. Juge a été sélectionné en 1989 et il décrit ces nouvelles opportunités comme un espoir immense pour les Siddis et leur développement, mais soudainement, sans qu'il n'en comprenne la raison alors que les Siddis permettaient à l'Inde d'obtenir un meilleur classement sportif, le programme a été arrêté. Juge Siddi entend poursuivre le travail de son beau-père. En plus de son investissement dans de nombreux programmes de développement pour les Siddis, notamment en s'associant à une société siddie de promotion de produits locaux forestiers et la création d'emploi dans ce domaine, Juge est parvenu à convaincre le gouvernement de relancer ce programme sportif pour former des jeunes sportifs siddis[76]. Il concentre donc ses efforts à la promotion de jeunes Siddis, notamment dans le domaine du football et a créé un centre de formation à cet effet avec d'autres leaders siddis, activistes et/ou anciens sportifs de haut niveau[77]. Juge et Juliana, à Mumbai, sont alors devenus des promoteurs de Siddis de l'Uttara Kannada, en tentant de mettre en lumière leurs origines africaines incarnées.

Sushila, à l'instar de Juge était une sportive de haut niveau en athlétisme et a eu accès à un emploi de fonctionnaire dans une gare de Mumbai. Elle est originaire de Dodkop, un petit village des forêts alentours de Haliyal en Uttara Kannada et sa famille est catholique. Je l'ai rencontrée avec sa famille, en 2015, alors que Mohan K., un travailleur social activiste et jeune leader des Siddis de l'Utarra Kannada était hébergé chez eux où j'ai passé quelques jours. Mohan est originaire de Kalleshwar, un petit hameau des forêts qui entourent Yellapur, dans l'Uttara Kannada et sa famille est siddie hindoue. Il s'est converti en 2017 au catholicisme lorsqu'il s'est marié à une femme siddie catholique. Mohan était à l'époque le seul Siddi à suivre un doctorat qu'il menait dans le domaine du travail social à propos de sa propre communauté à l'Université de Mumbai mais n'a pas pu mener ce projet à terme. Lorsque Mohan vivait à Mumbai, il fut par ailleurs le premier Siddi à initier un lien officiel entre les Siddis du Gujarat et du Karnataka, en créant une association nationale appelée Siddi India Foundation avec un Siddi de Mumbai, Mohammed Saboo.

[76] https://www.youtube.com/watch?v=ped-uIlw_24 [consulté le : 10 mars 2021]
[77] Beheroze Shroff a également consacré un article à Juje Siddi intitulé « Juje Jackie Siddi : " Barefoot Entrepreneur" of Haliyal, Uttara Kannada » (2015).

Siddi India Foundation

Mohammed Saboo est un Siddi musulman soufi dont la famille est originaire de Jamnagar. Il tient une *madrāsa* (école coranique) à Mumbai, dans le quartier d'Andheri. Je l'ai rencontré pour la première fois en mars 2016, à l'*'Urs* de Bābā Ghor de Ratanpore (*cf.* chapitre 2) où il m'était introduit par Rafik bhai de Jamnagar et nous parlait de la première association siddie nationale qu'il venait de créer une année plus tôt avec Mohan K. : *Siddi India Foundation*. En juillet 2017 je lui rendis visite à son domicile à Mumbai et lui demandai des nouvelles de leur projet. Il expliqua que cette association inédite créée en 2015 était une idée de Mohan K. qui l'avait contacté par Facebook afin d'organiser une rencontre à Mumbai. L'association fut officiellement enregistrée en 2015 et son objectif était de regrouper des Siddis de toute l'Inde et des Sheedis du Pakistan[78] afin d'obtenir de l'aide au développement et l'éducation des Siddis. Mais une fois que Mohan K. quitta Mumbai en 2016, le contact entre les deux hommes s'arrêta et les projets de cette association ne purent aboutir au regret de Mohamed Saboo. Selon lui, les Siddis avaient besoin de s'unir car « les autres communautés avaient tout, alors que les Siddis n'avaient rien car ils étaient une minorité ». De son côté, Mohan K. resta plus évasif sur les raisons de l'arrêt de ce projet, expliquant qu'il n'avait plus le temps avec son travail et sa nouvelle famille.

Même si ce projet n'a pas abouti, c'était la première fois qu'une institution était établie entre des Siddis de différentes régions de l'Inde. Mumbai semble donc constituer une plateforme rendant possible de multiples croisements de parcours initialement parallèles. Les Siddis de Mumbai, malgré leur diversité, semblent cependant mobiliser leur spécificité siddie, essentialisant volontiers leurs origines africaines afin de se forger une place sociale dans cette ville aux multiples visages et opportunités. Les Siddis du Karnataka représentent cependant une infime minorité des Siddis de Mumbai et au-delà de la tentative d'association entre Mohan K. et Mohammed Saboo, aucun lien n'a été

[78] Descendants d'Africains vivant au Pakistan avec qui certains Siddis du Gujarat ont des contacts, notamment à travers les réseaux sociaux numériques. Dans les années 1970, deux homme Sheedis de Karachi seraient venus à Jamnagar pour « chercher des femmes siddies avec qui se marier ». Une Siddie de Diu s'est également marié avec un Sheedi de Karachi dans les années 1980 mais les déplacements entre l'Inde et le Pakistan, à cause de la situation politique, sont à présent restreints voire impossibles pour ces familles.

tissé, à ma connaissance, entre les Siddis du Karnataka vivant à Mumbai et les Siddis musulmans soufis de Mumbai. Ces derniers s'associent plutôt à l'ensemble des Siddis de l'État du Gujarat et de Diu à travers des liens de parenté et la vénération commune de saints africains soufis dans laquelle ils inscrivent leur généalogie ; Car malgré les multiples parcours des ancêtres des Indiens descendants d'Africains explorés tout au long de ce chapitre, c'est à travers l'islam soufi que les Siddis, du Gujarat et de Mumbai inscrivent leur unité et négocient leur histoire.

CHAPITRE 2 : L'INSCRIPTION DANS UNE GÉNÉALOGIE DE L'ISLAM SOUFI EN INDE

Yunus Badshah Siddi est le cousin germain de Shanawaz, de Diu. Il habite, et est originaire de Ratanpore, un petit village situé à quelques kilomètres de Jagadia dans le district de Bharuch (*cf.* carte 2 p. 38) où cohabitent des Bhīls[79] et des Siddis. À l'instar de Shanawaz, Yunus est cuisinier mais il tient son propre petit restaurant de cuisine chinoise (*chineese food*) en plein air dans un lieu de pèlerinage soufi situé sur une colline à quelques kilomètres de son village : le sanctuaire (*dargāh*) du saint africain soufi Bābā Ghor ou Gorī Pīr. Rijuana, l'une des filles de Rafik (de Jamnagar), habite aussi dans ce village suite à son mariage avec Firoz, originaire de Ratanpore[80]. Rijuana et Firoz, qui m'ont hébergée lors de mes séjours dans ce village, tiennent une échoppe de bijoux au pied du sanctuaire de Bābā Ghor et Firoz est également chauffeur de *rikshaw*[81]. Pour la plupart des Siddis de Ratanpore, qui cumulent souvent plusieurs activités professionnelles, les commerces dans la zone de pèlerinage (vente de fleurs, noix-de-coco, diverses offrandes, objets de médiation rituelle, thé, sodas, snacks, confiseries, bijoux, etc.) représentent un moyen de subsistance non négligeable mais ce sanctuaire symbolise aussi et surtout le cœur de la communauté siddie, du Gujarat à Mumbai. D'après Yunus, les Siddis étaient arrivés en Inde pour trois motifs principaux : en tant que soldats, comme esclaves et enfin, en qualité de missionnaires et saints soufis. Selon lui, au

---

[79] Les Bhīls représentent le groupe le plus important d'*ādivāsīs* (voir définition ci-dessous) en Inde de l'ouest, notamment dans l'est du Gujarat, le sud-ouest et le sud du Rajasthan, l'ouest de Madhya Pradesh et le nord du Marashtra. Le terme « *bhīl* », qui signifie « archer », est souvent utilisé dans la région comme générique de « peuples tribaux » (Tambs-Lyche, 2021 : 34).
Selon Marine Carrin (2021 : 4), depuis une dizaine d'années, le terme « tribu » a été décronstruit par de nombreux chercheurs et remplacé par le terme « *Ādivāsīs* », dérivé des termes hindi *ādi* (commencement) et *vāsī* (habitant/résident), équivalent au mot « aborigène » au sens littéraire du terme (descendants des) « habitants originels » d'un lieu (Xaxa, 1999, 3590 ; Karlsson & Subba, 2006). Pour un développement du concept d'« *Ādivāsīs* » voir Carrin, 2021 : 1-16.

[80] En 2014, 2016, 2017, 2018 et 2020, j'ai été hébergée chez Rijuana et Firoz qui ont aujourd'hui trois enfants, le plus grand étant gravement handicapé.

[81] Véhicule tricycle motorisé servant au transport de passagers.

Gujarat, la majorité des Siddis sont arrivés pour la dernière raison évoquée afin d'accompagner Bābā Ghor dans sa mission afin de délivrer le peuple du Gujarat de forces maléfiques (entretien avec Yunus, avril 2014). C'est à ce mythe, fondateur d'une communauté siddie au Gujarat et à la manière dont les Siddis se sont réemparés de leurs origines africaines afin d'inscrire leur existence dans une généalogie de l'islam soufi en Inde que nous consacrerons ce chapitre.

1. LES SAINTS AFRICAINS SOUFIS DU GUJARAT

Selon les témoignages recueillis dans différentes parties du Gujarat[82], Bābā Ghor ou Gorī Pīr est décrit comme le saint patron mais également le saint lignager (*kulpīr*) des Siddis qui vénèrent par ailleurs plusieurs autres saints (*pīr*) dont les plus importants sont le frère de Bābā Ghor, Bābā Habaś et leur sœur Mai Miṣra[83]. Habaś est le terme arabe pour l'Éthiopie/Abyssinie tandis que Miṣra (arab. *miṣr*) fait référence à l'Égypte. Ces régions étaient d'importantes exportatrices d'esclaves bien avant l'extension de la traite le long de la côté sud swahilie (Basu, 2008b : 232). Habshi, terme arabe pour un abyssinien ou un éthiopien (Baptiste, McLeod et Robbins, 2006 : 13), était davantage utilisé jusqu'au début du XXe siècle pour désigner les personnes d'origine africaine en Inde que Siddi, devenu le terme générique plus tardivement pour faire référence aux Indiens descendants d'Africains. Richard M. Eaton note que l'Éthiopie (*Aithiopía* dont les habitants, les *aithiops* désignaient des personnes « noires » en grec ancien) est le nom moderne pour de l'Abyssinie (*al- Habaš*) ; l'auteur relate également que des récits de l'époque indo-persane, par Habshi, faisaient référence aux esclaves d'élites dans le Deccan tandis qu'ils étaient appelés Abyssiniens dans les sources portugaises du XVIe siècle (2006 : 64). Les Siddis contemporains n'associent pourtant pas leurs saints, ni

[82] À Jamnagar, Diu et Ratanpore.

[83] Bābā Habaś m'a généralement été décrit comme le frère de Bābā Ghor, au sens biologique du terme. Mais certains Siddis doutent du lien familial entre Bābā Habaś et Bābā Ghor dans la mesure où en Inde, un frère peut aussi désigner quelqu'un de très proche, qui n'a pas forcément de lien de sang avec une personne. Les Siddis ayant évoqué ce doute considèrent plutôt Bābā Habaś comme l'un des compagnons de Bābā Ghor, très proche de ce dernier et donc désigné comme son frère. Il ne m'a par contre été évoqué aucun doute sur le lien de parenté biologique entre Bābā Ghor et Mai Miṣra.

leurs présences en Inde à l'esclavage. La première référence historique à Gorī Pīr/Bābā Ghor date du XVIe siècle, dans l'ouvrage *Ẓafar ul wālih bi Muẓaffar wa ālihi* (*une Histoire Arabe du Gujarat*) écrit par l'historien musulman ad-Dabir, qui mentionnait l'entreprise d'un pèlerinage, durant l'une de ses campagnes militaires au Gujarat, par le sultan Mahmud Khilji (1436 - 1469) à la tombe d'un saint soufi abyssinien du nom de Gorī Pīr, en 1451 (Lokhandwala, 1970 : 4 cité par Basu, 2004 : 62). Bien qu'il n'ait pas été associé, à cette époque, de caractère rituel à cette tombe, il était indiqué quelques centaines d'années plus tard que d'anciens esclaves africains s'étaient établis au sanctuaire. En effet, dans la première moitié du XIXe siècle, des officiers colons britanniques visitèrent la région du sanctuaire à la recherche de mines de cornalines (pierres précieuses) et rencontrèrent des Siddis, gardiens du sanctuaire de Gorī Pīr que les officiers britanniques qualifièrent alors de « negroes » (Copland, 1819 : 294-295 et Fulljames, 1838/1839 : 76 cités par Basu, 2004 : 62). À cette époque, la *dargāh* était située dans un état princier dirigé par des rois hindous du lignage Gohil Rajput et la plupart du royaume était constitué de forêts et d'étendues vallonnées habitées par des *ādivāsīs*, plus particulièrement des Bhīls (voir note 79). Du milieu du XIXe siècle jusqu'en 1948, lorsque les États princiers ont été fusionnés à l'État indien après l'indépendance, les Siddis, gardiens du sanctuaire de Gori Pīr, étaient rétribués par l'état princier pour collecter une partie des récoltes de cinq villages (*ibid.* : 64-65).

Selon les Siddis de la région, Bābā Ghor arriva en Inde plus de sept siècles auparavant. Une gravure (*cf.* photo p. 96) affichée sur un mur du sanctuaire jusqu'en 2016, avant sa rénovation, indiquait la date de la mort de Bābā Ghor, le 10 *Rajab* 785 du calendrier hégirien (en 1383 du calendrier grégorien). Cette gravure mentionnait également que Bābā Ghor s'était éteint à l'âge de cent ans, il a donc probablement vécu en Inde vers le XIVe siècle. Dans un film consacré à l'histoire du saint réalisé en 2020 par Selim Harbi et intitulé *Baba Ghor : the untold story of Afro-Indians*[84], selon Yunus Siddi, qui en est le narrateur, Bābā Ghor arriva en Inde il y a 786 ans (soit en 1234 ou 1257 selon les calendriers grégorien et hégirien) ce qui coïncide donc à la période (à une cinquantaine d'années près) décrite par les inscriptions anciennement exposées dans le

[84] https://www.youtube.com/watch?v=jhMfSotBBGI [consulté le 15 avril 2020].

sanctuaire. Dans ce même film, Yunus racontait que lorsque Bābā Ghor vivait en Inde, il était toujours assis par terre, dédiait la majorité de son temps à prier et était donc recouvert de poussière, c'est pourquoi il fut appelé Bābā Ghor par les Indiens (traduit dans le film par « *dusty father* »). D'autres Siddis avec qui je me suis entretenue à propos de la signification de Gor/Ghor, le définissaient comme un espace de retraite, de solitude, d'isolement, certains traduisant Ghor par « grotte/caverne » (de l'ourdou *ghar/guphā* en hindi), là où le saint se retirait pour prier, à l'instar du Prophète qui s'isolait dans la Grotte de Hira (*ghār ḥirā* : « grotte de la recherche »), où il reçut ses premières révélations.

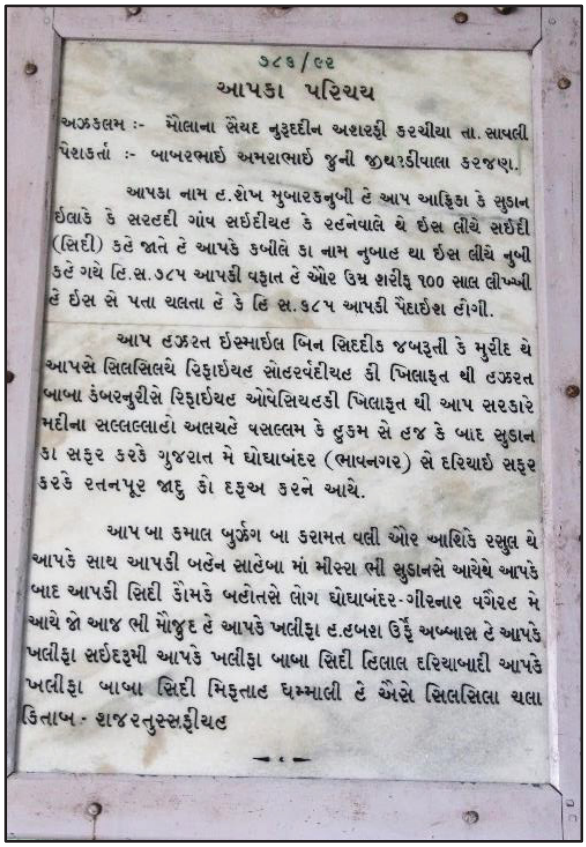
Dans cette étude, l'orthographe *ghor* a été choisie car lorsque le nom du saint soufi est prononcé, le « h » aspiré est audible. Selon certains témoignages de Siddis ainsi que le texte de la gravure évoquée plus haut, Bābā Ghor/Gori Pīr fut initié à l'ordre Rifāʿī[85], à Baghdad (en Irak), par son maître spirituel (*murshid*). Lors de l'initiation d'un disciple (*murīd*) à cet ordre soufi, ce dernier est renommé par son maître spirituel car l'entrée dans la confrérie est considérée comme une renaissance. Le vrai nom de Bābā Ghor est Sīdī Mubārak Nobi, « Nobi » faisant référence à la région d'origine du saint : la Nubie, définie par les Siddis contemporains comme le Soudan. Selon Amy Catlin-Jairazbhoy, le maître spirituel Rifāʿī aurait donc renommé Sīdī Mubārak Nobi en lui attribuant le nom de Bābā Ghaur (« saint de la profonde méditation ») ou Bābā Ġhūr (« saint de la profonde vallée/fosse ») qui fut ensuite indianisé et devint Bābā Ghor (saint de la tombe, en ourdou « *gor* », perdant alors le perso-arabe *gh*), reflétant ainsi la mise en terre du saint après sa mort (2004 : 184–185).

En 2017, suivant les conseils de nombreux Siddis qui souhaitaient obtenir davantage de précisions à propos du lien exact entre Bābā Ghor et la confrérie soufie Rifāʿī, je me rendis à l'hospice (*khānkāh*) du saint lignager de l'ordre Rifāʿī de Baroda (Vadodara) au Gujarat où j'y rencontrai Kamaluddin Bābā, le *sajjāda našīn* (successeur héréditaire, voir note 38) de l'ordre Rifāʿī dont de nombreux Siddis étaient les disciples. Kamaluddin Bābā ouvrit alors un grand livre ancien écrit en arabe nommé *ṡajra*

[85] Dans le soufisme, il est possible d'être initié à plusieurs ordres. C'était le cas de Bābā Ghor qui était également un disciple de la confrérie soufie Suhrawardiyya.

(« généalogie » en persan), où étaient indiquées les initiations et délégations de pouvoir spirituel de sa confrérie. Dans ce *ṡajra*, contenant les généalogies spirituelles (*silsilā,* « chaîne » en arabe)[86] des Rifāʿī, Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś y sont mentionnés (*cf.* photo p. 96). Bābā Ghor y est nommé Shaikh Bābā Ghaur Mubarak Nobi[87] et il est indiqué qu'il fut initié à l'ordre Rifāʿī par Ismāʿīl bin Siddīk Jabarotī, qui reçut le *khilafāt* (délégation spirituelle de l'autorité d'un saint soufi) par l'un des descendants de Sayyid Aḥmad Kabīr Rifāʿī ou Aḥmad al-Rifāʿī (1118–1182), le fondateur iranien de l'ordre Rifāʿī[88]. Dans ces *silsilā*, où la présence de femmes est rare, l'apparition de Mai Miṣra (Mama Miṣra) en tant que disciple (*murīd*) de Bābā Ghor y est remarquable, mais d'après l'interprétation du *sajjāda našīn*, la sœur de Bābā Ghor, en tant que femme, n'avait pas reçu le *khilafāt* et fut simplement initiée par son frère (elle était donc *murīd* et non *qalīfa*[89]*)* mais est mentionnée dans ce livre, selon *sajjāda našīn,* car elle était une grande sainte très puissante. Quant à Bābā Habaś, il apparaît en tant que (*murīd*) de Bābā Ghor mais aussi *qalīfa* (entretien avec Kamaluddin Bābā et Shanawaz Makua Siddi, août 2017).

[86] Les *silsilā*, dans le soufisme, représentent des chaînes de maîtres à disciples remontant jusqu'au Prophète, afin d'assigner la transmission de leurs savoirs au fondateur de l'islam (Zarcone, 2009 : 23).
[87] Ghaur correspondant alors davantage ici à la traduction « saint de la profonde méditation ».
[88] Dont la confrérie s'étendit ensuite en Égypte, dans l'Empire ottoman, les Balkans, l'Iran, l'Inde Ceylan et l'Indonésie (Zarcone, 2009 : 48).
[89] Personne qui reçoit le *khilafāt.*



૧૮૬/૯૨

આપડા પરિચય

અઝકલમ :- મૌલાના સૈયદ નુરૂદ્દીન અશરફી કરચીયા તા. સાપલી

પેશકર્તા :- બાબરભાઈ અમરાભાઈ જુની જીથરડીવાલા કરજણ.

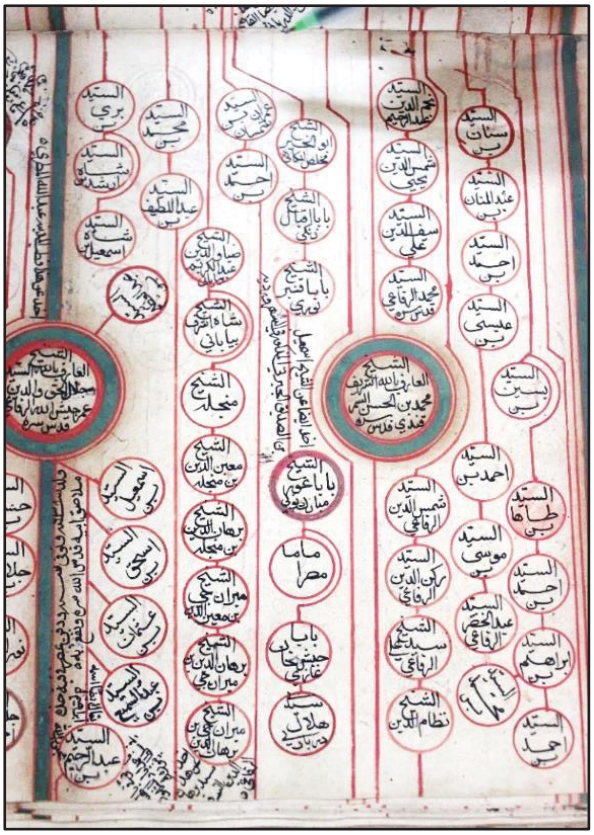
આપડા નામ હ.શેખ મુબારકનુબી હે આપ આફ્રિકા કે સુડાન ઈલાકે કે સરદદી ગાંય સઈદીયહ કે રહનેવાલે થે ઈસ લીયે સઈદી (સિદી) કહે જાતે હે આપકે કબીલે કા નામ નુબાહ થા ઈસ લીયે નુબી કહે ગયે હિ.સ.૭૮૫ આપકી વફાત હે ઔર ઉમ્ર શરીફ ૧૦૦ સાલ લીખ્મી હે ઈસ સે પતા ચલતા હે કે હિ સ.૭૮૫ આપકી પૈદાઈશ હોગી.

આપ હઝરત ઈસ્માઈલ બિન સિદ્દીક જબરૂતી કે મુરીદ થે આપસે સિલસિલયે રિફાઈયહ સોહરવર્દીયહ કી ખિલાફત થી હઝરત બાબા કબરનુરીસે રિફાઈયહ ઓવેસિયહકી ખિલાફત થી આપ સરકારે મદીના સલ્લલ્લાહો અલયહે વસલ્લમ કે હુકમ સે હજ કે બાદ સુડાન કા સફર કરકે ગુજરાત મે ઘોઘાબંદર (ભાવનગર) સે દરિયાઈ સફર કરકે રતનપૂર જાદુ કો દરૂઅ કરને આયે.

આપ બા કમાલ બુર્ઝગ બા કરામત વલી ઔર આશિકે રસુલ થે આપકે સાથ આપકી બહેન સાલેબા માં મીસ્રા ભી સુડાનસે આયેથે આપકે બાદ આપકી સિદી કોમકે બહોતસે લોગ ઘોઘાબંદર-ગીરનાર વગૈરહ મે આયે જો આજ ભી મૌજુદ હે આપકે ખલીફા હ.હબશ ઉર્ફે અબ્બાસ હે આપકે ખલીફા સઈદરૂમી આપકે ખલીફા બાબા સિદી સિલાલ દરિયાબાદી આપકે ખલીફા બાબા સિદી મિફ્તાહ ઘમ્માલી હે ઐસે સિલસિલા ચલા કિતાબ - શજરતુસ્સફીયહ

À gauche : gravure affichée sur un mur du sanctuaire de Bābā Ghor jusqu'en 2016 retraçant les grandes lignes de son histoire.

© Sofia Péquignot.



À droite : silsilā extraite du Rifā'ī ṣajra où sont mentionnés Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś. Consulté à Baroda, le 9 août 2017.

© Sofia Péquignot.

Concernant le parcours de Bābā Ghor en Inde, après son initiation à l'ordre soufi Rifāʿī à Bagdad, les Siddis contaient différentes versions au cours des entretiens. Certaines évoquaient qu'il était arrivé en Inde par la terre et d'autres la mer (*daryā*)[90]. Le saint est par ailleurs toujours décrit comme un mystique soufi venu pour propager l'islam en Inde mais parfois également comme un leader militaire et un marchand de pierres précieuses (*akik*) ayant développé l'industrie d'agates entre l'Inde et l'Afrique[91], et effectuant de nombreux aller-retours entre les deux continents depuis le port de Cambay (Gujarat). Sīdī Mubārak Nobi (nom initial de Bābā Ghor) m'a toujours été décrit, comme son nom l'indique, comme originaire de la Nubie, et plus particulièrement d'un village du nom de Sayidia ou Soharwādī (selon les versions) au Soudan d'où viendrait le nom Siddi. Nobi/Nubi, est d'ailleurs un patronyme porté par de nombreuses familles siddies décrites comme descendantes du *qabīlah* (tribu/clan) de Bābā Ghor, les Nubas. Néanmoins, Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś n'auraient pas de descendants directs car aucun d'eux ne se seraient mariés. Il m'a été conté que les différents noms de familles portés par les Siddis contemporains du Gujarat et de Mumbai représentaient les différentes *qabīlah* des Siddis qui accompagnaient Bābā Ghor dans son périple et originaires de diverses régions d'Afrique (par exemple, les Makuas, les Murimas, les Miyawas, etc.). Les Siddis vivant actuellement dans la région et portant ces noms sont donc considérés comme les descendants de ces Africains, compagnons et disciples de Bābā Ghor.

Lors d'un pèlerinage à la Mecque, Bābā Ghor reçut un ordre (*hukm*) du Prophète lors d'une vision (*basārat*), lui demandant de se rendre au Gujarat afin de combattre une démone nommée Mākhan Devī (litt. « déesse du beurre »). Cette dernière, avec sa ma-

[90] Une chanson que les Siddis dédient à leur saint comporte, comme certains Siddis me l'ont fait remarquer, les paroles suivantes : « *Yaho yaho yaha, Yaho yaho yaha ? Dariya pa* (…) » signifiant « D'où viens-tu ? D'où viens-tu ? [en parlant à Bābā Ghor] De la mer [répond le saint] » attestant, selon ces Siddis que Bābā Ghor est bien arrivé en Inde par la mer.

[91] Amy Catlin-Jairazbhoy, évoque l'arrivée éventuelle de Bābā Ghor dans le sud du Gujarat et son implication dans l'industrie de l'agate qui continua d'ailleurs à être une source majeure de revenus pour les Siddis, disciples de Bābā Ghor, qui dominaient le marché de l'agate dans la région jusqu'après l'indépendance (Trivedi, 1961). Les Siddis participaient alors au marché de l'agate avec les pays du Golf et l'Afrique de l'Est où cette pierre y est réputée, comme en Inde, pour ses propriétés surnaturelles. Des chapelets de prière et des talismans en agate étaient d'ailleurs portés par des musulmans au départ de Cambay pour des pèlerinages à la Mecque ou embarquant pour une mission commerciale maritime dans l'océan Indien (Catlin-Jairazbhoy, 2004 : 1985).

gie noire (*kālā jādū*), s'était emparée d'un empire en Inde (*Hindustān/Bhārat*). Son royaume, au Gujarat pouvait être vu depuis la Mecque de par sa luminosité provenant d'une lampe à beurre (son nom y faisant référence) que la démone entretenait jour et nuit en utilisant plus de vingt kilos de beurre par jour. Elle était diabolique et utilisait le sang de nombreuses de ses victimes pour dessiner son *tilak* (marque rouge sur le front, généralement portée par les hindous). Bābā Ghor ne pouvait cependant pas s'opposer physiquement à la démone qui était une femme. Bābā Habaś, venu aider son frère, se retrouva face un même problème. La démone et Bābā Ghor se livrèrent alors à une partie de jeu de plateau afin de déterminer le vainqueur, mais Makhan Devī usa de ses pouvoirs maléfiques pour tricher et prendre le dessus sur Bābā Ghor. Mai Miṣra (de son vrai nom Ma Sāhebā)[92], en colère contre la démone, prit un bateau avec ses sœurs depuis l'Afrique et traversa l'Océan afin de venir en aide à ses deux frères. Mai Miṣra était très puissante et enterra Makhan Devī au plus profond de la terre, mais cette dernière, dont la tête parvint à rester à la surface de la terre[93], maintint la capacité d'envoyer, parfois, des puissances/esprits malveillant.e.s (Guj. *Bhūt* ; Arab. *jinn*)[94] perturbant de nombreuses personnes qui suivent alors diverses cures et rites d'exorcisme aux sanctuaires

[92] Selon deux Siddis avec qui je me suis entretenue à ce propos à Ratanpore, le nom originel de Mai Miṣra était Ma Sāhebā qui fut renommée Mai Miṣra après sa mort. Les deux hommes me précisèrent que le patronyme « Miṣra », qui signifie Égypte, lui avait été attribué afin de symboliser la grande culture de la sainte car l'Égypte était alors un lieu de savoir où de nombreux musulmans se rendaient pour s'instruire, notamment à propos de l'islam. Il est aussi possible que l'origine égyptienne de la sainte soit indiquée par ce nom ou que Mai Miṣra ait été le nom qui lui ait été attribué lors de son initiation, par Bābā Ghor, à l'ordre Rifāʿī. En effet, comme indiqué plus haut, il est alors d'usage d'être renommé.

[93] Il m'a été indiqué que Makhān Devī fut vaincue et enterrée par Mai Miṣra à Ghogha, dans le district Bhavnagar (Gujarat). En 2016, Babu Bhai Siddi et Shanawaz Makua Siddi m'expliquèrent que la tête de la démone devint invisible puis fut coupée avant de condamner l'endroit où elle avait été enterrée à cause d'un conflit sous-jacent avec des hindous susceptibles de construire un temple (*mandīr*) en revendiquant Makhān Devī comme une divinité hindoue importante et donc, en revendiquant l'occupation et la gestion de cet espace. « C'est politique ! Mais le risque de l'occupation de ce lieu par les hindous a été écarté en effaçant les traces de Makhān Devī ! » expliqua Babu Bhai en affirmant qu'aujourd'hui, le lieu était vide.

[94] « Tandis que les hindous conçoivent les "démons", *bhūt*(a), ou *pisāc*(a), comme des espèces particulières de "déité" (*daiva*) […], les musulmans attribuent à Allah lui-même la création de *jānn* [*jinn*] (à partir du feu) simultanément à celles des "anges" (*faristah*) et de "démons" (*shayātīn*) » (Assayag, 1994 : 30). Assayag, dans son article (*ibid.*), met en évidence le fait que dans l'hindouisme populaire, la complémentarité du « Seigneur des démons » et de la déesse (*Devī*) a souvent été identifiée alors qu'un parallèle avec les « saints » (*pīr*, *walī* ou *bābā*) − tenus par les musulmans pour des « Maîtres » (*Shaikh*, *Mālik*) de démons bien qu'ils n'appartiennent pas à la même catégorie qu'eux −n'a pas forcément été exploré. L'auteur montre alors l'intérêt de comparer ces différents usages que font les acteurs, du divin pour les hindous, et de la sainteté pour les musulmans car cette mise en perspective atteste que « les conceptions locales sur lesquelles ils se fondent ne sont pas, loin s'en faut, contradictoires avec les traditions canoniques respective » (Assayag, 1994 : 30).

de Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś afin de lutter contre ces « puissances »[95]. Il est aussi évoqué que de nombreux lieux où vivent les Siddis contemporains ont été des étapes du parcours de Bābā Ghor au Gujarat, avant de s'établir à Ratanpore. L'histoire de ces trois saints africains peut donc être considérée comme le mythe fondateur des Siddis du Gujarat à Mumbai et constitue une raison autre que l'esclavage à la présence des Siddis en Inde ; leurs ancêtres vinrent délivrer les Gujaratis de la magie noire et diffuser l'islam soufi en Inde. Ainsi, les caractéristiques physiques de la majorité des Siddis comme les cheveux frisés, généralement dévaluées dans la société avoisinante au Gujarat, sont positivement assignées à un lien de parenté entre les Siddis et leurs ancêtres, mais aussi identifiés « as the seat of *karāmāt* (magical powers) inherited from their "ancestor saints." » (Basu, 2008b : 230–231).



Sanctuaires de Bābā Ghor et Mai Miṣra 2014© Sofia Péquignot

[95] Terme repris de l'article de Jackie Assayag « Pouvoir contre " puissance " : Bref essai de démonologie hindoue-musulmane » (1994 : 30).

2. LA *DARGĀH* : UN ESPACE DE LIENS

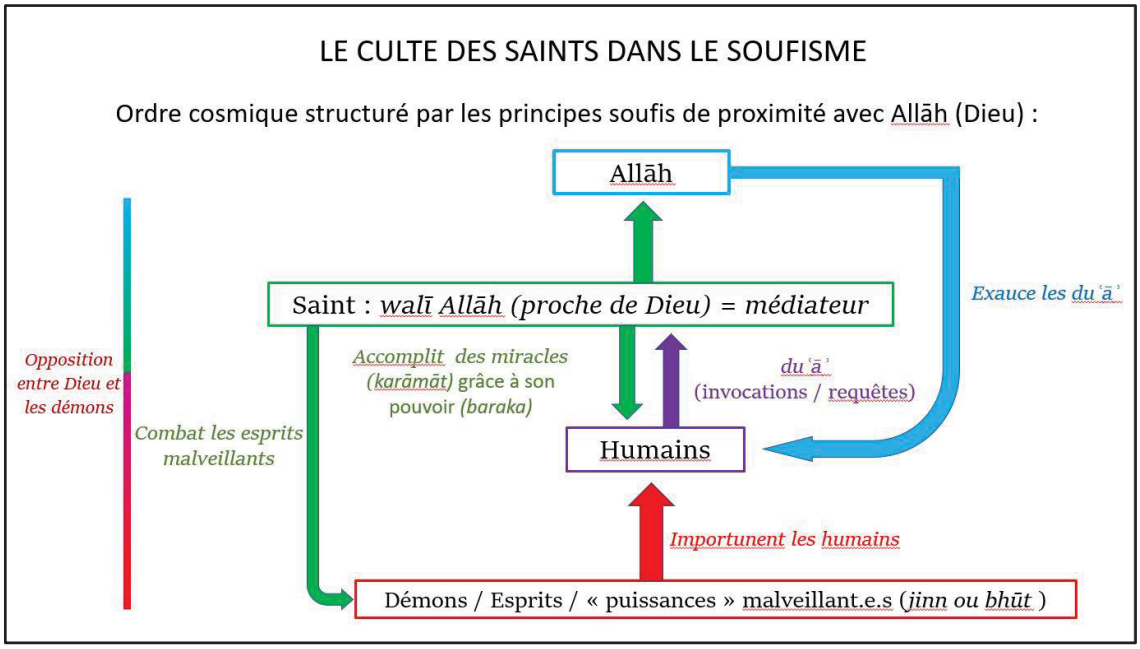


Schéma n° 1 : Le culte de saints dans le soufisme © Sofia Péquignot

Le culte de Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś s'inscrit dans un ordre cosmique structuré par les principes du soufisme de la proximité avec Dieu (Allāh), qui se situe en haut de la hiérarchie spirituelle, suivi par les saints (*pīr*, *walī* ou *bābā*), puis les humains et enfin les démons. Les saints sont considérés comme supérieurs aux humains car plus proches de Dieu et au contraire, les démons ou esprits malveillants (généralement *bhūt* ou *jinn*) lui sont opposés (Basu, 1998 : 121). Les saints jouent alors un rôle de médiateurs, entre les humains et Allāh. De nombreux Siddis m'ont évoqué la métaphore de l'avocat (*vakīl*) pour décrire la fonction du saint, défendant, auprès d'Allāh, les requêtes et invocations (*du'ā'*) des humains ayant alors davantage de chances d'être entendues en passant par l'intermédiaire du saint pour s'adresser à Dieu, plus proche de ce dernier, car le saint est un *walī Allāh* (« ami/proche d'Allāh ») (*cf.* schéma n°1 p. 100). En effet, « ces saints ont le pouvoir (*baraka*) de faire des miracles (*karāmāt*) et de satisfaire les désirs » (Assayag, 1994 : 39). De nombreux dévots, Siddis soufis et non-Siddis de différentes confessions religieuses (majoritairement musulmans) viennent donc régulière-

ment soumettre leurs *duʿāʾ* aux trois saints africains soufis. Ces requêtes concernent des domaines très variés comme le travail, l'économie, la santé, l'infertilité, l'agriculture, le couple, les relations de familles, etc.

Les *dargāh(s)* sont également fréquentées par des victimes d'attaques démoniaques (*kāṭa*) et leurs familles. Des rites d'exorcisme, pouvant aller de quelques jours à plusieurs années, y sont exercés. Il s'agit alors d'un combat entre l'esprit du saint et la « puissance » qui possèdent le corps de la victime, appelée *ḥāẓirī* (litt. : « présence »). Bellamy (2011 : 5) définit le concept d'*ḥāẓirī* comme une condition imbriquée au quotidien vécu par la personne possédée en dehors de l'action rituelle. En effet, l'espace de la *dargāh* expose et révèle une situation à l'origine de la possession et une partie du rite d'exorcisme s'attache d'ailleurs à obliger la présence malveillante à dévoiler son nom. L'exorciste, qui ici est un.e *faqīr.i*[96] siddi.e (généralement le/la *mujāvar.i*), reconstruit « régressivement, à l'aide d'indices convergents fournis par le possédé, ou la parentèle si la dissociation mentale fait écran, la série d'évènements justifiant une telle infortune » (Assayag, 1994 : 36). C'est autour de la tombe (*maẓār*) du saint « que le démon se réveille, se déploie, submerge la personnalité de celui ou celle qu'il habite, devient agressif à cause de l'aura du Maître du territoire [le saint] alors que, dans la vie courante, il sommeille et n'occupe qu'une partie du corps de sa victime. Non seulement la sainteté du *bābā* a la capacité de mettre les démons en activité, les obligeant dès lors à apparaître, mais elle les fait souffrir, les torture pour qu'ils se dévoilent avant de déguerpir » (Assayag, 1994 : 40). Une série de rituels de différentes natures est suivie par les victimes de possessions malveillantes, le plus souvent aux *dargāh(*s) de Bābā ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś bien que la zone du sanctuaire abrite de nombreuses autres tombes de saints, majoritairement siddis et compagnons de Bābā Ghor et leurs descendants. Au

[96] *Faqīr*, rapidement orthographié *fakir* par les Européens, était utilisé en Inde par les Britanniques au XIXe siècle pour désigner n'importe quel ascète auquel on attribue des prodiges, qu'il soit hindou ou musulman. Ce terme fait généralement référence aux principes de pauvreté (Boivin, 2018). En effet, pour les Siddis du Gujarat, être *faqīr* désignait une personne ascétique vivant d'aumône et se déplaçant de village en village afin de répandre la bénédiction de leurs saints. Ce terme s'est cependant généralisé à tous les Siddis initiés à l'ordre de Bābā Ghor et associé à leurs rôles de spécialistes rituels.

quotidien, un rituel spécifique de purification par fumigation, le *lobān*[97] (sorte d'encens) a lieu trois fois par jour dans l'enceinte de la *dargāh*, autour de la tombe de Bābā Ghor ; les fidèles se rendent ensuite aux *dargāh(s)* de Mai Miṣra puis de Bābā Habaś. Ce rituel réunit les dévots possédés et non possédés. Le *mujāvar* siddi, gardien[98] du sanctuaire, passe parmi les fidèles afin de les purifier avec la fumée produite par le *lobān dani* (brûleur de *lobān,* voir photo p. 108) tandis qu'un autre Siddi joue le *nagara* (sorte de tambour, voir photo p. 108) durant une quinzaine de minutes sur le rythme duquel un certain nombre de dévots, et plus particulièrement les possédés, effectuent, autour de la tombe du saint, des circumambulations (*ṭawāf*) qui s'accélèrent et se désordonnent, notamment pour les possédés, à mesure que l'intensité et le rythme du *nagara* augmente. Durant le *lobān* (comme d'autres rituels à la *dargāh*), on assiste régulièrement à des scènes de luttes souvent spectaculaires entre l'esprit du saint et l'esprit malveillant « dont les corps convulsifs sont le théâtre, et qui signifierait une mort instantanée si les victimes n'étaient pas inconscientes : le *bābā* [le saint] les protège quoi qu'il arrive, seuls les démons pâtissent et souffrent dit-on » (*ibid.* : 41).

[97] *Lobān* est le nom de l'encens formé à partir de la résine produite par le styrax benzoin ou « l'arbre *lobān* » mais désigne également le rituel de purification obtenu notamment à partir de la fumigation de la *dargāh* par la fumée du *lobān*. Au sanctuaire de Bābā Ghor, il a lieu trois fois par jour : à 4h30, à 12h30 puis à 18h45.
[98] La *dargāh* de Mai Miṣra est gardée par une siddie *mujāvari.*

Les hommes et les femmes (ces dernières étant toujours plus nombreuses à entrer en possession)[99], sous l'emprise de la présence qui les incombe, s'adonnent à des acrobaties surprenantes, souvent brusques et violentes. Reflétant les réactions du démon face au pouvoir de l'esprit du saint, les corps possédés sont généralement agressifs, convulsent, s'hyperventilent, crient, implorent, gémissent, grognent. On entend des menaces, des insultes et des disputes entre les deux esprits, du saint et du démon. Les corps possédés roulent, se tordent, bondissent, se projettent et percutent les murs ou les grilles qui entourent la tombe du/de la saint.e ainsi que le sol, où les possédés restent souvent un moment, immobiles et épuisés, « éreintés, meurtris, anéantis par la violence du combat » (Sébastia, 2008 : 314) entre le saint et la puissante démoniaque. La plupart des

[99] J'ai pu constater que la majorité des personnes victimes d'attaques démoniaques venant effectuer des rites d'exorcisme au sanctuaire étaient des femmes. Pour avoir discuté avec certaines d'entre elles, elles racontaient souvent des parcours de vie chaotiques et douloureux, puis leur possession et les tentatives de s'en extraire en fréquentant les *dargāh(s)* généralement décrites comme un soulagement et les aidant par ailleurs à s'inscrire dans une vie plus commune. Les victimes viennent régulièrement aux sanctuaires soufis situés près de leur lieu de vie et suivent souvent des parcours de *dargāh* dans différents sanctuaires de saints soufis réputés pour leurs pouvoirs de guérison et d'exorcisme. Selon l'étude de Brigitte Sébastia au sanctuaire de Puliyampatti (Tamil Nadu) d'un saint catholique, « les personnes qui répondent positivement à la pression de la famille en manifestant les signes de possession, sont en forte majorité des femmes dont la moyenne d'âge se situe entre 25-30 ans ». L'auteure renvoie aux études sur la possession en Inde qui dénotent la prévalence des femmes à subir les attaques de puissances malveillantes (voir Assayag, 1994 ; Carrin, 1999 ; Deliège, 1992 ; Kapadia, 1996 ; Kessler, 1977 ; Lewis, 1971 ; Nabokov, 2000 ; Obeyesekere, 1984 ; Ram, 2001 ; Stirrat, 1992 ; Tarabout, 1999 ; Ville, 1997). Elle note que les raisons proposées par les anthropologues sont à la fois sociales et psychologiques. Pour I.M. Lewis (1971), par exemple, « la possession des femmes domine dans les sociétés où les affaires sociales, politiques et religieuses, sont exclusivement aux mains des hommes. » Selon E.B. Harper cité par E. Schoembucher : « Les femmes en Asie du Sud possèdent un statut social bas, ne donnant accès ni au prestige social, ni au pouvoir. Les jeunes femmes, tout spécialement, sont exposées au stress du fait qu'elles sont mariées à un étranger et doivent vivre en tant qu'étrangères dans la maison de leurs affins. Pour attirer l'attention sur leur situation précaire, ces femmes ont peu d'alternatives : elles peuvent refuser de manger (et quelqu'un essaiera de les consoler et d'accomplir leurs volontés et leurs exigences), elles peuvent se suicider (une ultime solution), ou elles peuvent être possédées par un esprit » (1993 : 244) . Sébastia, bien que soulignant que cette dernière explication de la possession en termes de stratégie est réductrice, constate cependant que les femmes venues pour être exorcisées au sanctuaire de Puliyampatti (Tamil Nadu) « ont toutes en commun une histoire de vie marquée par les violences conjugales, les services sexuels, les brimades, les difficultés financières, la précarité. Ajoutons que la fragilité, la vulnérabilité, l'exclusion sont également des facteurs que l'on peut identifier chez les hommes possédés qui sont pour la plupart, de jeunes hommes qui appréhendent ou qui ont des difficultés à assumer les responsabilités familiales et sociales (sexualité, travail, finances, scolarité) » (Sébastia, 2008 : 316-318). Selon Marine Carrin, la possession féminine en Inde est moins considérée comme une forme d'expression religieuse que comme le résultat de transactions de fluides et d'humeurs qui s'expriment dans la personne sur le mode du symptôme et « dans un contexte social où les femmes ne sont pas toujours libres d'exprimer leurs émotions, la possession apparaît souvent comme une façon autorisée de parler de soi et de tisser des liens entre la trame d'une existence et un *autre vécu* que la possédée va investir en force et d'une manière différente selon les régions considérées » (Carrin, 2022 : 234).

femmes « s'arc-boutent, les jambes écartées, pour décrire avec le torse, mais surtout avec la tête, de grands cercles qu'elles enchaînent inlassablement ; au risque de se cogner violemment la tête, à chaque giration leurs longs cheveux dénoués balaient le sol » (Assayag, 1994 : 41). En effet, les cheveux des femmes qu'il est usage d'attacher minutieusement en société, sont au contraire, pour les possédés, lâchés et décoiffés. Selon mes interlocuteurs, cela permet à l'esprit du saint d'attraper plus facilement l'esprit démoniaque qui entame généralement sa possession par les cheveux et qui est par ailleurs davantage vulnérable par cette prise. D'ailleurs, à la *dargāh* de Mai Miṣra, un arbre nommé Charoly jouxte sa tombe (voir photo p. 109). « Cet arbre est spécial », m'expliqua Rijuana Siddi en mars 2014, « car le corps de Mai Miṣra est enterré juste à côté ». C'est sur cet arbre que sont cloués des milliers de mèches de cheveux des femmes possédées afin d'immobiliser, de fixer l'esprit qui les habite, de « clouer le mal » en fin de séance (comme il est aussi d'usage de faire avec des petits citrons verts dans d'autres sanctuaires) « [c]omme si la dangerosité du *jinn* ou du *bhūt*(a), s'exprimait par sa mobilité, à l'inverse du caractère bénéfique attribué au saint reposant définitivement dans son sanctuaire mais […] fixer n'est pas tuer ! » (*ibid.* : 42). Le *lobān* se clôture par le passage du *lobān dani*, tenu par le *mujāvar*, devant le visage des fidèles qui, pour certains, viendront se faire purifier par le gardien de la tombe à son seuil. Le *mujāvar* siddi touche alors la tête et les épaules de chaque dévot avec deux pièces de coton qui représentent chacune un cheval (*ghoda*), afin de saisir les mauvaises énergies/puissances. Il poursuit la purification avec un bâton de plumes de paon (*mōr pīñchā,* litt. plumes de paon en gujarati) qui balaiera à son tour ces mêmes parties du corps. Finalement, le *mujāvar* tendra aux fidèles de la cendre (*khāk*) de *lobān* à avaler et/ou des pétales de roses (*gulāb*) ayant été en contact avec le tissu (*chādar*) recouvrant le tombeau du/de la saint.e. Les disciples viennent donc à la *dargāh*, pour obtenir le *shifā'* (litt. « guérison » en arabe). La *dargāh* est aussi un lieu qui accueille des personnes en souffrance de tous horizons (caste, classe sociale ou religion), parfois mises à part par leurs familles et la société. Il s'agit alors d'un lieu de refuge, d'accueil, de cure, d'échanges et d'espérance.

Aux *dargāh(s),* la temporalité est importante car les pouvoirs des saints sont plus particulièrement puissants certains jours de la semaine, comme le jeudi soir (*jume rāt*)

ou le dimanche, mais davantage encore lors de rituels organisés pour l'*'Urs* (mariage avec Dieu ; noces mystiques) des saints, festivités auxquelles de nombreux fidèles d'origines diverses participent afin de bénéficier de la puissance du/de saint.e. L'*'Urs*, dont les rites sont modelés sur ceux d'une cérémonie de mariage (*'Urs* se traduit d'ailleurs littéralement en arabe par « mariage », « nuptial », « noces ») célèbre l'union d'un.e saint.e avec le divin dont la métaphore est celle du mariage avec Dieu (Basu, 1993 : 191). La date de cette célébration correspond donc à la date anniversaire de la mort du/de la saint.e. La majorité des personnes qui fréquentent alors le sanctuaire sont des non-Siddis mais les Siddis présents[100] tiennent des rôles clés dans le déroulement des rituels en tant que musiciens, gestionnaires et garantissent une médiation des fidèles non-siddis avec leurs saints, incarnant leurs descendants spirituels. Lors de ces célébrations, la priorité d'accès à l'enceinte des tombes des saints, qui sont en général bondées, est toujours donnée aux Siddis, même s'ils ne sont pas originaires du village, car le sanctuaire des saints africains y est directement associé. D'ailleurs, le pouvoir des saints n'opère pas seulement aux *dargāh(s)*. Partout où vivent les Siddis, du Gujarat à Mumbai, ils sont fédérés localement en *Siddi jamāt* et chaque *Siddi jamāt* a édifié une reproduction locale du sanctuaire (*cillā*) des trois saints Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś. Il m'a été conté à diverses reprises que les lieux où l'on trouve des *cillā(s)* de Bābā Ghor sont majoritairement des endroits où le saint a séjourné, ce qui renvoie alors à la définition initiale de *cillā*, du persan « quarante », correspondant au nombre de jours qu'un saint soufi effectuait lors d'une médiation ou d'une retraite ascétique. Il s'agit donc de lieux non seulement visités par des saints mais également où ces derniers ont performé des actes de médication et d'ascétisme profonds (Bellamy, 2011 : xix). De nombreux Siddis expliquent également que ces reproductions locales permettaient aux personnes n'ayant pas les moyens temporels ou financiers de se déplacer sur la tombe des saints pour s'y recueillir de bénéficier de leurs pouvoirs. Ces *cillā(s)* représentent aussi un espace de lien entre les saints, les puissances maléfiques et les humains. De surcroît, ces espaces octroient une place sociale locale particulière aux Siddis. En effet, les *cillā(s)* reçoivent quotidiennement des musulmans, des hindous et autres groupes

[100] Les Siddis présents lors de ces célébrations, au-delà des Siddis de Ratanpore, viennent de multiples régions, du Gujarat à Mumbai.

(notamment Pārsis et Bhīls) non siddis confiant aux pouvoirs des trois saints qui, en échange de donations, se rendent aux *cillā(s)* pour effectuer des *duʿāʾ* ou des cures d'exorcisme à l'instar des *dargāh(s)*. Un.e *mujāvar.i* siddi.e, gardien.ne de chaque *cillā,* représente l'intermédiaire entre les dévots et les saints. Les *cillā(s)* sont en outre des lieux qui fédèrent les Siddis localement et régionalement lors de certaines célébrations comme l'*'Urs* de chaque saint reproduit à différentes dates par chacune des *Siddi jamāt*, du Gujarat à Mumbai.

Lorsque le pouvoir des saints est à son apogée, comme durant un '*Urs*, les fidèles siddis et non siddis ont parfois le privilège de s'entretenir avec les saints africains qui s'expriment à travers une personne (phénomène décrit par le terme *wa'āz*[101]), généralement siddie. La possession par les saints est le plus souvent genrée : une sainte s'exprime à travers le corps d'une femme, un saint à travers celui d'un homme. Cette forme de possession divine ou extase appelée « *hal* », contrairement à l'autre forme de possession évoquée en amont (*ḥāẓirī*), est considérée comme particulièrement positive. Lorsqu'un.e. saint.e s'exprime à travers une personne, la tête de cette dernière est toujours couverte afin que l'attention ne soit portée que sur le/la saint.e et que le corps intermédiaire ne soit pas associé au/à la saint.e une fois le rituel terminé. La couleur des pièces de cotons utilisées pour couvrir la tête du/de la possédé.e varie parfois selon l'identité du/de la saint.e. Par exemple, si Bābā Habaś s'exprime, la tête est couverte d'un tissu vert alors qu'une pièce de *bandhani*[102] rouge à pois blancs recouvre le visage et les cheveux d'une femme possédée par Mai Miṣra à laquelle ce tissu est associé. D'après les témoignages à propos de Bābā Ghor que j'ai pu recueillir, il ne s'exprimerait jamais à travers n'importe qui. Seul Janumia ou Janu Bapu, le *gaddī varās* (« héritier du trône »), successeur héréditaire considéré comme descendant de la famille royale de Bābā Ghor, est habilité à accueillir l'expression du saint patron des Siddis. Le *gaddī varās* est le représentant contemporain de l'ordre des *faqīrs* siddis créé par Bābā Ghor. Les femmes, majoritairement siddies, servent généralement d'intermédiaires à la

[101] « *wa'āz* » m'a été décrit comme la voix d'un.e saint.e qui « parle à travers un individu », à ne pas confondre avec un esprit ou une âme qui s'empare d'un corps.
[102] Sorte de tissu *tie-dye* obtenu à partir d'un procédé de teinture sur nœuds dont une grande partie de la production est située au Gujarat.

sainte Mai Miṣra ou parfois à l'une de ses sœurs. Contrairement aux démons dont il faut démasquer le nom, les saint.e.s annoncent toujours leur identité avant de parler, même si certain.e.s peuvent avoir d'autres noms qu'il faut alors connaître pour les identifier. Lorsqu'un.e saint.e se manifeste à travers une personne, il/elle peut dévoiler des éléments inconnus à propos d'une situation ou d'un individu mais également à propos de sa propre existence et il s'établit généralement une discussion sous forme de question-réponse (*sawal-jawab*) entre le/la saint.e et un.e fidèle. Cette session de *sawal-jawab* débouche le plus souvent sur des demandes de conseils, d'explications ou de révélations concernant certaines tourmentes du/de la fidèle. Habituellement, le/la saint.e s'exprime lors de cérémonies qui lui sont dédiées. Par ailleurs, chaque saint.e a un repas ou une boisson spécifique associée[103] qui lui sont systématiquement préparé.es lors de sa célébration et partagé.es avec les dévots présents.

Au-delà de célébrer l'*'Urs* de chaque saint, il est d'usage, lorsqu'une requête d'un fidèle à un saint.e particulier est exhaussée et s'il en a les moyens, d'organiser une célébration en l'honneur du ou de la saint.e en question. En effet, le vœu (*mannat*) d'un fidèle est souvent accompagné d'une promesse au/à la saint.e si cette requête aboutit. Cette promesse consiste donc parfois à organiser une festivité appelée *mannat* (« vœu » en ourdou), en préparant les repas et la boisson favorite du/de la saint.e qui seront partagés avec tous les participants en son honneur. Les organisateurs d'un *mannat*, qui sont généralement très friands des sessions d'échanges *sawal-jawab* avec les saints, savent aussi que n'importe qui n'entre pas en *hal* et il s'agit alors de créer un environnement propice à cet état : un environnement spirituellement « chaud », température souvent associée à la nature des Siddis eux-mêmes (Basu, 1993 : 296) et généré par leur performance spécifique : le *Siddi goma/dhammāl*, dont un groupe est toujours convié pour ce genre d'occasion. En effet, cet état d'extase, *hal*, a besoin du *Siddi goma/dhammāl* pour

[103] Par exemple, la boisson préférée (*piyālā*, « petit bol », « coupe », « tasse ») de Bābā Habaś est un mélange de lait chaud, de sucre, de cardamone, de fruits secs et son repas favori est une préparation de légumes (*subji*) cuisinés avec du lait de coco, du sucre, du poivre noir, des graines de fenouil (*varīyālī*) et des graines de pavot (*khas khas*). Le mets favori de Mai Miṣra est le *khicari*, une préparation de lentilles et de riz cuits ensemble et sa boisson de prédilection est le café. Quant à Bābā Ghor, le plat qui lui est dédié est le *malido*, boules sucrées fabriquées à partir de farine de blé et le *sarbat*, une boisson sucrée rose à base de fruits, de pétales de fleurs et de graines fermentées est toujours distribuée lors d'une célébration en son honneur.

prendre corps. Le *Siddi goma/dhammāl*, composé de chants dévotionnels (*zikr*), de percussions, et de danses qui s'installent progressivement à mesure que l'atmosphère s'embrase, crée un canal propice à entrer en connexion avec les saints. Toutes les cérémonies qui leur sont dédiées sont donc systématiquement accompagnées du *Siddi goma/dhammāl* qui engendre un état particulier, décrit comme « *masti* » (état de folie positive) permettant l'expression des saints à travers l'extase.



Ghoda (en tissu blanc à gauche du muret) et lobān dani (en premier plan), 2016 © Sofia Péquignot



Nagara, 2014 © Sofia Péquignot



Arbre Charoly, qui jouxte la tombe de Mai Misra, entourée de corps possédés, 2014
© Sofia Péquignot



Place principale du village de Ratanpore, 2017 © Sofia Péquignot

3. SIDDI *GOMA/DHAMMĀL* : DES ORIGINES QUI RÉSONNENT

> « In the Indian Ocean maritime world music provided a mode of communication for people working together on ships, or in ports loading and unloading boats. Seamen and labourers in ports came from a range of different places and cultural backgrounds and often did not understand each other's languages. But they made music together and Sidi were known to sing, drum and dance, on dhows and in ports. The term used in Gujarat for this kind of music is *goma,* which has etymological kinship with the Bantu word *ngoma*. » (Basu, 2008a : 163).

Le terme *Siddi goma*, interchangeable avec celui de *Siddi dhammāl,* est utilisé par les Siddis du Gujarat pour désigner leurs propres performances musicales, incluant des percussions, des chants dévotionnels (*ḍikr*/*zikr*[104]), des danses et de la transe. Le *Siddi goma/dhammāl* m'a été présenté, en premier lieu et par tous les Siddis du Gujarat que j'ai rencontrés, comme le lien fondamental entre les Siddis de cette région. À mesure que mes recherches avançaient, j'ai réalisé que le *Siddi goma/dhammāl*, était indissociable de la vénération des saints africains soufis évoquée dans la partie précédente, cette dernière représentant l'autre vecteur principal de lien entre les membres des différentes *Siddi jamāt*.

Selon Helene Basu, *goma* a un lien de parenté évident avec le terme bantu *ngoma*. De l'Afrique du Sud à l'Afrique de l'Est, *ngoma* a plusieurs significations imbriquées. Il s'agit, tout d'abord, d'une sorte de tambour. En outre, *ngoma* signifie également « drumming, singing and dancing performed in call-response pattern ». Par ailleurs, ce terme fait également référence à des artistes organisés autour d'associations de cultes. Enfin, *ngoma* est le terme générique désignant les cultes d'affliction associés à la possession et la guérison des troubles mentaux ou physiques qui en résultent. Néanmoins, selon les africanistes, *ngoma* ne renvoie pas à une tradition figée mais à des pratiques en constante évolution s'adaptant aux différentes migrations internes au continent africain, aidant les personnes à s'adapter, notamment, aux différents contextes urbains (Basu, 2008a : 164).

---

[104] De l'arabe *zakara*, « se souvenir », « se rappeler » (Zarcone, 2009 : 34) « mentionner », « invoquer » ou « raconter ». Les *zikr* sont généralement associés, dans le soufisme, à des chants rythmiques répétant le nom de Dieu ou une courte phrase afin d'en faire des louanges. Mais pour les Siddis, il s'agit de chants dévotionnels qui sont également voués à leurs saints patrons ou à Bilal. (Catlin-Jairazbhoy, 2004 : 194). À propos de la spécificité musicologique des *zikr* siddis, voir Catlin-Jairazbhoy, 2004 : 193-194.

À l'instar du *ngoma*, le *Siddi goma/dhammāl* consiste à jouer, chanter (en suivant principalement un système d'appels, par un leader, et de réponses, par le groupe), danser en cercle et est associé à la possession et la guérison par l'état d'extase qu'il génère. Mais le *goma* est aussi appelé, par les Siddis, *dhammāl* : « nom donné à la danse extatique des *faqīrs* » (Boivin, 2012 : 14). Le *Siddi dhammāl* évoque donc aussi pleinement le *dhammāl* des Malang, ces groupes d'ascètes soufis et de renonçants apparus en Asie centrale et en Iran à partir du VIe et VIIe siècle (Zarcone, 2009 : 50-53). Richard K. Wolf décrit cette dernière pratique comme une performance de musique et de danses aux caractères sociaux, spirituels et musicaux (2006 : 246) et insiste par ailleurs sur « la pluralité d'interprétations que lui donnent les acteurs, et finalement sur les chemins par lesquels l'islam s'enracine en Asie du Sud » à travers elle (Boivin, 2012 : 15). Le *Siddi goma/dhammāl* semble alors se situer à mi-chemin entre le *ngoma* et le *dhammāl* soufi des *faqīrs* malangs, une hybridité superposable qu'incarnent les *faqīrs* siddis du siècle dernier dont la majorité vivaient d'aumône, à travers le *Siddi goma/dhammāl*[105].

Selon Basu, le terme *goma* aurait été traduit par le terme soufi *dhammāl* lorsque les Siddis se sont intégrés à la société musulmane du Gujarat. *Dhammāl* est un terme dérivé de « *dam* » (respiration en ourdou) embrassant de la musique, de la danse et des expériences d'extases et de transe ; ce terme signifie également « vacarme, bruit » dans plusieurs langues indo-aryennes. Mais selon l'auteure, qui a conduit un terrain comparatif à Zanzibar en 2004, les Siddis ont donné un sens spécifique à leurs pratiques et le *Siddi goma/dhammāl* auraient davantage à voir avec le *ngoma* zanzibari que les pratiques soufies de l'Inde du nord (Basu, 2008a : 170-171). L'anthropologue met en évidence le lien plus particulier entre *ngoma ya habshia* et le *Siddi goma*, notamment en ce qui concerne le culte de vénération voué à Bābā Habaś dont certaines pratiques rituelles, comme le type de nourriture offerte au saint, peuvent être mises en relation avec les cultes voués aux esprits d'esclaves éthiopiens à Zanzibar (1993 : 171-172). Basu met également en relation, au Gujarat comme à Zanzibar, les différentes notions contradic-

[105] Sur ce point sur lequel je reviendrai dans le chapitre 6, j'invite le lecteur à visionner le documentaire de Beheroze Shroff (2011) : *Voices of the Sidis: The Tradition of Fakirs* dont un extrait fait partie de la compilation accessible en ligne via le lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=FqgSAxOHSPg [consulté le : 10 décembre 2022]

toires telles que le prestige, l'esclavage et l'étrangeté que revêt le terme *habshi* dans ces deux sociétés (*ibid*. : 173).

Lors de son travail de terrain au Gujarat (notamment à Ratanpore) vers la fin des années 1980, la chercheuse soulignait que les témoignages recueillis auprès des Siddis les plus âgés de cette époque pointaient généralement Zanzibar comme la région d'origine de leurs ancêtres africains. Elle rappelle le lien important souvent oublié qui existait entre Zanzibar et le Gujarat à travers la mobilité forcée des esclaves depuis ces deux régions. En effet, au XVIIIe et XIXe siècle, Zanzibar et une partie de la côte Swahilie étaient dirigés par une puissante dynastie de sultans arabes omanis et l'île était d'une part une destination et un centre pour des esclaves africains dispersés et d'autre part, un port accueillant des bateaux de marins africains à leur départ et leur arrivée. Depuis le début du XIXe siècle, Zanzibar représentait le foyer de la traite d'esclaves africains qui servaient aussi de main d'œuvre principale pour les plantations de clous de girofle tenues par des Arabes omanis puis, plus tard, par des marchands gujaratis. Bien que la majorité des esclaves servaient à Zanzibar, certains étaient aussi vendus dans d'autres ports de l'océan Indien comme ceux du Kutch et du Saurashtra au Gujarat où les esclaves étaient vendus au marché, notamment par des familles de Bathia comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 1.1. Les hommes étaient alors employés dans les cours royales en tant que soldat, gardes du corps, pour surveiller les *zenana* (parties réservées aux femmes) ou travaillaient dans les plantations des marchands. Les femmes devenaient généralement domestiques et la possession d'un.e Siddi.e était alors considérée, par les hindous comme les musulmans, comme un signe de prestige. À Zanzibar comme au Gujarat, les esclaves africains venus d'horizons très divers devaient alors adopter de nouvelles identités sociales (Basu, 2008a : 165-166). À Zanzibar, les processus de formation identitaires d'anciens esclaves africains qui représentaient la majorité de la population, prirent différentes formes de pratiques du *ngoma* reflétant ainsi divers contextes sociaux, religieux et musicaux. En revanche, au Gujarat où les descendants d'esclaves africains ne représentaient qu'une partie infime de la population, une forme particulière de *goma/dhammāl* commune à l'ensemble des Siddis a été forgée. Les serviteurs siddis, dans les cours royales, performaient généralement le *Siddi goma/dhammāl* lors d'occasions comme les naissances ou les mariages de nobles de la

cour (Basu, 1993 : 292) et cette pratique n'est donc pas récente mais a pris de nombreux visages.



La photo ci-dessus est tirée d'une partie d'une toile peinte par Lal Mohamad Juma et datant de 1887 et exposée au *Bharatiya Sanskruti Darshan Museum* de Bhuj (Kutch). On peut y repérer l'ensemble des instruments encore actuellement utilisés par les Siddis lors du *goma/dhammāl*[106].

Le *Siddi goma/dhammāl* se déroule généralement en cercle, débute assis, et nécessite une préparation. L'ensemble des participants est d'abord purifié par la fumée du *loban dani* et parfois de gouttelettes d'eau (généralement un mélange de lait et d'eau de mer ou purifiée), projetées dans l'enceinte interne du cercle formé par les participants, à l'inverse des aiguilles d'une montre. Il s'agit ainsi de chasser les mauvais esprits du lieu, qui pourraient alors interférer avec le *wa'āz* des saints lors de *hal*. Intervient simul-

[106] À l'exception du *nafīr*, une conque (grand coquillage blanc).

tanément le *nafīr*[107] (*nafīl* ou *nōbat*), une conque (coquillage marin), blanche et de grande taille, à l'intérieur de laquelle a été versé le mélange d'eau de mer et de lait et qui, lorsqu'on souffle dedans, produit un son d'instrument à cuivre similaire à celui d'une trompette qui annonce le *goma/dhammāl.* Ce son sera répété à plusieurs reprises durant la performance mais intervient généralement pour annoncer le *dhammāl* ou lors d'un changement de rythmes ou d'atmosphère. Certains Siddis, comme les Siddis de Jambur, utilisent des cornes d'animaux de la même manière en conservant par ailleurs l'appellation *nafīr* (Catlin- Jairazbhoy, 2004 : 193).

Les six instruments généralement utilisés lors du *goma/dhammāl* sont le *mugarmān*, le *musindō*, le *nafīr*, le *malūnga/o*, la *mai miṣra* et le *dhammāl* aussi appelé *dammāmā* (*cf.* photos p. 117-119). Certains Siddis m'ont indiqué que deux autres instruments étaient également pratiqués par les Siddis tels que le *lawa* et le *nangash*. Il est intéressant de noter que le terme « *nangasi »,* qui désigne le leader vocal et musical du *Siddi dhammāl* est très probablement dérivé du nom de cette lyre d'origine Est-Africaine (*nangash*) qui n'est plus pratiquée par les Siddis contemporains mais était apparemment jouée par le *nangasi* dans le passé et est toujours vénérée dans certains sanctuaires siddis comme à la *cillā* de Bābā Ghor, Mai Miṣra et Bābā Habaś située dans le quartier de Dongri à Mumbai où ces lyres y sont conservées (*cf.* photo p. 119)[108].

Le *Siddi goma/dhammāl* représentait un moyen de subsistance indéniable pour les *faqīrs* siddis du siècle dernier vivant d'aumônes qui se déplaçaient de village en village afin de répandre la bénédiction d'Allāh, de leurs saints africains et même parfois de certains dieux hindous comme Krisna[109] avec un instrument qui semble actuellement en voie d'extinction : le *malūnga*. Cet instrument revêt une forme d'arc dont la corde principale (*caravā*, « chevrier ») est fabriquée avec des intestins de chèvre torsadés. Une courge coupée, vidée et séchée (*piyālā,* « bol ») sert de caisse de résonnance et est reliée

[107] Terme arabo-persan qui désigne une longue trompette en métal utilisée par les arabes depuis le XIe siècle lors de processions militaires et royales et dont l'usage a rapidement circulé en Inde (Catlin-Jairazbhoy, 2004 : 293).
[108] À ce propos, voir l'article de Jazmin Graves (2020) « Through the Eyes of the Lyre: A Transoceanic Perspective on the Sidi Sufi Devotional Tradition of Western India ».
[109] Voir par exemple l'entretien avec Malang Bhai dans le documentaire de Beheroze Shroff mentionné plus haut.

au bâton principal de l'instrument appelé *sailānī*[110] par un petit coussin (*gādī*) fixé à la fois sur le bâton et la courge. Le haut de l'instrument est généralement décoré de plumes de paon (*mōr pīñcā)* ou d'un drapeau (celui de Bābā Ghor) et l'instrument est joué en percussionnant la corde avec une petite baguette souple en bois vert appelée « *cābūk* » (« fouet ») tenue simultanément avec une maraca portant le nom de la sainte Mai Miṣra. Cette dernière est fabriquée d'une coque de noix de coco (*nāriyal*) séchée, entourée d'un tissu de *bāndhānī* généralement vert (couleur attribuée aux saints Bābā Ghor et Bābā Habaś) lorsque l'instrument est utilisé par un homme et rouge à point blanc (couleur attribuée à la sainte Mai Miṣra) quand il est joué par une femme. Contrairement au *malūnga* dont l'usage est destiné aux hommes, *Mai miṣra* peut être jouée par les hommes, les enfants et les femmes mais est systématiquement attribuée à ces dernières lors du *dhammāl* dévotionnel où les femmes sont présentes. Cette maraca est aussi décrite par l'ethnomusicologue Amy Catlin-Jairazbhoy comme héritée des origines africaines des Siddis car très peu commune en Inde. Moins d'une dizaine de joueurs de *malūnga* existent au Gujarat parmi les Siddis contemporains. Shanawaz Makua de Diu, un joueur de *Siddi dhammāl*, conta l'histoire du *malūnga* :

> « Un jour en Afrique, un homme partit à la chasse et pensant que c'était un lion, il tua un lionceau. En réalisant son geste, il fut triste et déconcerté tout comme les autres Siddis qui prièrent à l'unisson pour le lionceau. L'homme qui avait tué le lionceau prit alors son arc avec lequel il composa une musique pour ce dernier qui soudain, au son de cette musique, revint à la vie. C'est comme ça que le *malūnga* est né » (entretien, mars 2014).

Dans cette histoire du lionceau ressuscité par le pouvoir du *malūnga*, on peut noter le lien entre l'Afrique et la création de cet instrument mais aussi l'assimilation des Siddis aux Africains. Le *malūnga* symbolise, pour les Siddis, leur lien avec leurs ancêtres africains : « cet instrument était déjà joué par Bābā Ghor et a été inventé par Hazarat Bilal » contait un Siddi plus âgé. Amy Catlin-Jairazbhoy souligne d'ailleurs que cet instrument est appelé *Gori Sultan ka nisha* (le symbole de Gori Pir) et que l'utilisation de ce type d'instrument en Inde est unique aux Siddis. Selon les linguistes spécialistes du bantu, son nom serait dérivé du verbe *malung* signifiant « to join by trying » (Ehret, 1999).

[110] Voyageur, vagabond, ou métaphore pour désigner un dévot soufi. Signifie aussi « cellule » en swahili.

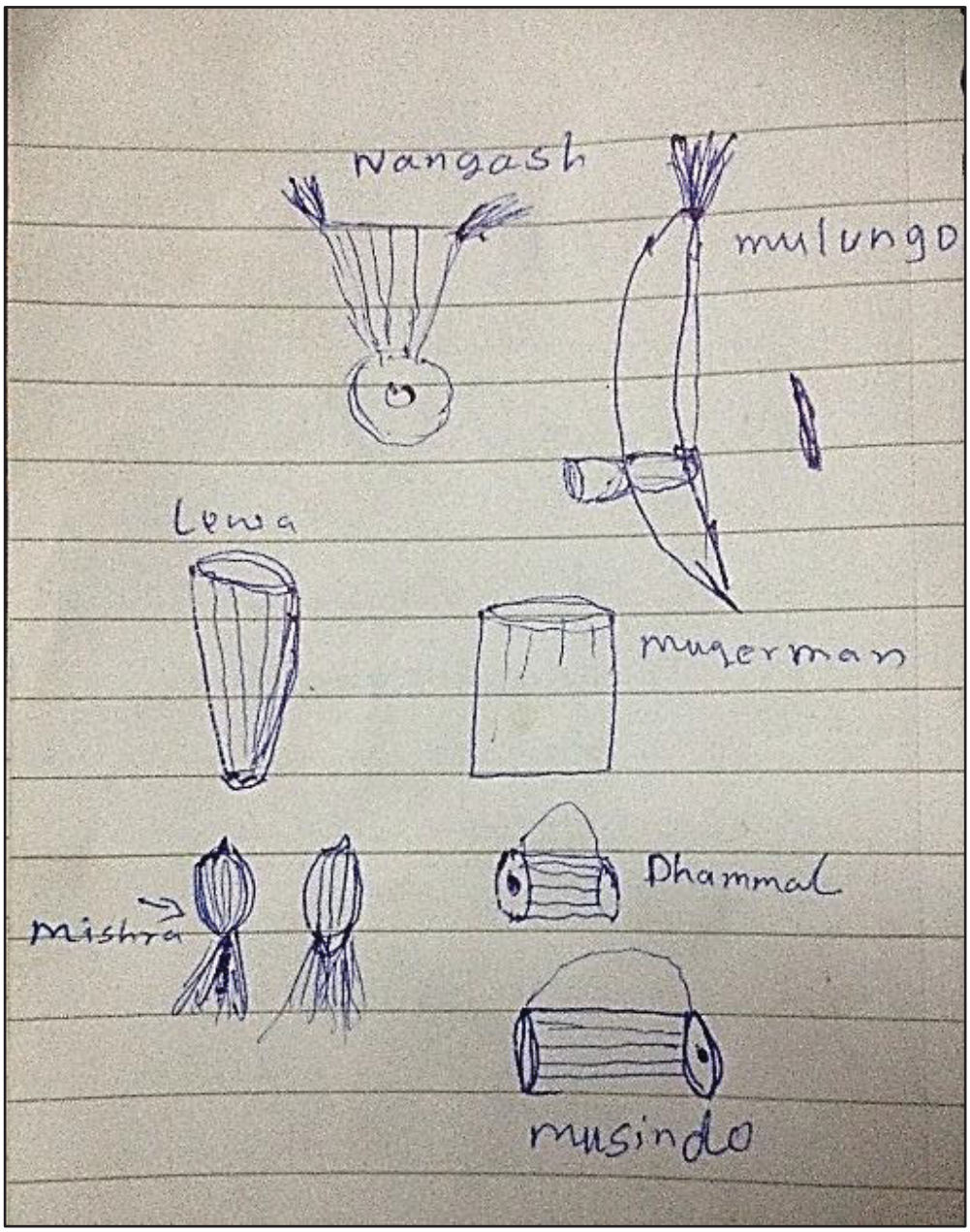
Le *mugarmān* (parfois aussi prononcé *mugharmān*, *mogarmā* ou *mokarambā*) est un grand tambour cylindrique sur pied construit de la même manière que les tambours contemporains du *ngoma* du Zimbabwe. Il s'agit également, selon l'ethnomusicologue, de l'unique tambour sur pied existant en Asie du Sud (Catlin-Jayrazbhoy, 2004 : 189). Le *mugarmān* ne peut être joué que par un homme debout avec ses deux mains et est strictement interdit aux femmes.

Le *musindo* est un instrument très similaire au *dhōl* indien qui a aujourd'hui été largement remplacé par un tambour plus moderne en plastique et en métal lors du *dhammāl*. Joué assis ou debout, tenu à l'horizontal, le *musindo* est percuté sur ses deux faces avec les mains contrairement au *dhōl* indien qui se joue souvent avec des baguettes. Néanmoins, les jeunes générations de Siddis utilisent parfois aussi des baguettes. Le *musindo* est davantage pratiqué par les hommes siddis mais peut aussi parfois l'être par les femmes même si ces dernières sont plutôt assignées à jouer la *mai miṣra* lors de cérémonies de *dhammāl* dévotionnel qui ont lieu dans l'enceinte des *dargāh(s)/cillā(s)*. « *Musindo »* est dérivé d'un terme africain, *msondo* qui est le nom de nombreux tambours cylindriques de la côte Tanzanie (Martin, 1998 : 637) ou en Ethiopie (Catlin-jairazbhoy, 2004 : 192). Enfin, le *dhammāl* aussi appelé *dammāmā* est un petit tambour qui se tient à la verticale et qui est joué sur sa face supérieure d'une main tandis que l'autre tient le tambour suspendu par une sangle au musicien qui peut alors danser aisément grâce à la petite taille et la légèreté de cet instrument. Ce petit tambour ne semble pas forcément commun en Inde d'après Catlin-Jairazbhoy. Le *dammāmā* est aussi le nom donné en Inde à une large cymbale originaire de l'instrument perse généralement appelé *nagara*[111] (Catlin Jairazbhoy, 2004 : 192) que nous avons évoquée plus haut mais qui a pourtant peu en commun avec le *dammāmā* des Siddis.

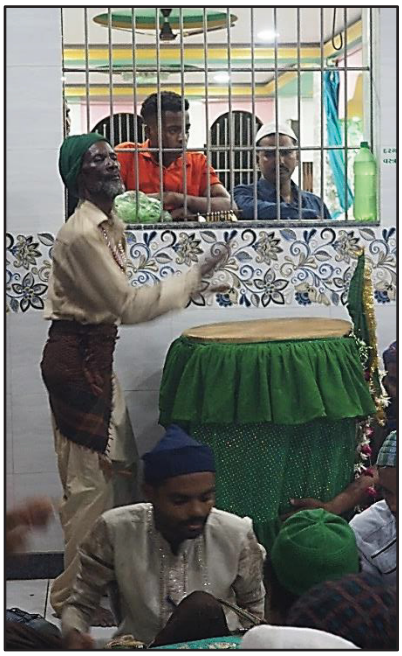
Au Gujarat, les Siddis mentionnent l'existence de 125 *zikrs* généralement connues par chaque *nangasi* (leader musicien). Toutefois, depuis le décès de Kamar Badshah

[111] Un autre saint, Nagarchi Pīr, est reconnu par les Siddis comme le « frère » ou compagnon de Bābā Ghor et est parfois décrit comme ayant été un joueur de *nagara* dans l'armée envahisseuse de Mahmud Ghazni. Certains Siddis pensent qu'il est arrivé par la mer à quelques kilomètres du village où son sanctaire soufi a été édifié à Jambur, un village siddi situé dans les forêts de Gir au Gujarat. Son nom signifie « joueur de nagara » et un très large nagara est battu lors des temps rituels à la *dargāh* du saint (Catlin Jairazbhoy, 2004 : 193).

(1987-2000), *nangasi* de Ratanpore et de Rumana ben, d'Ahmedabad (2021), que nous avons mentionnée plus haut, il semble que la majorité de ces *zikr* ne se soit plus transmise aux nouvelles générations et ces deux musiciens siddis emblématiques qui ont marqué les esprits par leurs voix, leur charisme et leur savoir à propos du *dhammāl* se sont éteints avec une partie du *Siddi goma/dhammāl.*



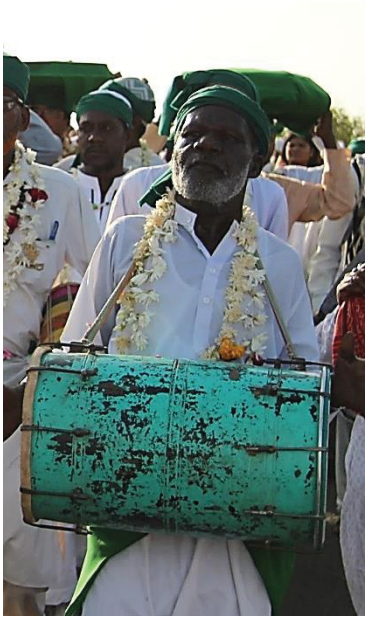
Dessins des instruments du dhammāl par Shanawaz Makua, 2017



Joueur de mugarmān



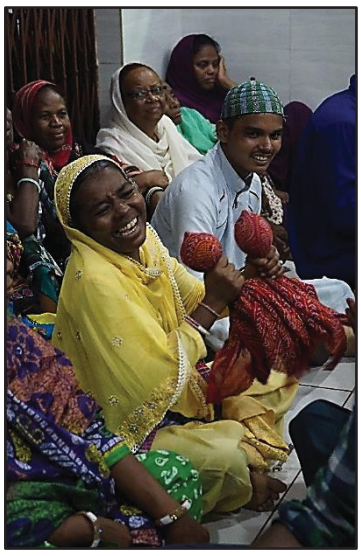
Joueur de nafīr



Joueur de musindō / dhōl



Joueur de le malūnga/o



Joueuse de mai miṣra



Joueurs de dammāmā

Photos prises en 2014, 2016, 2017, 2018 ©Sofia Péquignot



Ancien musindō utilisé par les Siddis, Ahmedabad, 2017 © Sofia Péquignot



Musindō moderne, généralement utilisé de nos jours, Ahmedabad, 2017 © Sofia Péquignot



Nangash(s) exposées à la cillā de Bābā Ghor à Mumbai © Beheroze Shroff

Le *Siddi goma/dhammāl* est généralement chanté en hindi, gujarati, en arabe et en ourdou. Il existe cependant quelques mots de langue bantu que les Siddis appellent généralement le swahili, langue qui se fait également entendre lors de certaines possessions (*hal)* lorsque les saints africains s'expriment à travers leurs descendant.e.s. Selon Abdulaziz Y. Lodhi, des Africains, libres ou esclaves, étaient recrutés ou capturés au sein de différents groupes tribaux. Ils parlaient généralement des langues diverses, mais beaucoup venaient de la même région ou bien parlaient des langues appartenant au même groupe linguistique. À leur arrivée en Inde, ils utilisaient probablement une langue africaine pour communiquer entre eux. Mais comme ils furent dispersés dans des régions où se parlaient essentiellement des langues indiennes, qu'ils se retrouvèrent ainsi très peu nombreux et dans un environnement linguistique complètement différent, leur langue d'origine n'a pas pu se maintenir ou se transmettre sur la longue durée (2008a). Par ailleurs, Lodhi souligne l'erreur commise par les nombreux auteurs qui ont identifié les éléments linguistiques bantous présents aujourd'hui dans le langage des Siddis comme étant du swahili. D'après lui, ces traces dériveraient plutôt de langues parlées en Tanzanie continentale. L'auteur explique que ces dernières années, l'intérêt manifesté par les chercheurs à l'égard de diverses communautés siddies a permis à ces dernières de commencer à être reconnues : certains groupes de *Siddi goma/dhammāl* ont participé à des festivals internationaux et ont ainsi renoué contact avec l'Afrique orientale. Selon le linguiste, il y a eu, depuis, un léger accroissement du recours à des mots bantous dans ces communautés, une manière de mettre l'accent sur leur héritage africain en adoptant le swahili comme langue ancestrale.

J'ai pu en effet constater, lors de mes premiers contacts avec les Siddis du Gujarat, que certains jeunes Siddis connaissaient des mots ou des expressions de swahili que leurs parents ignoraient. Il s'agissait de formules de politesse dont ils usaient à mon égard, mais ils tenaient à me préciser que c'était du swahili. Cet intérêt grandissant des jeunes générations du Gujarat pour cette langue peut aussi être lié à l'accès aux nouvelles technologies et aux contacts entretenus avec des chercheurs, des journalistes, des photographes, des linguistes intéressés par les origines des Siddis.

Cependant, la présence de phrases ou de mots empruntés à des langues africaines, notamment dans le *Siddi goma/dhammāl* ne peut pas relever d'une simple invention et marque du lien avec leurs origines malgré des siècles de présence sur le territoire indien. Quant à l'appropriation des langues locales qui sont devenues aujourd'hui pour les Siddis de véritables langues maternelles, elle est le fruit d'interactions multiples avec les communautés environnantes. Tout comme la langue, le *Siddi goma/dhammāl* n'est pas figé et n'a cessé de s'adapter aux processus historiques. En effet, la chute des principautés du Gujarat en 1947 impliqua la fin d'un patronage symbolique et matériel pour de nombreux Siddis qui avaient l'habitude de performer le *Siddi goma/dhammāl* pour les cours royales, les marchands ou les audiences dans les palais (Basu, 2008a : 174).

> « At the time of the kings (*raja na vakat*) », said Mr Raman, grandson of a coachman who had served the Maharaja of Rajpipla, « Siddi had more value [he used the English word] than today. We were trusted servants. We had honour (*izzat*). We were called to perform *goma* in the palace and the family of the Maharaja enjoyed our play so much that they gave large gifts (*bakshish*). Today, Siddi have no value. » (Basu, 2008a : 174)

Dans les années 1980, après une période relativement sombre pour les Siddis, des chercheurs ont commencé à s'intéresser à leurs pratiques musicales. Parallèlement, vers le milieu des années 1980, le gouvernement indien a amorcé la sponsorisation de festivals culturels destinés à promouvoir une meilleure connaissance de la diversité de l'Inde et des « traditions tribales » ainsi que de promouvoir l'intégration de ces communautés dans l'Inde moderne (Basu, 2008a : 175). Au Saurashtra, les Siddis ont été répertoriés en tribus en 1956 et ont ainsi obtenu l'accès à certaines mesures de discrimination positive dont un accès plus privilégié à ces programmes. Le ministère de la Culture prit alors connaissance de l'existence des Siddis et depuis, de nombreux groupes de *Siddi goma* sont invités dans toute l'Inde pour performer lors de programmes gouvernementaux dont les leaders de chaque groupe de *Siddi goma* négocient les contrats (*ibid.* : 175). Dans les années 2000, certains groupes de *Siddi goma/dhammāl* ont amorcé des tournées internationales ponctuelles impulsées par les initiatives de chercheurs et du gouvernement. Le *goma/dhammāl* est alors devenu un moyen de subsistance pour les Siddis, parfois un métier d'artiste, revêtant alors un autre visage que le fakirisme et la mendicité. Les groupes de *Siddi goma/dhammāl* actuellement les plus actifs sont originaires de Surat, Ratanpore (deux groupes qui performent souvent ensemble), Bawnagar,

Rajkot, Jamnagar et Amod (qui sont aussi associés), Bhuj, Ahmedabad et Talala. Il existe aussi des associations de joueurs de *dhammāl* de diverses parties du Gujarat lorsque par exemple, certains programmes nécessitent un nombre de musiciens et danseurs plus importants ou que certains membres d'un groupe doivent être remplacés. Par ailleurs, les *goma/dhammāl* performés sur scène n'accueillent généralement jamais les femmes qui enfreindraient certaines règles de l'islam lorsqu'il s'agit de danses féminines performées en public et en dehors du cadre rituel élaboré pour et par les Siddis lors desquels les femmes ne se livrent pas à n'importe quelle forme de danse mais suivent des pas bien précis. Néanmoins, leurs mouvements et expressions corporelles donnent souvent à voir une forme de négociation des limites de l'expression du féminin.

À Ahmedabad, alors que nous discutions des costumes utilisés par les groupes *dhammāl* lors des représentations publiques avec Farooq bhai et sa tante Rumana ben, tous deux membres du groupe *Siddi goma* d'Ahmedabad dont Rumana ben était la gérante, cette dernière m'expliqua que ces costumes avaient été inventés dans les années 1970 par les Siddis afin de se produire sur scène. Elle montra alors l'une de ses photos, datant de 1983, d'un groupe de *Siddi goma* devant une hutte, torses nus et vêtus d'une jupe en plumes de paon (*cf.* photo p. 123). Il s'agissait, selon Rumana ben, des premiers costumes des Siddis d'Ahmedabad et elle précisa que les plus anciens costumes étaient faits en coton puis en longues plumes de paon, juste sur la ceinture alors qu'ils ont une allure un peu différente aujourd'hui (entretien, avril 2017).



« Premiers costumes » élaborés pour le groupe de Siddi goma/dhammāl d'Ahmedabad en 1983 © Rumana ben, 2017



Photo de la pochette de disque du groupe Siddi goma de Ratanpore, sorti en 2004.



La scène de Mumbai, 1982 © Ibrahim Murima Sidi



Dhammāl traditionnel © Beheroze Shroff

C'est donc à la fin du XXe siècle que le *dhammāl* a commencé à être performé dans ces nouveaux espaces et contextes institutionnels nationaux et internationaux et adoptant une nouvelle forme parfois appelée « *Siddi goma* », « *traditional dhammāl », « traditional performance »* ou encore *« program dhammāl »* divergeant du *Siddi goma/dhammāl* dévotionnel soufi sur plusieurs points. Le *dhammāl* dévotionnel que nous avons évoqué plus haut et qui se produit généralement dans l'enceinte de la *dargāh*/*cillā* est aussi appelé *« baithi dhammāl »* (*dhammāl* assis) dans la mesure où il commence toujours assis contrairement au *dhammāl* traditionnel sur scène qualifié de « *khari dhammāl »* (*dhammāl* debout), même si, à mesure que l'ambiance s'embrase dans les sanctuaires des saints africains, le *baithi dhammāl* devient un *khari dhammāl* dansé en ronde en suivant des pas coordonnés et définis dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Le *dhammāl* à caractère dévotionnel et religieux est plus lent en son début et s'accélère par la suite alors que sur scène, le *Siddi goma* devient rapidement énergique et théâtral, les danseurs y miment généralement des animaux et s'adonnent à des acrobaties spectaculaires. Le « *breaking coconut* » fait par exemple partie du *dhammāl* spectacle (traditionnel) : il s'agit de lancer très haut une noix de coco (*nāriyal*) qui vient se briser sur le front de l'un des danseurs, ces derniers crachent aussi parfois du feu (*āg*). Lors du *baithi dhammāl* (dévotionnel) les hommes sont habillés en blanc et leur tête est toujours couverte d'un *ṭopī* (*fez*), le petit chapeau de prière alors qu'en spectacle, les Siddis portent généralement des costumes bleus et blancs décorés de plumes de paon et les hommes sont maquillés. Les chants, à la *dargāh/cillā*, sont toujours dévotionnels (*zikr*) et destinés à des figures saintes ou à Allāh, ce qui n'est pas uniquement le cas lors du *dhammāl* traditionnel où d'autres sortes de chants sont mobilisés. Certaines chansons du *dhammāl* scénique comme « *Jambo Sana »* intègrent des éléments de swahili. Rafik bhai, Siddi de Jamnagar et musicien de *Siddi goma*/*dhammāl,* mobilisait d'ailleurs cette chanson lors de notre rencontre en 2014 pour me donner à écouter les quelques phrases de swahili « préservés par les chants des Siddis ». Quelques années plus tard, il m'avouait que certains mots et expressions en swahilies présents dans cette chanson étaient en effet intelligibles pour les Siddis qui entendaient leurs aïeux les utiliser mais que la chanson elle-même avait été intégrée dans le répertoire du *Siddi goma*/*dhammāl*

après avoir écouté « *jambo Bwana* song », à la radio indienne dans les années 1980. Des Siddis y auraient alors reconnu quelques formules de présentation en swahili qu'ils connaissaient tels que « *jambo* » (« bonjour »), « *jambo sana* » (« comment allez-vous »), « *jina lako ni na* » (quel est votre nom ?).

Babu bhai, un autre musicien de *Siddi goma* de Ratanpore me confirma l'intégration de cette chanson dans le répertoire siddi en me donnant une version quelque peu différente selon laquelle elle aurait été reprise par les Siddis en tournée en Afrique ayant repéré des paroles ancestrales qu'ils connaissaient dans cette chanson (entretien, octobre 2018). Les paroles de « *Jambo Sana* » des Siddis et de « *Jambo Bwana* » du groupe kenyan ne sont cependant pas identiques et les Siddis semblent s'être réappropriés cette chanson à succès avec les expressions de swahili qu'ils maîtrisaient. Selon Babu bhai, le *dhammāl* changeait constamment afin de plaire au public et leur présenter quelque chose de nouveau ; non seulement, les paroles, mais aussi les chorégraphies évoluaient « car si on souhaite s'en sortir, il faut faire preuve de créativité ». Babu bhai conta que la première représentation de *Siddi goma*/*dhammāl* eut lieu à Bombay en 1984 en Inde et en 2002 à l'international. Dans les années 1980, un groupe de Siddis regroupant des artistes de Ratanpore, Jamnagar et Mumbai se représentaient régulièrement sur la scène de Bombay. Ce groupe était géré par Rafik Makua, un Siddi né à Mumbai ayant rencontré Babu bhai lors d'un *'Urs* de Bābā Ghor à Ratanpore ; Rafik bhai Vajugada cité plus haut et Ibrahim Murima, de Jamnagar, faisaient aussi partie de cet ensemble. Rafik Makua, pris de passion pour le *Siddi goma*/*dhammāl*, organisait alors dans sa ville d'origine des concours de *goma*/*dhammāl* traditionnel ; leur groupe se produisait régulièrement en se faisant passer auprès du public de Mumbai pour des Africains (entretiens avec Babu bhai, Rafik Vadjugada et Ibrahim Murima, 2017, 2018 ; *cf*. photo p. 124). La spécificité siddie fut alors mise en scène de différentes manières et prit une valeur commerciale à mesure que le public, à partir des années 1980, se passionnait pour les performances exotisantes incarnées par certains traits physiques singuliers en Inde qui comme nous l'avons évoqué, prêtaient à confusion l'audience sur l'origine des artistes siddis. D'ailleurs, de manière générale, « *Siddi dhammāl* » est davantage mobilisé pour parler de performances dévotionnelles alors que « *Siddi goma* » désigne généralement un *dhammāl* spectacle ; ces différentes nominations en fonction

du type de *dhammāl/goma* notent ainsi le caractère exotisant exacerbé de cette pratique lorsqu'elle est uniquement dédiée au public et par ailleurs, un ancrage et une similarité avec la pratique dévotionnelle soufie qu'est le *dhammāl*.

Il existe une troisième forme de *goma*/*dhammāl*, qui est de nature à la fois dévotionnelle, évènementielle et a aussi trait au divertissement et au spectacle. Il s'agit d'un *dhammāl* qui répond à une commande à l'occasion de certaines festivités (*fonctions*) comme les mariages, les fiançailles, des circoncisions, etc. Cette sorte de *dhammāl* est parfois appelée « *śādī dhammāl* » (« *dhammāl* de mariage ») car il est beaucoup demandé lors de célébrations de mariages. Les clients sont généralement issus de castes musulmanes non siddies plutôt aisées et pratiquant le soufisme (Sayed, Sheiks, etc.) mais aussi hindoues ou jaïnes (plus minoritaires). Les groupes siddis d'environ une trentaine de membres sont rémunérés pour la soirée et ont aussi des *tips* (pourboires) sous forme de donations de billets de dix roupies de l'hôte et du public, à mesure que les Siddis effectuent des performances telles que venir ramasser avec sa bouche par terre des billets froissés de dix roupies en faisant des acrobaties (souplesses arrière, etc.), briser une noix de coco qui vient percuter le front du Siddi après avoir été lancée à plusieurs mètres de hauteur, cracher du feu, briser des assiettes de porcelaine sur les têtes (*cf.* photos p. 129-130) mais aussi jouer, chanter, apporter la bénédiction des saints siddis, créer une atmosphère propice à la transe et la communication avec le divin à travers le *dhammāl* et générer un environnement spirituel au mariage à travers les invocations en l'honneur de Bābā Ghor ou Allāh à travers les *zikrs*. Il s'agit aussi, avec cette forme de *dhammāl* à la fois dévotionnelle et spectaculaire, d'un moyen de subsistance pour les Siddis et qui pour certains groupes, comme celui d'Ahmedabad que j'ai eu l'occasion d'accompagner à plusieurs reprises, devient un métier à part entière qui les occupent toutes les nuits durant la saison des mariages, couplée au *Siddi goma* pour les programmes gouvernementaux ou à l'étranger.

Le dhammāl dévotionnel :



Ratanpore, 2017 © Sofia Péquignot



Diu, 2016 © Sofia Péquignot



Ratanpore, 2016 © Sofia Péquignot

Le Śādī dhammāl :



Ahmedabad, mars 2017 © Sofia Péquignot



Cracheur de feu, Ahmedabad, mars 2017 © Sofia Péquignot



Ahmedabad, février 2016 © Sofia Péquignot

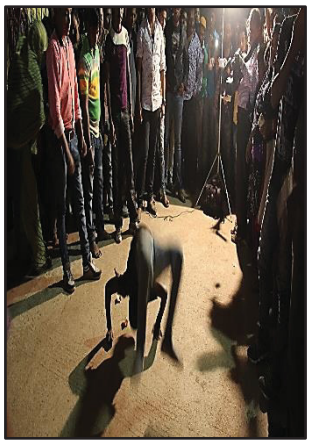


Lancé d'assiettes qui viennent se briser sur la tête, Ahmedabad, mars 2017
© Sofia Péquignot



Lancé de noix de coco qui vient se briser sur le front, Ahmedabad, mars 2017
© Sofia Péquignot





Acrobaties afin de ramasser avec sa bouche par terre des billets froissés de dix roupies, Ahmedabad, mars 2017 © Sofia Péquignot

À l'instar du *ngoma*, le *Siddi goma*/*dhammāl* a permis aux descendants d'Africains, du Gujarat à Mumbai, de s'adapter aux différents contextes historiques, politiques, religieux et économiques tout comme les descendants d'esclaves de Zanzibar ont pu le faire avec les différentes formes du *ngoma*. En Inde, le *Siddi dhammāl/goma* a su s'adapter et a revêtu différents costumes, différentes formes, différents visages en fonction de ces contextes, mais a toujours représenté pour les Siddis un moyen de subsistance leur permettant aussi parfois, par leur médiation spirituelle à travers le *Siddi dhammāl*, la revalorisation de leurs origines exotisées et de leur singularité en Inde à travers les *Siddi goma*, de renverser une certaine hiérarchie assignant bien souvent les Siddis en bas de l'échelle sociale.

Plusieurs *zikhr* du *Siddi dhammāl/goma* évoquent Bilal, premier compagnon du Prophète, Africain et ancien esclave mais le *zikhr* « *so Bilale* », repris partout et pour chaque *dhammāl/goma*, lui est entièrement dédié et symbolise l'inscription des Siddis dans la lignée de Bilal, renversant ainsi de nouveau, comme nous allons le voir, la place des Siddis dans la hiérarchie de l'islam soufi en Inde.

4. *ḤAŻRAT BILAL* : UN ANCÊTRE D'ENVERGURE

À l'instar de nombreuses confréries d'esclaves en Afrique pour qui Ḥażrat Bilal est généralement assimilé au premier ancêtre de tous les « Noirs » (Zemp, 1966 : 630), les Siddis tracent leur généalogie dans la lignée du compagnon du Prophète considéré comme le premier musulman d'ascendance africaine.

> « Bilal était un esclave à Madina [la Mecque] qui priait Mohammed [le Prophète]. Il appartenait à un marchand arabe. Bilal était noir, très noir ! À cette époque, l'islam n'était pas reconnu. Le maître de Bilal était très violent, très violent ! Il lui donnait des coups de fouet mais Bilal ne changeait pas pour autant son amour voué à l'islam. Un jour, son maître décida de le vendre sur le marché. Alors, Ḥażrat Mohammed voulut l'acheter et lui demanda combien pour Bilal. Il y avait beaucoup de gens autour qui demandèrent à Mohammed pourquoi il voulait acheter Bilal alors qu'il n'était pas convenable, il était trop noir ! Mais Mohammed ne les écouta pas et emmena Bilal dans sa maison afin de lui enseigner l'islam. » (Entretien avec Rafik bhai, mars 2014).

> « Il avait les cheveux, le visage et la couleur d'un Siddi, il était entièrement Siddi ! C'est lui qui donnait l'*adhan* [appel à la prière]. Un jour, des Arabes remirent en ques-

> tion la parole de Bilal ; le jour d'après, Bilal ne donna pas l'*adhan* et le soleil ne se leva jamais. Mohammed ordonna alors à Bilal de faire lever le soleil, et le soleil se leva. » (Entretien avec Babu Bhai, 2016).

Ces deux extraits d'entretiens témoignent de l'importance donnée aux origines africaines de Bilal incarnées par ses cheveux et sa couleur de peau mis en évidence par les Siddis qui s'y identifient. Au cours des entretiens, les Siddis ont toujours évoqué un lien de parenté indéniable entre les Siddis et Bilal. Dans la compilation de films de Beheroze Shroff, Salam bhai s'exprimait à propos du lien entre le *malūnga* et Ḥażrat Bilal :

> « Le malūnga est aussi le symbole d'Ḥażrat Bilal. Ḥażrat Bilal Habshi était lié à Dieu, il souriait et donnait l'appel à la prière avec dignité. À sa mort, il fut martyr et unit avec son Dieu bien aimé. C'était Ḥażrat Bilal. Ce malūnga a été fabriqué par Ḥażrat Bilal. Puisque nous, Siddis, sommes les descendants d'Ḥażrat Bilal, le symbole d'Ḥażrat Bilal doit être dans chaque maison siddie, alors seulement il s'agit d'une maison siddie, pas autrement ! Oui, nous honorons Bābā Ghor qui est notre ancêtre, notre sultan, notre guru, notre saint. Mais le symbole d'Ḥażrat Bilal doit se trouver dans nos maisons. »

Le *malūnga*, instrument de prédilection des *faqīrs* siddis, les raccordent à l'Afrique et aux origines de l'islam mais aussi à l'affranchissement de l'esclavage à travers Ḥażrat Bilal qui de surcroît ne représente pas n'importe quel ancêtre si l'on suit la valeur accordée aux descendants des compagnons du Prophète dans la hiérarchisation entre les musulmans, particulièrement en Inde du Nord. Marc Gaborieau a mis en évidence le paradoxe entre les valeurs égalitaires prônées par l'islam et la très forte hiérarchisation des sociétés musulmanes en Asie du Sud. La particularité de la société musulmane du sous-continent résiderait, en quelque sorte, dans son découpage entre deux structures qui d'un côté, pour les nobles (*ashrāfs*), serait davantage calquée sur les sociétés du Moyen-Orient mais par ailleurs hiérarchisées selon l'ancienneté des vagues de conquêtes et de l'autre, les « vils, vulgaires » (*ajlāfs et arzāls)*, les descendants de convertis à l'islam, pour lesquels les différenciations de statuts, à l'instar de l'hindouisme, seraient conservées (marchands, paysans, artisans et intouchables) et que l'auteur identifie comme des castes au sens strict du terme (Gaborieau, 2007 : 204-209). Rémy Delage nuance ce découpage qui ne semble pas exister, par exemple, au Tamil Nadu et montre également que ces statuts peuvent être renégociés (2011 : 6-7). Gaborieau souligne par ailleurs que le statut social dans les sociétés musulmanes du sous-continent dépend en réalité de la somme de différentes combinaisons. Pour les nobles (*ashrāfs*), la richesse,

le pouvoir, le savoir et une généalogie prestigieuse seront pris en compte dans la hiérarchisation alors qu'au niveau inférieur (nouveaux convertis à l'islam), la profession est déterminante, comme l'a montré la gradation des métiers vils en islam exposée par Robert Brunschvig (1962). Gaborieau met également en évidence la conservation de formes d'intouchabilité par les musulmans en Inde comme le montrent les interdictions d'accès des plus basses castes aux mosquées attestées au XXe siècle ainsi que différentes règles de commensalité qui peuvent être identifiées entre les groupes. Cependant, selon Gaborieau, « la hiérarchie hindoue des castes n'est pas préservée au sommet » (2007 : 212). Pour reprendre les termes de l'auteur, la structure sociale de la société musulmane dans le monde indien pourrait être décrite comme une « infrastructure hindoue conservée et flanquée d'une superstructure islamique qui répond à d'autres critères que celui du système des castes » (*ibid.* : 212). Du côté des *ashrāfs*, leur supériorité s'exprime d'une certaine manière, au-delà de leur culture, en termes raciaux dans la mesure où ils sont censés être d'origine étrangère et « se hiérarchisent selon leurs proximité plus ou moins grande avec le pays d'origine de l'Islam, l'Arabie, et avec son fondateur le Prophète » (Gaborieau, 2007 : 210). Par exemple, les Pathans ou les Afghans se situent au niveau inférieur de cette hiérarchie car plus éloignés du monde arabe, les Mughals représentent une catégorie plus intermédiaire, avant les Shaikhs, censés représenter les descendants des clans arabes autres que celui du Prophète[112] et enfin les Sayyids/Sayyeds, au sommet de cette hiérarchie (en Inde comme ailleurs dans le monde) car descendants de la lignée du Prophète (*ibid.* : 210-211). Si le pouvoir (en tant que dominants et gouvernants) combiné à un haut lignage gradent généralement le statut social des nobles musulmans indiens, « il existe aussi un modèle mixte, celui des familles soufies qui se sont taillé le pouvoir politique dans certaines régions de l'Inde et du Pakistan » (*ibid.* : 212) dans lequel on pourrait éventuellement situer les Siddis. Cependant, ces derniers, d'origine étrangère déjà convertis à l'islam et se revendiquant du lignage d'Ḥażrat Bilal, compagnon du Prophète, pourraient aussi entièrement entrer dans la catégorie des *ashrāfs* vu la proximité de leurs ancêtres avec le Prophète. L'un de

[112] Gaborieau (2007 : 210-211) et Delage (2011 : 8-9) montrent par ailleurs que cette catégorie est revendiquée par un grand nombre d'individus originaires de bas statuts souhaitant s'« ashrafiser » en s'attribuant ce titre.

mes interlocuteurs siddis m'a d'ailleurs un jour affirmé que le terme *Sayyed*, venait de Sayidia, identifiée comme la région d'origine de Bābā Ghor. D'ailleurs, les *pīrs* soufis sont généralement sayyeds dans la plupart des confréries. Pourtant, les Siddis sont généralement plutôt considérés par les autres musulmans comme une caste (*jāti*) de serviteurs au statut social inférieur. Sur ce point particulier, qu'en est-il justement du statut accordé aux anciens esclaves musulmans (ce qui est le cas pour une majorité des Siddis) dans l'imaginaire collectif des musulmans indiens contemporains ? Dans la société médiévale musulmane, « les esclaves sont inférieurs aux hommes libres » (Gaborieau, 2007 : 203) et même si l'esclavage n'est plus d'actualité, on peut se demander quelle place il a conservé au sein d'une hiérarchie musulmane où les origines définissent en grande partie le statut social symbolique. À de nombreuses reprises, lorsque j'accompagnais des Siddis, notamment lors de représentations de *śādī dhammāl*, des musulmans non siddis venaient m'interpeler et me questionner. Lorsque je leur expliquais que j'accompagnais les Siddis avec lesquels je travaillais dans le cadre de mes recherches, j'étais parfois confrontée à des réactions surprenantes. En effet, certains musulmans non siddis me reprochaient de mener mes recherches parmi les Siddis qui selon eux, n'avaient aucun intérêt. J'assistais alors régulièrement à un exposé à propos du statut d'esclave des ancêtres des Siddis (devant les Siddis eux-mêmes), accompagnée d'un discours dépréciatif visant à dévaloriser l'intérêt de s'intéresser à des personnes de si bas statut. Ces situations étaient embarrassantes dans la mesure où les Siddis étaient venus pour travailler et ne pouvaient pas toujours répondre librement à ces attaques car ces individus faisaient généralement partie des invités de l'assemblée ; je tâchais alors de couper court à leur discours discriminants et leur montrer mon opposition formelle à ce genre d'humiliation.

Comme le soulignent les extraits d'entretiens mobilisés plus haut, Ḥażrat Bilal était aussi esclave, « noir », et discriminé mais a été libéré par l'islam. La symbolique de Bilal et de son histoire est loin d'être anecdotique pour les Siddis et le lien ancestral avec Ḥażrat Bilal qu'ils mobilisent leur permet de renégocier une position sociale de bas rang qui leur est bien souvent assignée par la société musulmane avoisinante. Le statut rituel qui leur est attribué par leur inscription dans la généalogie spirituelle (*silsilā*) de Bābā Ghor et le lien que nous avons déjà évoqué, de ce saint avec certaines confréries

comme les Rifāʿī, sert également à redéfinir la position de ce groupe dans les réseaux de sanctuaires soufis au Gujarat et avec les Sayyeds (les *pīr* Rifāʿī sont sayyeds). À travers Bābā Ghor, à travers le *Siddi goma/dhammāl* et son pouvoir spirituel, à travers le soufisme, à travers l'inscription dans le lignage d'Ḥażrat Bilal, les Siddis se forgent et renégocient, du moins symboliquement, un certain statut au sein de la société musulmane indienne.

5. LE SANCTUAIRE DE *GORI PĪR* : UNE ARÈNE DE POUVOIR



Vohra Patel (à gauche) et Siddi (à droite), au sanctuaire de Bābā Ghor, avril 2014
© Sofia Péquignot

En 2017, Babu bhai, un Siddi de Ratanpore avoisinant les soixante-dix ans, raconta qu'en 1952, les règles du gouvernement avaient été modifiées et un *Trust* avait été imposé à l'ensemble des sanctuaires musulmans. Selon Babu bhai, à cette époque, aucun Siddi n'avait un niveau d'études élevé et il fut stipulé que les Siddis n'étaient pas assez éduqués pour administrer seuls le sanctuaire des saints soufis Bābā Ghor, Mai

Miṣra et Bābā Habaś. En 1979, le premier *Trust* fut créé, intégrant Janumia (ou Janu Bapu), le *gaddī varās* (« héritier du trône », successeur héréditaire considéré comme descendant de la famille royale de Bābā Ghor) et deux non-Siddis de caste musulmane vohra patel (ou Sunni Vohra / vohra sunnite)[113]. De 1979 à 2020, les Vohras Patel tirèrent profit des bénéfices du sanctuaire de Bābā Ghor et tentèrent d'imposer leur vision de l'islam qui se heurtait fréquemment avec les pratiques religieuses des Siddis. L'anthropologue Helene Basu, ayant mené son terrain de recherche principal à Ratanpore, exposait la genèse de ce conflit dans un article paru en 2004 et intitulé « Redefining Boundaries : Twenty Years at the Shrine of Gori Pir ». Selon Basu, jusque dans les années 1980, la *dargāh* de Bābā Ghor était un lieu de rencontre pour différentes communautés socio-religieuses venant de l'État tout entier. Les membres de ces communautés partageaient leur foi dans le pouvoir des saints africains soufis. La majorité de ceux qui se rendaient au sanctuaire étaient pauvres et marginalisés, tout comme les Siddis, et ils appartenaient aux basses castes hindoues, aux *Ādivāsīs*, (les Bhils), aux communautés musulmanes et à quelques Parsis. Le message délivré par les Siddis était que leur saint soulageait les souffrances de toutes sortes et n'était pas destiné à convertir les gens à l'islam : il était adressé à tous les êtres humains souffrant de pauvreté, de maladie ou d'oppression. Cette culture des réprouvés qui émergea dans le sanctuaire comprenait aussi bien des éléments rituels soufis, hindous, bhils ou africains, un syncrétisme[114] produit par l'interaction des Siddis avec leur environnement social depuis leur arrivée en Inde. Basu relatait que depuis l'administration de la *dargāh* par les nouveaux gestionnaires, ce site fut transformé en sanctuaire exclusivement musulman, les Vohras Patel imposant leur propre vision de l'islam jusqu'à l'arrangement spatial des lieux. En effet, l'auteure expliquait qu'en 1983 les tombeaux des trois saints reflétaient les positions relatives de chacun. Les *dargāh(s)* se différenciaient par leur taille et leur structure, et elles étaient recouvertes de bois et de fer. Les tombeaux se situaient dans un espace ouvert, où les arbres baignaient de leur ombre les mausolées. Le sanctuaire de Bābā Ghor, qui était l'aîné des hommes, était plus imposant que celui de sa sœur Mai Miṣra, qui a

[113] Les Vohras Patel ou Vohras sunnites sont une caste musulmane de marchands au Gujarat.
[114] Ici, le syncrétisme est plutôt à considérer comme un « patchwork de patchwork » car comme le soulignait Amselle, « [le] syncrétisme n'existe en effet qu'au deuxième degré, renvoyant à l'infini ou mettant en abyme d'idée même d'une tradition originaire » (2001 : 8).

son tour supplantait celui de Bābā Habaś (car la tombe de ce dernier se trouve à l'écart des autres, sur une autre colline plus basse et est de plus petite taille). La relation d'interdépendance entre Bābā Ghor et sa sœur, entre le masculin et le féminin, était nettement visible par l'agencement spatial des *dargāh(s)* construites l'une à côté de l'autre sur la même colline, rappelant symboliquement l'importance du pouvoir de la femme pour activer celui de l'homme. En 2000, l'ethnologue constatait une transformation. En plus de l'agrandissement considérable d'une petite mosquée construite en 1981 et réservée aux hommes, le tombeau de Bābā Ghor était devenu de loin le plus imposant et l'attraction principale du site ; il avait été reconstruit en marbre précieux et surmonté d'un dôme et de minarets. Les objets symbolisant les espoirs des croyants avaient été remplacés par le Coran, une lune d'argent et des photos de La Mecque. Les hommes avaient maintenant un accès privilégié au tombeau de Bābā Ghor alors qu'auparavant les femmes elles aussi avaient le droit de s'asseoir à côté du tombeau et de le toucher ou de l'embrasser. Des dômes et des minarets ont été construits au-dessus des trois *dargāh* et le site a été envahi de petits commerces qui n'étaient plus seulement tenus par des Siddis. Les cultes siddis se sont réajustés et islamisés, le *dhammāl* s'est raréfié et les « followers » (disciples) regardaient avec suspicion les danses qui duraient toute la nuit, les rituels de possession ou la transe qui ne sont pas forcément des pratiques bien accueillies par un islam plus orthodoxe.

Cette redéfinition des frontières religieuses du sanctuaire a non seulement transformé la clientèle et fait chuter la fréquentation des hindous et des Bhils, mais aussi considérablement creusé le fossé entre les hindous et les musulmans. Un évènement traumatique pour les dévots et les Siddis s'est produit en 1992 : des assaillants hindous essayèrent d'attaquer le sanctuaire musulman et l'un d'entre eux était justement un fidèle du sanctuaire. Ce processus correspond à la polarisation religieuse qui s'installait progressivement en Inde à cette époque avec les mouvements nationalistes religieux postcoloniaux rivalisant pour l'occupation symbolique de l'espace comme marqueur de leurs identités et territoires respectifs, et dont les célébrations sont utilisées pour marquer les territoires religieux (Basu, 2004 : 61-83). Malgré l'implication de quelques Siddis aux côtés de Vohras Patel tirant profit de cette situation, un combat sans relâche avec la justice indienne fut mené par de nombreux Siddis de Ratanpore afin de récupé-

rer l'administration du sanctuaire. Les plaintes adressées par des Siddis au *Charity Commissioner* de Surat permirent d'imposer aux Vohras Patel le respect de certaines de leurs pratiques telles que le *dhammāl,* contre lesquelles les nouveaux gestionnaires s'insurgeaient en tentant d'imprégner le sanctuaire par leurs propres visions de l'islam. Selon Babu bhai, en 1985, les Vohras Patel avaient discrédité les Siddis en les présentant au *Charity Commissoner* comme incapables d'administrer le sanctuaire par leur manque d'éducation. Il expliqua que chaque année, de nombreuses actions étaient menées par une majorité de Siddis de Ratanpore afin de récupérer l'administration du sanctuaire qui jusque dans les années 50, était une affaire siddie, de génération en génération. Babu bhai précisa que les garçons du village étaient maintenant éduqués et avaient les moyens de se battre. J'ai assisté à de nombreux conflits entre Vohras Patel et Siddis chaque année durant l'*'Urs* de Bābā Ghor, ces derniers constatant, impuissants, les sommes d'argent colossales collectées par le *Trust* qui enrichissaient des hommes d'affaire vohras et n'étaient jamais redistribuées aux Siddis du village vivant dans le besoin. J'ai volontairement évité toute conversation avec les Vohras Patel dont certains membres essayaient de me prendre à partie car quelconque ambigüité de ma part concernant cette discorde aurait été très mal perçue par les Siddis avec lesquels je passais tout mon temps et chez qui je logeais.

En 2020, je retournai sur le terrain et participai à l'*'Urs* de Bābā Ghor. Yunus Badsha, le fils de Babu bhai, m'apprit alors le changement de *Trust* depuis un mois et la décision de justice prononcée en faveur de l'administration intégrale du sanctuaire par les Siddis après une lutte de près de trente ans. Yunus partageait sa profonde joie comme de nombreux Siddis, mais aussi leur surprise quand ils découvrirent l'importance des donations collectées depuis que les Siddis administraient le lieu, réalisant les quantités colossales d'argent détournées par les Vohras Patel. Yunus confia également son rêve, qui devenait possible : construire un grand complexe hôtelier pour accueillir les fidèles et en faire bénéficier sa communauté. « Les Siddis mendiaient pour manger et aujourd'hui, nous sommes capables de nourrir tous les Siddis de tout l'État qui viennent pour l'*'Urs* de Bābā Ghor ! Nous allons enfin pourvoir nous développer ! » Se réjouit Yunus.

Le sanctuaire de Bābā Ghor a été le refuge des *faqīrs* siddis et est devenu le cœur de leur communauté. Ce lieu saint représente aujourd'hui un pôle religieux, économique et politique d'envergure ouvrant de nouvelles perspectives aux Siddis, qui en sont officiellement redevenus les uniques gestionnaires, bien que les Vohras Patel semblent toujours avoir une influence sur le site, notamment à travers les dons importants des membres de leur caste vivant à l'étranger au santuaire soufi. Si le public s'est transformé sous les trente années d'administration des Vohras Patel, il sera alors intéressant de suivre les transformations que les Siddis décideront d'opérer au sanctuaire de leurs saints patrons afin d'améliorer leurs conditions d'existences et poursuivre leur négociation statutaire au sein de la société musulmane locale. Même si, comme l'a montré Basu, l'expression du féminin a été mise à mal par une réaffirmation patriarcale des lieux depuis les années 1980, les *dargāh(s)* mais aussi les *cillā(s)* des trois saint africains, et particulièrement celles de Mai Miṣra représentent pourtant toujours une arène de négociation du féminin.



Commerces tenus par des Siddis et non Siddis dans l'allées principale qui mène au sanctuaire de Bābā Ghor
© Sofia Péquignot

6. LA PLACE DU FÉMININ

Comme nous l'avons déjà évoqué, la sainte Mai Miṣra, a joué un rôle clé dans la bataille contre la démone Makhan Devī alors même que Bābā Ghor était venu la combattre. On peut aussi rappeler l'inscription, sur le Rifāʿī *ṡajra* du nom de la sainte en tant que disciple de Bābā Ghor qui selon le *sajjada-nashin* Rifāʿī de Barodara, était une sainte très puissante, ce qui explique sa mention, en tant que femme disciple. L'analyse de Basu met en lumière le syncrétisme symbolisé par le mythe fondateur des Siddis au Gujarat : le frère, Bābā Ghor, apporta le soufisme et l'islam, et sa sœur, le pouvoir rituel pour combattre les esprits malveillants. Basu souligne le renversement hiérarchique du genre qui opère lorsque Mai Miṣra parvient à gagner le combat alors que son frère Bābā Ghor est impuissant : la femme est plus forte que l'homme, les pratiques africaines plus efficaces que l'islam. Mai Miṣra occupe alors une place qui rompt avec la domination et les normes masculines associées à l'islam. Par ailleurs, la sainte, qui devait se marier avec un autre saint non siddi (mais qui mourut avant), incarne l'intégration patrilinéaire de l'étranger à la société gujaratie par l'échange de femmes et implicitement des femmes esclaves concubines. On assiste donc à une inversion symbolique par la ritualisation : la femme victime de l'esclavage se transforme en un puissant agent contrôlant les forces démoniaques et joue un rôle héroïque pour sauver les Gujaratis ; les traits africains comme la peau noire et les cheveux frisés généralement dévalorisés en Inde et surtout pour les femmes, incarnent le pouvoir spirituel qui se transforme en guérison. La femme africaine joue donc un rôle majeur en donnant au Gujarat un visage de l'océan Indien marqué par la diversité culturelle et le pluralisme religieux (Basu, 2008b *:* 255).

De nombreuses femmes siddies occupent une place de spécialistes rituelles et de médiatrices à la *dargāh* mais aussi aux différentes *cillā(s)* de Mai Miṣra où elles deviennent parfois l'hôte de la sainte. En effet, la sainte s'exprime à travers ses descendantes et de nombreux disciples s'en remettent alors aux femmes siddies afin d'obtenir des conseils ou émettre des requêtes. Rehana Siddi, originaire de Diu mais vivant à Surat où elle a été mariée, en est un exemple. Elle est la gardienne de la *dargāh* de Mai Miṣra et reçoit les fidèles chaque jeudi et vendredi à la *cillā* de la sainte. Les gens, ra-

conta Rehanna, lui parlent de ce qui ne va pas, ils pleurent souvent et une communication entre Rehana et Mai Miṣra s'établit alors, Rehana expliqua que la voix de la sainte lui indique ce qu'il faut répondre et prend parfois même possession de son esprit afin de discuter avec ses disciples. Les dévots ne s'adressent pas à Rehana mais à Mai Miṣra, ils l'appellent « *Ma* » (maman). Rehana travaille aussi par téléphone, elle donne des conseils à distance, au nom de Mai Miṣra. Rehana confia son bonheur lorsqu'elle obtenait des retours positifs et apprenait que les personnes allaient mieux, et que leurs *duʿāʾ(s)* avaient été exhaussés après l'avoir consultée. Rehana raconta qu'elle recevait alors souvent des cadeaux les habits, des bijoux, les sucreries, du maquillage ou des donations (entretien avec Rehana, juillet 2017).

Il est donc assez commun que les femmes siddies occupent une position de médiation rituelle entre les dévots et leur sainte Mai Miṣra. Mais l'administration, par une femme, d'une *dargāh/cillā* masculine est beaucoup plus rare. Pourtant, à Ahmedabad, une lignée de femmes *mujāvari* administre la *cillā* de Bābā Ghor, Bābā Habaś et Mai Miṣra. Rumana ben, qui faisait partie de cette lignée avant son décès en 2021, raconta en 2017 que tout avait commencé avec Remat, sa grand-mère, qui avait repris l'administration du sanctuaire après le décès de son mari et établit alors une nouvelle règle : la *cillā* ne serait à présent administrée que par les femmes de sa lignée. Depuis, toutes les femmes de la famille deviennent *mujāvari*. Rumana ben était aussi gérante du groupe de *Siddi goma* d'Ahmedabad comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent et a voyagé dans toute l'Inde et dans le monde en entier en tournée avec ce groupe, ce qui est très rare pour une femme indienne musulmane de classe sociale modeste. Dans le quartier de Bābā Ghor, situé autour de la *cillā*, les femmes ont un certain pouvoir. Certaines femmes *mujāvari*, comme Rumana ben n'ont pas d'enfant, d'autres sont séparées de leurs maris. Rumana ben et sa sœur ainée Ahmidah ben avaient l'habitude de partir seules, à pied, pour mener des pèlerinages jusqu'à Ajmer (où se trouve un autre sanctuaire soufi très connu au Rajastan). Il m'a souvent été conté que les femmes siddies avaient plus de pouvoir et de liberté que les autres femmes en Inde. En effet, certaines siddies, à l'instar de leur sainte Mai Miṣra, renégocient leur place dans une société indienne et musulmane où le patriarcat est pourtant bien établi.

L'inscription dans une généalogie singulière de l'islam soufi en Inde a donc permis au Siddis, du Gujarat à Mumbai, de renégocier leurs places sociales à différents niveaux en tentant de renverser les stigmates dont ils étaient souvent les cibles en pouvoirs spirituels hérités d'ancêtres d'envergure tels que Bābā Ghor, Ḥażrat Bilal ou encore Mai Miṣra (pour le féminin). Le soufisme, et plus particulièrement la vénération de saints africains aux origines du mythe fondateur de leur communauté représente donc le socle d'une identification commune matérialisée par des réseaux de rituels, de musiques de parenté. Nous avons évoqué, à Mumbai, la tentative de fédération, au niveau national, entre un Siddi de Mumbai et un autre du Karnataka. En effet, les descendants d'Africains du Karnataka s'identifient, eux aussi, en tant que Siddis. Pourtant, leurs parcours en Inde semblent totalement déconnectés de ceux des Siddis du Gujarat à Mumbai, ces derniers étant en somme unis par l'islam soufi alors que les Siddis du Karnataka sont associés à différents groupes religieux (hindouisme, islam et christianisme). C'est aux parcours ancestraux de ces autres Siddis de l'Inde, esquissant des conditions d'existence et d'identification distinctes, que nous consacrerons le chapitre qui suit.

CHAPITRE 3 : LE PARCOURS DE FORÊTS AU KARNATAKA

Comme du Gujarat à Mumbai, au Karnataka, la majorité des descendants d'Africains s'auto désignent par « Siddi ». À mon arrivée dans la région de l'Uttara Kannada en 2014 (*cf.* carte 3 p. 39) j'y découvris pourtant un tout autre monde dont les méandres nécessitaient du temps pour être explorés, à force de rencontres, de réseaux démêlés, à force de quotidien. J'ai passé près de sept mois au total dans cette région, entre 2014 et 2017 puis en 2020, même si ce dernier terrain a dû être très écourté à cause de la fermeture des frontières aériennes et du début du confinement en Inde lors de la pandémie de la Covid-19. Lors de mon premier terrain en 2014, j'ai tout d'abord été introduite dans différents villages où habitaient des Siddis aux alentours de Haliyal et Yellapur par Premnath (Siddi chrétien) et Mohan K.[115] (Siddi hindou) qui me guidaient et me servaient d'interprètes. Nous nous rendions chaque jour en moto dans plusieurs villages de la forêt très difficilement accessibles en bus[116] où habitaient des Siddis. J'ai réalisé, à mesure que je commençais à mieux saisir les relations sociales locales, que Premnath et Mohan K. avaient travaillé pour un certain nombre d'ONG dont plusieurs groupes missionnaires et que j'étais parfois associée à ces groupes par les villageois siddis avec qui je m'entretenais. En fait, pour une grande majorité des villageois, les seuls étrangers qu'ils aient côtoyés étaient des missionnaires protestants qui payaient les quelques Siddis parlant anglais[117] dans un but de prosélytisme. D'autre part, les

[115] Mohan K. (du nom de son village, Kalleshwar) qui est Siddi hindou (converti en 2017 au catholicisme afin de pouvoir se marier avec son épouse siddie catholique) travailleur social, activiste et considéré comme un leader devra être distingué de Mohan. J (du nom de son village Jataga Hosur) qui est Siddi chrétien, villageois non leader (chez qui j'étais hébergée).

[116] Aujourd'hui, la plupart des villages reculés de la forêt sont desservis par des bus, ce qui n'était pas le cas, il y a moins d'une dizaine d'années. Cependant, les bus ne passent pas fréquemment et à l'exception de certains villages mieux desservis, il y a souvent un aller-retour possible par jour, les villages étant parfois situés à une heure ou une heure et demie de la petite ville mieux connectée (Haliyal ou Yellapur). Par exemple, pour le village où je résidais, Jataga Hosur, un bus le soir partait de Haliyal située à une heure de bus, le bus passait ensuite la nuit dans le village pour repartir le matin à la première heure.

[117] La plupart des Siddis de cette région qui parlent couramment anglais l'ont appris dans des écoles sponsorisées par des organisations missionnaires chrétiennes, notamment l'Église adventiste du septième jour.

« jeunes leaders siddis », comme ils étaient appelés par les villageois, occupaient une place singulière et défendaient un discours propre sur leur « communauté »[118] relatif à leur niveau d'éducation, à leurs inspirations d'ascension sociale et aux réseaux qu'ils entretenaient avec diverses organisations de développement indiennes ou internationales. Afin d'avoir accès à un autre point de vue que celui des leaders[119] et de comprendre avec plus de finesse les liens entre les Siddis de cette région, j'ai choisi de m'installer dans un village de Siddis chrétiens (Jataga Hosur), de partager le quotidien d'une famille, des villageois et d'apprendre leur langue[120]. La famille chez qui j'ai séjourné à partir de 2015 m'a prise sous son aile, j'étais une petite sœur (*barīk bahan*[121]) pour les parents, parfois une fille (*ceṛu, laṛkīā*), et une grande sœur (*akā*) pour leurs deux garçons adolescents. Mohan J. (le père, *bābā/pāpā*) Ansuya (la mère, *bāī*) et leurs deux fils (*lekā/jīlge*) Ajay (le grand frère, *annā*) et Kiran (petit frère, *bārīk bhāū*) étaient ma nouvelle famille au Karnataka et leur aide aura été très précieuse tout au long des séjours de terrain. En tant que « fille », ou « petite sœur », malgré toute la compréhension qu'ils essayaient d'avoir quant à ma place de chercheuse, Ansuya et Mohan J. m'ont parfois imposé des limites s'opposant aux impératifs de mes recherches (déplacements, heures de retour, personnes à ne pas côtoyer ou au contraire, à voir souvent, etc..) mais ils m'ont aussi protégée. Par ailleurs, en tant que membre temporaire de la famille et en tant que femme (en Inde), il était important de participer à un certain nombre de tâches quotidiennes comme nettoyer la vaisselle, du linge, aider à la cuisine et aller chercher l'eau du foyer pour boire, pour la douche, aller aux toilettes, etc. Ces tâches ont pris une place importante dans mon terrain, au quotidien, et ce n'était pas toujours simple de les concilier avec mes objectifs de recherches car elles prennent du temps. Elles permettaient néanmoins des échanges, des observations, des discussions, en attendant que les jarres se remplissent d'eau au réservoir du village (*tank*), en écos-

[118] Terme utilisé par les leaders pour désigner le groupe auquel ils s'identifient (les Siddis). Nous reviendrons plus loin sur les différentes dénominations du collectif siddi.
[119] Même si je ne l'ai pas laissé de côté pour autant, car il exerce une influence certaine sur la politique du collectif.
[120] Toutes les traductions de ce chapitre sont dans la langue des Siddis chrétiens que j'ai partiellement apprise, le marathi-konkani.
[121] J'ai ici choisi une écriture phonétique de la devanagari pour inscrire ce dialecte qui cependant, n'a pas d'écriture et se transmet uniquement de manière orale. En français, petite sœur se prononce par exemple « barik ben » dans la langue des Siddis chrétiens (voir notes sur la langue p.3).

sant du tamarin (*cīṅs*) ou encore en préparant des *capātī*[122] ou des *bhākri*[123]. Il était aussi important de marquer mon envie et mes motivations de connaitre les gens, de partager leur quotidien, de gommer toute forme de hiérarchie et de tâches assignées à une place sociale ou un niveau d'éducation et enfin, de m'intégrer. C'est également durant ces moments que j'ai pu me retrouver avec des groupes de femmes et recueillir certains témoignages plus intimes. Grâce à la patience de cette famille, j'ai appris une partie de leur langue : le marathi-konkani, la langue des Siddis chrétiens. En effet, les Siddis de cette région sont généralement divisés en trois groupes relatifs à leurs pratiques religieuses : islam, christianisme et hindouisme. Les trois groupes sont majoritairement endogames mais ces frontières religieuses sont loin d'être figées et il existe d'importants réseaux entre tous les Siddis de cette région même si le maillage est plus étroit entre les Siddis de même religion. Les Siddis au Karnataka ne parlent pas non plus la même langue en fonction de leur groupe religieux, bien qu'il existe une grande similitude entre la langue parlée par les Siddis hindous et chrétiens (mutuellement intelligibles) : les Siddis hindous parlent un mélange de konkani et de kannada, les Siddis musulmans mêlent le hindi et l'ourdou et enfin, les Siddis chrétiens s'expriment en marathi-konkani avec quelques termes de hindi. J'ai choisi d'apprendre la langue des Siddis chrétiens pour diverses raisons. Les Siddis au Karnataka, toute religion confondue, sont estimés entre 25 000 et 35 000[124] dont les chrétiens représentent une majorité, suivis de près des musulmans puis des hindous, un peu moins nombreux. Au Karnataka, la plupart des Siddis vivent dans les zones forestières du district de l'Uttara Kannada, principalement dans les *tāluks* (sous-districts) de Haliyal et Yellapur (en majorité),

[122] Pain indien traditionnel.

[123] Autre sorte de pain indien préparé généralement sans levain, avec de l'eau chaude et de la farine de blé (*gavhācē pīṭ*) ou farine de riz (*sīṭ pīṭ*) qui contrairement au *capātī* dans cette région, ne comporte pas d'huile et n'est pas plié à plusieurs reprises pour être préparé.

[124] Environ 35 000 selon les leaders siddis et 25 000 selon le Social Welfare Department de Karwar (le Census of India de 2011 ne comptait que 10577 Siddis mais d'après le directeur du Social Welfare Department de Karwar avec qui je me suis entretenue en mai 2017, les nouveaux recensements à paraître indiqueraient un nombre de 25 000 Siddis tout au plus). Les leaders siddis accusent, quant à eux, les *surveys* (enquêtes, sondages) d'être faussés à cause d'officiers incompétents ne faisant pas du porte à porte afin de minimiser le nombre de Siddis ; le directeur du Welfare Department accuse, de son côté, les leaders siddis de gonfler leurs nombres. Dans les deux cas, des raisons politiques animent les deux partis. Prasad, d'après ses recherches menées dans les années 1980, n'estimait le nombre de Siddis au Karnataka qu'à seulement 5578 au total (Prasad, 2005 : 3) et Ali, dans son ouvrage publié en 1996, en citait 10000 (1996 : 223).

d'Ankola, de Mundgod, Sirsi, Karwar, et Joida ou Supa. Quelques familles vivent aussi dans les districts de Dharwad et Belgaum (Prasad, 2005 : 1-3 ; Ali : 223). La configuration des villages où résident les Siddis hindous[125] est très différente de celle des villages où habitent des Siddis musulmans ou chrétiens. Dans ces derniers, les maisons sont construites les unes à côté des autres et les maisons siddies sont souvent regroupées toutes ensemble ou parfois par religion (il y a par exemple un quartier siddi chrétien, un quartier siddi musulman et un quartier non siddi hindou). En revanche, les maisons des Siddis hindous sont très souvent séparées d'au moins une cinquantaine de mètres, voire complètement dispersées et même parfois totalement isolées. Cette dernière configuration spatiale, pour le terrain, aurait davantage limité les interactions quotidiennes avec d'autres familles siddies et j'ai donc préféré séjourner dans un village dont la proximité des habitations permettait de m'entretenir quotidiennement avec d'autres familles que celle chez qui j'habitais. Même si Jataga Hosur représentait la base de mon terrain, je logeais parfois aussi chez d'autres familles siddies (hindoues, musulmanes et chrétiennes) lors de mes déplacements. D'autre part, certains Siddis musulmans qui vivent dans le même village que des Siddis chrétiens parlent aussi leurs langues. Enfin, Jataga Hosur n'est habité que par des Siddis chrétiens, ce qui me permettait de pouvoir circuler entre les différentes familles sans avoir à changer de langue et donc, éviter certaines confusions. En parallèle, j'apprenais le hindi qui me servait à communiquer avec les Siddis du Gujarat et les Siddis musulmans du Karnataka. L'apprentissage du marathi-konkani m'a permis de gagner de l'autonomie sur le terrain de m'entretenir avec un grand nombre de Siddis ne parlant pas anglais ou hindi mais les déplacements entre les villages restaient très contraignants et il me fallait le plus souvent une journée entière pour pouvoir passer quelques heures avec une famille d'un autre village, ou bien je devais faire appel à une tierce personne pour m'y conduire, ce qui me rendait entièrement dépendante et interférait aussi dans les relations que je forgeais avec des individus et des

[125] Les Siddis hindous vivent principalement dans les forêts des *taluks* de Yellapur, Ankola, Mundgod, Sirsi et Karwar alors que les Siddis chrétiens et musulmans vivent aussi dans les forêts aux alentours de Haliyal. Quelques Siddis vivent, depuis quelques décennies, à Haliyal ou Yellapur.

familles. À partir de 2016, j'ai donc commencé à apprendre à conduire la moto[126] et je m'en suis procurée une afin de pouvoir me déplacer plus facilement qu'en bus. J'ai repéré les routes de la forêt, perfectionné ma conduite (que Mohan J. m'avais apprise) et me rendais alors de famille en famille[127], dans différents villages[128] ; des relations privilégiées ont commencé à s'instaurer et la confiance à se forger.

La relation à l'aide n'a pas toujours été simple à gérer car les Siddis du Karnataka sont généralement dans le besoin et ont souvent certaines attentes de la venue d'un étranger. Effectivement, les Siddis au Karnakata ont une condition sociale majoritairement défavorisée ; ils travaillent généralement en tant que main d'œuvre, dans l'agriculture, le bâtiment, pour le département forestier, dans des usines, ou en tant que domestiques (pour les femmes notamment), souvent à Goa pour ces dernières. Un certain nombre de Siddis cultivent leurs propres terres. S'ils ne sont pas propriétaires terriens, de nombreux Siddis sont également forcés de migrer dans des États voisins afin de trouver du travail. Quelques Siddis sont aussi sportifs de haut niveau et accèdent à des places de fonctionnaires (*government jobs*) à leur retraite sportive, ils ne vivent généralement plus dans la région mais exercent leur fonction dans des grandes villes de l'Inde.

Les membres de la famille avec qui je partageais mon quotidien étaient fermiers et agriculteurs. Ils travaillaient des champs (*setā*) qui leur appartenaient et avaient des buffles dont ils vendaient le lait. Leur vie dépendait des récoltes de leurs cultures ; quand il ne pleuvait pas suffisamment, certaines années pouvaient être très difficiles. Il

---

[126] J'ouvre ici une parenthèse destinée aux femmes sur le terrain concernant l'utilisation de la moto dans cette région. J'ai choisi, sur les conseils de Mohan J. (chez qui j'étais hébergée), d'apprendre la moto plutôt que le scooter pour une question de sécurité et d'adhérence en cas de pluie sur les routes de forêt. Cependant, je me suis retrouvée dans plusieurs situations assez malaisantes, voire dangereuses car une femme, dans cette région, ne conduit pas une moto mais un scooter (la moto étant réservée aux hommes). Deux jeunes hommes m'ont un jour repérée, à cause de la moto, sur une petite route de forêt et m'ont bloqué le chemin. J'ai dû m'en sortir en les menaçant avec un couteau. Il me semble donc plus judicieux en tant que chercheuse seule dans cette région, quitte à rouler bien plus doucement, de se déplacer en scooter afin d'éviter de se faire repérer et interpeller.

[127] Je connaissais déjà un certain nombre de familles qui m'avaient été introduites par Premnath et Mohan ou que j'avais rencontrées lors de festivités.

[128] Entre 2014 et 2020, je me suis rendue dans les villages suivants : Jataga Hosur, Dodkop, Kamptikoppa, Gadgera, Gardolli, Wada, Tatwangi, Tatwangi Hosur, Sambrani, Adke Hosur, Tottalgundi, Gudmurigi, Bhagwati, Magod, Kalleshwar, Ramanguli, Satunbail, Arbail, Kodlagadde, Gundolli, Lingadabail, Husendikkoppa.

est parfois arrivé que les champs soient piétinés par des troupeaux d'éléphants ou certains légumes volés par les singes ou d'autres animaux. Ce genre d'évènement est catastrophique pour les familles qui ne peuvent compter que sur les ventes de leurs récoltes pour vivre toute l'année. Avant le début des années 2000, les Siddis ne mangeaient pas souvent à leur faim. Aujourd'hui, depuis l'inclusion des Siddis de l'Uttara Kannada dans les *Scheduled Tribes* (tribus répertoriées) en 2003[129] ouvrant un certain nombre d'accès à des quotas et des bénéfices[130], ils reçoivent des rations alimentaires qui leur permettent de se nourrir, bien que de manière très élémentaire.

Les Siddis de cette région, regroupés sous le statut de tribu au début du XXIe siècle, partagent aussi une certaine condition sociale (défavorisée) et spatiale (isolés dans les forêts). Ils se démarquent par ailleurs du point de vue linguistique et religieux. Paradoxalement il existe des relations entre les Siddis de différentes religions. Les conditions d'existence actuelles de ces groupes siddis sont imbriquées à leurs itinéraires et ceux de leurs ancêtres dont les empreintes se manifestent, à défaut de se souvenir, à travers les activités quotidiennes, les mémoires, la langue ainsi que certaines pratiques religieuses ou musicales qui seront explorées dans ce chapitre, afin de tenter de mieux saisir le parcours des Siddis de l'Uttara Kannada.

[129] Les Siddis de Belgaum et Dharwad ont été inclus dans les *Scheduled Tribes* en 2018, après de nombreuses requêtes.

[130] Ces bénéfices et ces quotas ont eu un effet cependant limité pour une majorité des Siddis qui ignoraient les démarches à suivre pour bénéficier de certains avantages. Il a fallu une dizaine d'années pour que les familles commencent à mettre en place des démarches afin de bénéficier des avantages octroyés par leur nouveau statut et l'accès à des places de fonctionnaires réservées aux *Scheduled Tribes* a concerné une infime minorité des Siddis car le reste de la population n'avait pas les diplômes ou le niveau d'éducation requis.



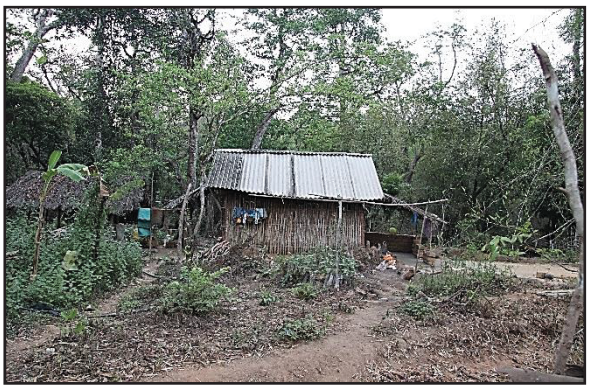


*Ci-dessus, à gauche, l'un des réservoirs d'eau du village (*tank*), à gauche écossage du tamarrin (*cīṅs*)*





Ci-dessus, deux exemples de villages siddis (Wada, à gauche et Jataga Hosur, à droite)





Ci-dessus, deux exemples de maisons de Siddis hindous (Kaleshwar, à gauche et Lingadabail, à droite)

© Sofia Péquignot

Cultures des Siddis chrétiens




Ci-dessus, photo de gauche : Ansuya, Kiran et Mohan J. travaillent aux champs (juin 2016)
Photo de droite : Mohan J. traie ses buffles pour en récolter du lait qu'il vendra (février 2015)

Cultures des Siddis hindous




Ci-dessus, photo de gauche : Narayan coupant du « wantambo » (Magod, avril 2014)
Photo de droite : culture de noix d'Arec (Lingadabail, avril 2014)



Culture de bananiers, Lingadabail (*avril 2014*)

©Sofia Péquignot

1. ÊTRE(S) À L'ÉCART

Tous les témoignages recueillis entre 2014 et 2020 dénotent l'isolement, durant des décennies voire des siècles, des Siddis de l'Uttara Kannada, du reste de la société. Les Siddis chrétiens n'avaient que des contacts très limités avec l'extérieur. Des hommes et des femmes de cinquante à quatre-vingt-dix ans racontent que, dès qu'ils voyaient des hommes en uniforme vert arriver, ils avaient peur (« *bīē karlāūṅ*!») et s'enfuyaient dans la forêt (*jaṅgal*). Prasni (qui a probablement plus de quatre-vingts ans[131]) et son mari Jacky[132] (décédé en 2016 à près de quatre-vingt-dix ans) expliquèrent qu'ils fuyaient avec leurs enfants car ces messieurs en uniforme voulaient les piquer avec trois aiguilles (ils me montrèrent alors les grosses cicatrices laissées par les campagnes de vaccinations obligatoires), procédaient à des opérations de stérilisation forcées sur les femmes (*baīkō mansā*) et les hommes (*mansā)* et parfois les battaient. Jacky, comme d'autres Siddis de la région de sa génération, se souvient aussi de la chasse au tigre avec les Anglais : ces derniers venaient chercher les Siddis dans la forêt et leur imposaient de courir aussi vite que leurs chevaux pour les aider à attraper le tigre. Les Anglais rémunéraient parfois les Siddis deux roupies pour une journée de chasse à laquelle les femmes siddies participaient souvent. Selon Jacky, les britanniques utilisaient les Siddis pour chasser car ils étaient robustes et acceptaient d'aider les Anglais pour chasser les tigres et les éléphants car ces derniers piétinaient leurs maisons et cultures tandis que les tigres tuaient leurs buffles (entretien, avril 2014). Minguel, leur voisin, un peu plus jeune que Jacky, raconta que son arrière-grand-père (*ājā ce bābā*) était esclave (*slave*[133]) et travaillait pour des Anglais qui l'appelaient « best shooter » car il tirait très bien quand il s'agissait de tuer des tigres et des buffles (entretien de février 2015).

---

[131] Lors de notre rencontre, Prasni me précisa qu'elle ne connaissait pas son âge. Il est en fait impossible de connaitre l'âge des Siddis les plus âgés. En effet, il n'existait aucun registre à leur époque et eux-mêmes, pour la plupart, n'ont une idée qu'approximative de leur âge.

[132] Parents de Mohan J., du village de Jataga Hosur.

[133] Le terme « *slave* », de l'anglais, est emprunté par des Siddis ne parlant pas l'anglais contrairement au Gujarat où le terme généralement utilisé pour désigner l'esclavage est *śoṣaṇ* (exploitation/exploité) ou *ghulām* (esclave).

À cette époque, les Siddis vivaient dans la forêt et se nourrissaient de la chasse, de la pêche et de la cueillette de baies, de fruits, et de racines ensuite bouillies. Les femmes n'avaient parfois qu'un seul *sāṛī*[134], qu'elles portaient tous les jours et dans lequel elles couchaient leurs enfants le soir (témoignages de Prasni et de Niklaw, un vieil homme de Dodkop, avril 2014). Prasni connait très bien les plantes et comme la plupart des Siddis à l'époque, elle n'a jamais emmené ses enfants à l'hôpital et soignait toute sorte de maux avec ce qui poussait autour d'elle. Selon Prasni, c'est probablement la déforestation qui a amené les Siddis à ne plus manger à leur faim car quand elle était petite, la forêt regorgeait de nourriture. Les Siddis vivaient dans des huttes et changeaient souvent de village (*gāṁv*). Lorsqu'ils commençaient à manquer de vivres, il leur arrivait d'emprunter de l'argent à d'autres Indiens qu'ils ne pouvaient rembourser ; ils s'enfuyaient alors, et reconstruisaient leur maison (*ghar*) ailleurs. D'autres Siddis travaillaient très dur en échange de nourriture et de nombreux Siddis dénoncent aussi le vol de leurs récoltes, quand ils cultivaient des terres défrichées ou données par le gouvernement pour se nourrir, par des Marathis[135]. Ces types de souvenirs sont récurrents dans les récits de vie des Siddis chrétiens recueillis.

J'ai eu l'occasion de m'entretenir avec deux membres de l'Église catholique à propos des Siddis. En effet, pour les Siddis chrétiens, il s'agit de l'un de leur premier contact régulier avec l'extérieur. Le prêtre s'exprima :

> « Le Konkani parlé par les Siddis prend racine à Goa, lorsque des migrations ont pris place jusqu'à la Coastal Belt. Ces gens [en parlant des Siddis] sont venus ici pour s'échapper, et s'établissaient là où ils trouvaient de l'eau. Quand j'étais petit, Haliyal était une forêt. Avant, il était difficile de circuler mais nous venions quand même ici en vélo, avec le prêtre. Ces gens n'avaient pas de maison comme celles-ci, ils vivaient dans des huttes (*grass houses*). Il n'y avait pas d'électricité, pas d'église, pas de routes et aucun Siddi n'était éduqué, il n'y avait pas d'école ici. Au moins, aujourd'hui, ils vivent dans des maisons décentes. Avant, tout était ensemble : ils vivaient avec les vaches,

[134] Tenue traditionnelle indienne portée par les femmes. Il s'agit d'un tissu de plusieurs mètres porté enroulée autour de la taille et d'un corsage.

[135] Les Siddis chrétiens vivant dans les zones forestières du *talūk* de Haliyal appellent les hindous non siddis de cette région les Marathis, en référence à leur langue maternelle parlée qui est le marathi. Ils les désignent aussi parfois comme « cheveux longs » en opposition aux cheveux souvent plus courts et frisés des Siddis.

> dans la même pièce et faisaient leurs besoins dans la forêt[136]. Au moins, aujourd'hui, un mur les sépare des vaches. Tous les gens ici ont beaucoup souffert de la pauvreté. On venait ici une fois par semaine pour leur offrir des rations de nourriture que les Américains nous donnaient. Ensuite, le Bishop a fait construire des *hostels* [pensionnats] et ces gens ont commencé à apprendre[137]. Le Bishop [évêque] voulait les envoyer à Dubai pour travailler, mais ça n'a pas fonctionné car ces gens-là ne pensent pas à demain, ils pensent aussi que l'éducation est une perte de temps. […] Ils restaient ici, pensant que c'était le monde, mais après être sorti de leur forêt, ils commencèrent à changer leur manière de s'habiller, de cuisiner. Avant, ils mangeaient cette mixture de fourmis rouges[138], du riz, des feuilles et des racines. Ils allaient pêcher au lac et ils chassaient dans la forêt[139]. Depuis qu'ils ont vu autre chose que leur forêt, ils ont appris à cuisiner, et maintenant ils cuisinent même bien. Ils s'habillent comme les citadins, ils ont changé leur mode de vie, leur comportement (…) » (entretien, 5 mars 2015).

Ce discours, bien que très évolutionniste, résonne avec ce que les anciens Siddis décrivent de l'intérieur. D'après les Siddis chrétiens avec qui je me suis entretenue, les prêtres ne se rendaient que très peu dans les villages, jusque dans les années 1980. Pour de nombreux Siddis chrétiens, la religion revêt peu d'importance et ils déplorent ignorer la religion de leurs ancêtres. Pour certains, les Siddis étaient déjà chrétiens, pour d'autres, ils ont été convertis par des missionnaires catholiques ralliant les peuples de la forêt.

Selon Diyog Siddi, l'un des leaders siddi chrétien le plus âgé de la communauté (vivant à cette époque, décédé en 2021), les conditions de vie difficiles et l'exploitation des Siddis par les groupes religieux dominants ont fait barrage à la transmission de l'histoire de leurs ancêtres.

> « Les Siddis étaient sous le joug des religions. Il y a encore une quarantaine d'années, les leaders religieux [non siddis] envoyaient les Siddis se battre contre leurs opposants et même contre d'autres Siddis, au lieu d'aider les jeunes Siddis à étudier. Ils les exploitaient aussi ! Ils nourrissaient les Siddis en échange de travail et ainsi, les Siddis ne sortaient jamais de la forêt, ils ne se rendaient jamais au marché [à Haliyal] par exemple.

---

[136] « Faire ses besoins dans la forêt » représente encore le quotidien de nombreux Siddis. Par exemple, les toilettes chez Mohan J. et Ansuya ont été construites en 2017. En effet, la construction de toilettes représente un certain budget et une consommation d'eau plus importante. Les hommes d'église avec qui j'ai pu m'entretenir dénigrent cette pratique et y font souvent référence pour animaliser les Siddis et mettre en avant « l'évolution » apportée par le soutien de l'Église catholique.

[137] Ces pensionnats étaient bien évidemment catholiques et inculquaient aux jeunes Siddis une éducation religieuse.

[138] Le *chutney* de fourmis rouge (*hũmlē*) est toujours consommé par les Siddis, particulièrement les Siddis hindous qui en produisent régulièrement. Il est recommandé pour la santé et pour renforcer l'immunité.

[139] De nombreux Siddis chassent toujours, de manière illégale. Les hommes d'Église sont peu au courant de ces pratiques qu'ils jugent, comme les autres citées avant, de manière très négative alors qu'il s'agit au contraire d'une pratique valorisée par de nombreux Siddis.

> Au regard de cette situation, comment est-ce possible de se souvenir de notre histoire ? Nous avons tout perdu. » (Entretien, avril 2014).

En plus d'être tenus à l'écart par les autorités religieuses locales, les Siddis n'avaient accès à aucun moyen de transport car les villages n'étaient pas desservis[140]. Selon Ansuya (2017), la mise en place d'un bus entre le village de Jataga Hosur et Haliyal quelques années auparavant avait changé leur vie. Avant, personne n'avait les moyens de se payer un véhicule (*gāṛī*) et les femmes marchaient huit heures dans la forêt pour faire l'aller-retour avec leurs enfants au marché de Haliyal.

Kamla et son mari Narayan, un couple de Siddis hindous d'une cinquantaine d'années, sont installés près des chutes d'eau de Magod. Ils vivent de la culture de bananes (*keḷī*), de noix d'Arec (*arecanut*), de *watambo*[141] et de récoltes de miel (*maū*). D'après Narayan, dix ans auparavant, ils vivaient dans une hutte. Selon Kamla, leur vie dépendait entièrement des Brahmanes Havik qu'ils avaient pour uniques interlocuteurs[142] et les Siddis étaient traités comme des esclaves. En effet, le couple travaillait dans les plantations des Brahmanes, ils nettoyaient leurs vaches pour six ou sept roupies par jour mais ne rentraient jamais dans les maisons et de ces derniers et ne cuisinaient jamais pour eux car ils étaient considérés comme impurs. Même si le couple s'est aujourd'hui émancipé et possède ses propres sources de revenus, il ne refuse jamais de travailler pour les Brahmanes Havik mais se font mieux payer (entre 150 et 200 roupies par jour). Les Brahmanes Havik prêtent aussi de l'argent aux Siddis en échange de travail manuel pour les rembourser. Aujourd'hui, selon Kamla, les Brahmanes regardent les Siddis d'une autre manière car les enfants de ces derniers vont à l'école et commencent à être éduqués[143]. Avant, les Siddis n'avaient pas à manger et pensaient que c'était leur devoir de travailler pour les Brahmanes (entretiens, avril 2014). Dans la région de Yellapur, certains Siddis chrétiens et musulmans travaillent aussi pour les Brahmanes.

---

[140] Les bus pour les villages de la forêt ont commencé à se mettre en place il y a une vingtaine d'années mais certains villages, comme Jataga Hosur n'ont vu passer un bus dans leur village qu'il y a quelques années seulement.

[141] Sortes de pommes d'éléphant.

[142] À cette époque, les Siddis hindous ne côtoyaient que les Brahmanes Havik. Bien souvent, ils n'avaient pas non plus connaissance de l'existence de Siddis d'autres religions.

[143] Par exemple, le fils de Kamla est aujourd'hui avocat à Bengalore, ce fut le premier Siddi de la région à accéder à cette profession. Sa photo de cérémonie de diplôme est affichée à l'entrée de la maison et il représente une grande fierté pour ses deux parents.

Les Brahmanes Havik restent donc des interlocuteurs principaux pour les Siddis hindous mais aussi, pour certains Siddis chrétiens et musulmans. En outre, les Brahmanes Havik exercent une influence économique, politique[144] et religieuse importante sur les Siddis hindous qui les consultent pour de nombreux rituels (naissance, choix du prénom de l'enfant, mariages, funérailles, etc.)[145].

Les Siddis musulmans vivent dans des villages avec des non-Siddis hindous et parfois des Siddis chrétiens. Mohammed, un Siddi musulman de près de soixante-dix ans, racontait que quand il était petit, les Siddis étaient très pauvres et n'avaient rien à manger ; ils travaillaient dans les champs ou la maison des Hindous non siddis, mais ils devaient parfois attendre affamés toute la nuit devant la maison de ces derniers pour obtenir leur rémunération soit un sac de riz. Les familles hindoues les traitaient comme des intouchables : ils leur donnaient de l'eau en leur demandant de s'agenouiller et de la récupérer dans leurs mains quand ils la versaient, à distance, pour ne pas avoir à les toucher ; ils les faisaient manger sur une feuille de bananier, ne partageant jamais leur vaisselle et leur demandant de rester dans le coin qui leur était réservé. Ce récit m'a été conté par de nombreux Siddis, qu'ils soient hindous, musulmans et chrétiens et même des Siddis d'une trentaine d'années se souviennent de cela, ces sortes de discriminations appartiennent donc à un passé assez récent. Obeng rapporte le témoignage d'un Siddi musulman du village de Manailli soulignant que les Siddis musulmans, dans le passé, étaient assignés au fond de la mosquée durant la prière (*namāz*) (2007 : 26). Selon Nazir sab[146], du village d'Adke Hosur[147] la plupart des Siddis musulmans subissaient des conditions de vie misérables n'ayant pas de travail et consommant beaucoup d'alcool, ils étaient aussi considérablement rejetés par les autres musulmans. Les Siddis musulmans possèdent effectivement moins de terres que leurs homologues chrétiens et hindous, ils sont généralement plus pauvres.

---

[144] Lors des élections, les Brahmanes influencent souvent fortement les Siddis hindous à voter pour le Bharatiya Janata Party (BJP), un parti de droite nationaliste hindou qui dirige actuellement l'Inde.
[145] Concernant le détail de tous les rituels pratiqués par les Siddis hindous, musulmans et chrétiens, voir Prasad, 2005 : 46-65.
[146] Dans la région, pour les musulmans, « sab » est un suffixe toujours utilisé après un prénom masculin pour marquer le respect. Pour les femmes, il est utilisé le suffixe « bhi » (par exemple, « Jannat bhi »).
[147] Nazi sab est décédé en 2018.

Petit à petit, certains Siddis ont défriché la forêt pour en faire des terres cultivables et ne plus avoir à mener une vie nomade, à la recherche de nourriture et fuyant les dettes. Ces témoignages mettent en lumière des souvenirs marqués par la pauvreté, le manque mais aussi le rejet, l'exploitation et la domination des autres Indiens, notamment des clergés ou leaders religieux locaux (*bagvān*) des trois religions respectives des Siddis. Si les Siddis musulmans accordent beaucoup d'importance à l'islam, les Siddis hindous et chrétiens s'attachent bien moins à la religion et perçoivent généralement les Brahmanes ou les prêtres catholiques de manière assez ambivalente entre la représentation d'une menace couplée à certains bénéfices potentiels. Nous verrons que cette place attribuée à la religion est aussi liée à un parcours différent.

Même si leurs situations se sont un peu améliorées, l'histoire des ancêtres des Siddis de l'Uttara Kannada, et notamment l'esclavage, semble toutefois inscrite dans leurs mémoires et leurs conditions d'existence. La plupart des Siddis du Karnataka avec lesquels je me suis entretenue, qu'ils soient musulmans, chrétiens ou hindous ignorent la manière dont leurs ancêtres se sont installés dans les forêts de l'Uttara Kannada et la majorité ont pris connaissance de leurs origines africaines seulement quelques décennies auparavant. Leurs conditions difficiles de subsistance ont rendu cette transmission limitée, car les Siddis devaient survivre. Cependant, certains Siddis racontent et se racontent les mémoires de certains évènements à l'origine de leur présence dans les forêts de l'Uttara Kannada.

2. LE REFUGE DES FORÊTS

Selon Prasni, Siddi chrétienne octogénaire de Jataga Hosur, ses ancêtres étaient arrivés dans les forêts de l'Utarra Kannada il y a sept générations environ, à cause d'une guerre à Goa que les Siddis avaient fui (entretien, avril 2014). Trois ans plus tard, en 2017, Prasni et sa fille, Piyad, me convoquèrent à une réunion avec Pascal, Siddi chrétien du village de Gadgera qui leur rendait visite ce jour-là, afin que ce dernier me raconte. Selon Pascal, il y a eu une grande bataille à la frontière de Goa et Mumbai, entre plusieurs armées dont les Siddis et les anglais faisaient partie. Lors de cette bataille, les

Siddis ont perdu et se sont cachés dans la forêt car ils n'avaient plus rien et les femmes ne trouvaient que des feuilles pour nourrir leurs enfants. Les Siddis se mirent alors à vivre une vie nomade, à la recherche de nourriture : ils chassaient, pêchaient, mangeaient des racines et ils faisaient griller leurs gibiers sur le feu. Pascal évoqua la venue en bateau des Siddis, avec un chef militaire d'Afrique du Sud, qui les avait laissés à Mumbai et était reparti. Il raconta aussi que son arrière-arrière-grand-père était parmi ces Africains débarqués, quatre cent ans auparavant, il venait de « Nagiri »[148], en Afrique. Il expliqua ensuite qu'au moment de l'indépendance de l'Inde, du temps de Neru, les Anglais vivant dans la région étaient partis en emportant avec eux la moitié des Siddis, abandonnant l'autre moitié, sans rien à manger. Au cours de l'entretien, Prasni interrompit Pascal en soulignant que depuis une quinzaine d'années, la situation des Siddis s'était améliorée mais qu'à son époque et celle de ses parents, il n'y avait rien et il y avait beaucoup de violence, son père avait d'ailleurs été tué. Même si l'histoire que contait Pascal semble mélanger différents parcours, entre la fuite de batailles à Goa et Mumbai, l'abandon par le chef militaire africain à Mumbai et par les britanniques en Uttara Kannada, de nombreux Siddis évoquent le fait que les Anglais et les Portugais que leurs ancêtres servaient étaient retournés dans leurs pays, laissant les Siddis derrière eux. Il semble important de souligner ici ce sentiment d'abandon, sans vivres, mobilisé dans de nombreux récits pour expliquer la condition actuelle des Siddis dans la région. Un sentiment qui renvoie à la dépendance de leurs ancêtres à un maître, à un patron, n'ayant aucun autre point d'ancrage pour survivre dans cette société.

Selon Joaoṅ, doyen d'une autre maison du village de Jataga Hosur, les premiers Siddis sont arrivés dans cette région il y a trois-cent ans avec les Portugais. Il expliqua que son grand-père (*ajā*) lui avait raconté cette histoire dont il se souvenait bien car avant, les Siddis vivaient très vieux, au moins jusqu'à cent ans, ce qui n'est plus le cas actuellement. Il précisa ensuite que certains éléments de l'histoire des Siddis lui avaient aussi été communiqués par d'autres Siddis lors d'échanges collectifs autour de cette question.

[148] Peut éventuellement évoquer le Nigeria. Même si la majorité des esclaves importés en Inde par les Portugais venaient de Mozambique (Prasad, 2005 : 75 ; Pintu, 2019 : 167), ils pouvaient également venir d'autres pays d'Afrique prisonniers de guerre ou vendus lors de famines.

Le prêtre de Gardolli, qui animait la messe de l'ensemble des villages siddis chrétiens de cette région, racontait en 2015 que les catholiques et leurs esclaves siddis avaient fui dans la jungle, au même moment, pour échapper à la persécution et aux massacres des chrétiens par le sultan de Mysore ou à des épidémies de peste.

Pour Mohan J., suite à des recherches menées au département forestier avec un autre homme du village, les Siddis sont venus par la mer (*samundare*) et servaient les Portugais sur les bateaux, ils étaient alors déjà convertis à la religion catholique ; en effet, les marchands Portugais avaient l'habitude de baptiser les esclaves avant d'embarquer (Pintu, 2019 : 171). Quand ils débarquaient à Goa, ils étaient placés en ligne au marché et vendus par les Portugais à des musulmans, à des hindous, à des chrétiens dont ils adoptaient les différentes confessions. Certains esclaves ont alors fui leurs maîtres et se sont réfugiés dans la forêt. Mais Mohan J. me précisa que pour les Siddis musulmans, il y avait deux versions : celle du marché mais aussi celle d'un prêtre chrétien qui demanda à un Siddi de prier très fort mais le chassa finalement car le Siddi refusait de s'exécuter ; ce dernier se converti alors à l'islam. Concernant les Siddis hindous, selon Mohan J. ils étaient chrétiens et se sont convertis au contact des Brahmanes (entretien, mai 2017). À l'inverse, Nazir sab et Aslan sab, deux Siddis musulmans du village d'Adki Hosur, ignoraient la manière dont leurs ancêtres étaient arrivés dans ces forêts mais étaient d'accord sur le fait que leurs parents et grands-parents leur racontaient que leurs ancêtres étaient des Habsis et venaient de l'Hasynia. Selon les deux hommes, tous les Siddis étaient originellement voués à l'islam comme en témoignent de nombreux prénoms musulmans de Siddis hindous et chrétiens très âgés tels que Jummah, Abduhllah, Husein, Mumdha, Imam. Premnath, le Siddi chrétien qui m'accompagnait au début de mes recherches, confirma ces affirmations (entretien, mai 2014).

La persécution des chrétiens par le sultan de Mysore à l'origine de la fuite des Siddis esclaves et de chrétiens dans la forêt qu'évoque le prêtre de Gardolli peut correspondre au règne du Sultan Tipû Sâhib qui a marqué les catholiques de la région (voir K.M., 2008). Les guerres de Goa et Mumbai citées par Prasni et Pascal peuvent évoquer les différents conflits entre les empires moghol, marathe, le sultanat de Bijapur et les

Européens entre le XVIIIe et le XIXe siècle. Les esclaves, laissés à Mumbai par un chef militaire africain, correspondent peut-être aux esclaves libérés des bateaux arabes débarqués à Mumbai entre les années 1830 et 1875 décrits par Harris (1971 : 102). De fait, de nombreux bateaux d'esclaves étaient arrêtés après l'abolition de l'esclavage et des esclaves étaient abandonnés à leurs sorts, ce qui peut aussi concorder avec le sentiment d'abandon évoqué dans certains récits. Il est alors très probable qu'une partie d'entre eux ait été se réfugier dans les forêts de Nord du Karnataka (Prasad, 2005 : 82-83 ; Pintu, 2019 : 171). La fuite de l'Inquisition portugaise à Goa entre 1560 et 1812 condamnant les pratiques des nouveaux convertis comme hérétiques, des famines[149], des épidémies de choléra, de pestes, mais également les guerres entre les Hollandais, les Portugais et les invasions par d'autres pouvoirs en place tels que Bijapur et les Marathes sont d'autres pistes évoquées pour expliquer la fuite des esclaves africains depuis Goa (Obeng 2007 : 21-22). Par ailleurs, les ventes d'esclaves sur le marché mentionnées par Mohan J. peuvent aussi donner une explication au marronage d'esclaves dans la forêt. En effet, la cruelle maltraitance envers les esclaves par leurs maîtres décrite au XVIe et au XVIIe siècle à Goa engendrait régulièrement des fuites dans les forêts du North Kanara, actuelle région de l'Uttara Kannada (Ali, 1996 : 210-212 ; Prasad, 2005 : 81-82). De nombreux esclaves ayant fui Goa se réfugiaient dans les États voisins dirigés par des hindous et musulmans si bien que des traités furent signés au XVIe siècle entre les dirigeants portugais et les souverains musulmans et hindous des États voisins afin d'empêcher la circulation des esclaves entre les différents territoires (Chauhan, 1995 : 42-43 ; Prasad, 2005 : 82). En outre, Obeng soulignait qu'avec l'arrivée des Portugais et des autres Européens, l'ancienne relation de type patron/client entretenue par les esclaves africains s'était convertie en une domination totale du maître sur son esclave calquée sur la traite atlantique et il n'était plus question pour les Siddis de s'intégrer comme auparavant dans la culture de leurs maîtres et d'y gagner éventuellement leur liberté et parfois du pouvoir militaire (2007 : 13-15). Il est cependant important de souligner que les esclaves africains importés dans les territoires portugais de l'Inde occupaient des positions différentes de celles des Africains déportés en Amérique par les

[149] De 1562, 1570, 1682 (Obeng, 2007 : 22).

Européens. En effet, le système des castes procurait déjà une main d'œuvre agricole et les esclaves africains étaient généralement domestiques, mais également militaires en tant que soldats de l'armée portugaise (Prasad, 2005 : 80-81). Les Africains et leurs descendants étaient en fait utilisés au service des armées de la majorité des pouvoirs qui se sont affrontés et succédés en Inde depuis les conquêtes musulmanes dans le Sind (actuel Pakistan) au VIIIe siècle jusqu'à la domination Européenne. Nous pouvons aussi noter, dans les récits de Mohan J., Nazir sab et Aslan sab, la revendication de Siddis chrétiens et musulmans de détenir la religion originelle des Siddis. Cette explication est à nuancer pour les Siddis chrétiens dont un grand nombre m'a confié douter de leur religion et penser qu'ils avaient été récemment convertis par les prêtres catholiques. L'interprétation de Mohan J., quant à la conversion de chrétiens à l'islam, est sans doute basée sur des exemples réels où les prêtres catholiques punissaient les Siddis en les bannissant. Prasad, durant son ethnographie menée dans les années 1980, affirme avoir rencontré certains cas de conversions de Siddis catholiques à l'islam justifiées, notamment, par l'imposition stricte de la monogamie par les prêtres catholiques mais ces exemples restent des exceptions (2005 : 43). En effet, la référence des musulmans à leurs ancêtres Habshis[150], une appellation généralement attribuée aux Africains musulmans, dénote une origine probablement différente et liée à la chute du royaume de Bijapur, qui s'étendait à l'époque jusqu'à l'actuelle région de l'Uttara Kannada, où étaient employés[151] de nombreux Siddis/Habshis (Ali, 1996 : 226 ; Palashappa, 1976 : 11)[152]. Quant aux Siddis hindous, il ne m'a pas été confié d'hypothèses à propos de leurs origines. Selon Pakashapa, les Siddis hindous auraient été vendus aux Brahmanes Havik par des marchands arabes en échange de produits locaux[153]. L'autre hypothèse proposée par l'auteur est la fuite de plusieurs Siddis vendus par des marchands arabes au roi Haina, dans le Nord Kanara, lors de la conquête de ce royaume par Hyder Ali (1976 : 11).

---

[150] De l'arabe, nom désignant les Abisiniens ou Ethiopiens (Baptiste, McLeod Robbins, 2006 : 13). Habasha était un terme également utilisé par certains pour désigner les populations vivant jusqu'au Niger, à la frontière de l'Égypte. Les Ethiopiens (*Habasha*) étaient souvent associés à l'islam et à l'histoire du Prophète Muhammad (de Silva Jayasuriya, 2008a : 8-9).

[151] Ou esclaves-soldats.

[152] Pour une histoire détaillée des places occupées par les Habshis dans le royaume de Bijapur et leur influence, voir Ali, 1996 : 109-140.

[153]Palakshappa semble baser cette hypothèse sur le témoignage d'un Brahmane Havik affirmant que son arrière-grand-père avait ainsi acheté plusieurs Siddis (1976 : 11).

Prasad réfute ces deux théories et suggère que les Siddis chrétiens et hindous aient eu un parcours commun en Inde ou bien vécu dans les mêmes régions, notamment à Goa, avant de fuir dans les forêts. L'indicateur de Prasad lui permettant d'infirmer les hypothèses de son prédécesseur est le langage parlé par les Siddis de l'Uttara Kannada, imprégné de leurs parcours.

3. SIDDI *BHĀṢĀ*[154] : DES LANGUES QUI CONTENT

Au Gujarat comme au Karnataka, la langue est un vecteur de l'histoire des Siddis. Si les langues bantus, contrairement au Gujarat, semblent complètement absentes dans cette région, les langages des Siddis contemporains du Karnataka n'en restent pas moins intéressants par les parcours dont ils sont imprégnés. En effet, ce métissage linguistique présent dans les différents dialectes des Siddis de cette région s'est forgé à l'image de la perpétuelle adaptation de leurs ancêtres aux sociétés locales rencontrées sur leurs chemins. Mais la conservation de cette langue à eux dénote aussi l'isolement et l'exclusion que les Siddis ont vécus dans ces régions.

Comme nous l'avons vu, Prasad invalide les hypothèses selon lesquelles les Siddis hindous auraient été vendus par des marchands arabes à des Brahmanes Havik (Pakashapa, 1976 : 11) en expliquant que les Siddis chrétiens ne pouvaient pas avoir appris le konkani avec les Brahmanes Havik qui les entourent dont la langue maternelle est le kannada. Selon Prasad, les Siddis chrétiens et hindous parlent le même konkani et l'auteur suggère alors que les ancêtres des Siddis hindous et chrétiens avaient un passé commun à Goa ou bien ont migré ensemble dans les forêts et se sont ensuite dispersés. Une partie d'entre eux auraient alors emprunté des rites hindous et se seraient identifiés comme tel sous l'influence du groupe dominant qui les entourait : les Brahmanes Havik (2005 : 43-44). Prasad souligne également un élément important concernant le konkani parlé par les hindous et chrétiens qui diffère du konkani parlé par les catholiques vivant

[154] Signifie « langue » (langage).

actuellement en Uttara Kannada : les Siddis ont donc dû l'apprendre antérieurement à leur sédentarisation dans la région (*ibid*. : 16).

L'hypothèse de Prasad semble s'être confirmée par l'expérience ethnographique. En effet, j'ai pu remarquer, lors des messes auxquelles j'ai assisté, que je comprenais bien moins le konkani parlé par les prêtres (konkani local) que la langue des Siddis chrétiens. De plus, j'utilisais la langue des Siddis chrétiens pour communiquer avec des Siddis hindous et une base commune existe assurément entre les deux langues. Il existe néanmoins des différences que les Siddis hindous comme les Siddis chrétiens identifient ; il serait intéressant de comprendre si ces distinctions sont dues à l'influence du marathi, pour les Siddis chrétiens et du kannada, pour les Siddis hindous ou s'il existe d'autres différences notables dans leur konkani. Enfin, Prasad suppose que les Siddis hindous de la région étaient auparavant chrétiens et seraient devenus hindous au fil de nombreuses générations au contact des Brahmanes. En outre, selon l'auteur, les Siddis hindous enterraient leurs morts une trentaine d'années avant ses recherches (Prasad, 2005 : 43-44). Cette absence de crémation chez les Siddis hindous, il y a encore quelques décennies, corrélées à un konkani « commun », confirmerait son hypothèse quant à l'origine chrétienne commune des Siddis chrétiens et hindous. Mais nous pouvons également nuancer cette hypothèse en soulignant que les Siddis chrétiens pratiquaient (et pratiquent toujours) de nombreuses *pūjā* faisant davantage référence à des rituels hindous locaux. L'hypothèse d'un passé commun depuis Goa entre Siddis chrétiens et hindous ne suppose donc pas forcément qu'ils puissent être définis comme originellement chrétiens. L'un des témoignages qui suit étaye ce propos.

Pascal, Siddi chrétien de Gadgera, se désolait de ne plus se souvenir du prénom de son arrière-arrière-grand-père africain mais raconta que son arrière-grand-père s'appelait Eswant, son grand père Ishanti et que les deux hommes parlaient portugais. Quant à son père, il s'appelait Bastiãõ et parlait marathi, car selon Pascal, le konkani est venu après le marathi, importé par les hommes d'église. Ce témoignage ouvre une autre hypothèse selon laquelle les ancêtres de certains Siddis parlaient portugais et ont ensuite appris le marathi, puis le konkani au contact des prêtes.

Selon Jacky B.[155], Siddi de Jataga Hosur d'environ soixante-dix ans, les Siddis, il y a quelques décennies, priaient plusieurs dieux et ne parlaient pas de la même manière. Pour lui aussi, c'est au contact des prêtres que le konkani a été introduit dans leur langue alors qu'ils ne parlaient que marathi (« *pūrā marathī bolāũ* »), ce qui va dans le sens de ce qu'expliquait Pascal sans faire référence, par contre, au portugais parlé par les plus anciennes générations. Un Siddi de près de quatre-vingt-six ans du même village affirma, quant à lui, que la langue, quand il était petit, était la même qu'aujourd'hui : le marathi-konkani.

Lors de l'entretien avec le prêtre de Gardolli, ce dernier expliqua que les Siddis chrétiens parlaient le konkani avec une pointe de marathi :

> « Negroes don't have any language. Those people in that time spoke those language they picked up just by hearing. Working as slaves, they could not express on their own language. When they came away, they were trying to express themselves in some way. So I don't think Siddis have their particular language, I think it is a mix. They leaved among Hindus and picked up a bit of Marathi but they feel that their language is different. They don't complete words as Marathi do because they stayed among Hindi, Marathi, Kannada, Konkani speaking people. They picked up a little bit of everything and now, they speak half-half. » (Entretien, mars 2015)

Le prêtre donna alors différents exemples comme « quel est ton nom ? » traduit en konkani par « *tuzā nāõ kā hai* ?», en marathi par « *tūjē nāõ kītē* ? » et dont le mélange en lange siddie chrétienne produisait : « *tūjē nāõ kā hai* ? ». En 2015, nous discutâmes de la langue qu'elles m'enseignaient avec des femmes du village de Jataga Hosur. Après de nombreuses délibérations, toutes semblèrent d'accord pour dire que leur langue était un mélange de marathi, de hindi, de konkani et de kannada, mais que la base en était le konkani avec un accent marathi. Elles appelaient ce mélange *Siddi bhāsā*, ce qui signifie « la langue siddie ».

J'ai souvent demandé aux différents Siddis avec qui je m'entretenais quelle était leur langue principale et j'obtenais toujours des réponses variées même si la plupart des Siddis chrétiens de la région de Haliyal, contrairement aux témoignages de Pascal et Jacky B., affirmaient parler un mélange de konkani et de marathi et pensaient que le marathi s'était greffé sur le konkani. Une famille de Gadgera avec qui je m'entretins en

[155] Un autre Jacky du village de Jataga Hosur d'une famille différente que celle du premier Jacky mentionné.

2017 me fit d'ailleurs remarquer qu'à l'époque de la grand-mère (présente lors de la conversation), les Siddis employaient couramment le terme « konkani » pour désigner leur langue alors qu'il est plus commun aujourd'hui parmi les jeunes générations d'utiliser le terme « marathi ».

De même, la majorité des Siddis hindous que j'ai rencontrés affirmaient que le konkani était leur langue originelle et qu'ils parlaient aujourd'hui konkani-kannada à force de contacts avec le kannada dont ils utilisent parfois pourtant le nom pour désigner leur langage actuel. Bien qu'il était généralement soutenu que la langue des Siddis hindous et chrétiens partageaient une base de konkani, l'un des leaders siddis hindou de la région de Yellapur assurait qu'il n'y avait pas de termes de konkani dans la langue des Siddis chrétiens, mais seulement dans celle des Siddis hindous.

Selon Mohan K., un siddi hindou trentenaire du village de Kaleswar, les Siddis se reconnaissaient non seulement par certaines caractéristiques physiques telles que les cheveux, la couleur de peau ou les formes de leur visage, mais aussi par leur langue : « nous, Siddis, nous n'avons aucun langage, nous mixons seulement leurs langues [en parlant des Indiens non siddis] ». Pour Mohan K., les trois langues distinctes que parlent les Siddis caractérisent leurs groupes respectifs, mais aussi le fait d'être Siddi et de ne pas avoir de langue propre.

Du côté des musulmans, même si la réponse est souvent plus tranchée en désignant leurs langues par le hindi, l'ourdou ou le hindi-ourdou, la question n'est pas toujours si claire. Jummah sab, Siddi musulman du village de Tatwangi Hosur, quand je lui demandai quelle langue il parlait, réfléchit un moment avant de répondre : « muslim siddi *bhāṣā*, Abu Bakar Siddak *bhāṣā* » (« je parle le siddi musulman, la langue d'Abu Bakar Siddak[156] »). Les parents de Jummah sab lui avaient raconté qu'un jour, le soleil ne s'était pas levé. Alors, tout le monde était allé prier à la mosquée Al Ahzar[157], mais

[156] Nous reviendrons sur Abu Bakar Siddak dans la partie qui suit.
[157] La mosquée Al-Azhar, fondée en 970, est une des plus anciennes mosquées du Caire et le siège de l'université al-Azhar, la plus ancienne université islamique encore active au monde après Quaraouiyine et l'université Zitouna.

en vain. Abu Bakar Siddak, qui était un Siddi[158], alla lui aussi prier, et alors le soleil se leva. C'est pour cela qu'il est si important. Selon Jummah sab, les Siddis musulmans sont les descendants d'Abu Bakar Siddak. Pashington Obeng, dans son ouvrage paru en 2007, évoquait aussi la présence de cette légende d'Abu Bakar Siddi (et non « Siddak » comme l'appelle Jummah sab) chez les Siddis musulmans de Mainalli (un autre village de la région). L'histoire d'Abu Bakar qu'Obeng a recueillie est à peu près semblable à celle que m'a contée Jummah sab, mais certains des éléments qu'il rapporte peuvent alimenter notre réflexion. En effet, des Siddis musulmans de Mainalli soutenaient qu'Abu Bakar Siddi était leur ancêtre, qu'il fut le premier à pratiquer l'islam en Inde et que c'est seulement par la suite que les Indiens non siddis se sont convertis. Selon Fakir sab, un Siddi musulman de Mainalli, avant de connaître leur histoire et l'importance du rôle d'Abu Bakar Siddi dans l'Islam, ils acceptaient toujours de s'asseoir au fond de la mosquée pour le *namaz*[159] alors que les autres musulmans non siddis se plaçaient toujours devant. Aujourd'hui, après avoir étudié le Coran, ils se revendiquent comme les descendants d'Abu Bakar mentionné dans le Livre Saint (Obeng, 2007 : 26-27). La légende d'Abu Bakar Siddi (ou Siddak) leur permettrait alors d'inverser la hiérarchie imposée par les autres musulmans : descendants du premier calife du Prophète à l'origine de la diffusion de l'islam en Inde *versus* Indiens convertis ultérieurement. D'ailleurs, lorsque je demandai à Jummah sab si sa langue était la même que celle des autres musulmans de la région, il répondit : « *lēī dūsṛā* » (qui signifie « très différente » dans la langue des Siddis chrétiens). Jummah sab m'expliqua qu'il parlait aussi très bien, bien qu'elle ne soit pas sa langue maternelle, la langue des Siddis chrétiens avec qui il cohabitaient dans le même village depuis toujours. Le konkani semble par contre être absent du langage des Siddis musulmans. Quelques instants plus tard, Jummah sab me regarda avec un air un songeur puis finit par conclure « en fait, je ne sais pas ce qu'est notre langue, c'est comme une poubelle ! »

---

[158] Jummah sab fait probablement référence à Abû Bakr As Siddîq (v. 573 - 23 août 634) de son vrai nom Abdu Llâh, surnommé al-Siddîq (le Véridique), qui était un compagnon du prophète Mahomet, devenu ensuite dirigeant religieux, politique et militaire. Il fut le premier calife de l'islam, de 632 à 634 après la mort du Prophète.

[159] Le *namaz* est le nom persan de la prière musulmane.

Il existe donc un flou persistant parmi les Siddis, sur les origines et les parcours de leur langue et certains témoignages, comme nous avons pu le constater, rentrent en contradiction. Ces contradictions peuvent parfois avoir un sens social important et refléter des identifications ou non avec une autre population. L'exemple du terme « konkani » pour désigner sa propre langue qui se transforme en « marathi » à deux générations d'écart, pourrait corréler avec l'évolution des relations entre Siddis et Marathi[160] dans la région de Haliyal. En effet, il y a encore quelques générations, les Siddis étaient tenus à l'écart, maltraités ou dominés par les populations avoisinantes alors qu'aujourd'hui, le regard de la société sur les Siddis tend à se transformer et d'autres relations émergent entre Siddis et Marathis, des relations d'échanges de services, des relations commerciales et parfois amicales. Un autre exemple est celui des témoignages de Pascal et Jacky.B sur le konkani importé par les prêtres. La famille de Jacky B. entretient de très mauvaises relations avec l'Église catholique suite à son ralliement à l'Église adventiste du septième jour. L'affirmation d'un konkani qui aurait été importé par les hommes d'église peut éventuellement évoquer un refus d'y être associé, tout comme l'identification d'une majorité des Siddis chrétiens au konkani peut aussi signifier un désir de reconnaissance de l'Église catholique. De même, l'affirmation du leader hindou qu'il n'existe aucune relation entre le konkani parlé par les Siddis hindous et la langue des Siddis chrétiens, ne serait-elle pas liée à un marquage de frontières entre ces deux populations ou inversement ? Jummah sab, quand il décrit la langue des Siddis musulmans (celle d'Abubkar Siddak) très différente de celle des autres musulmans de la région indique également une démarcation quant à leurs histoires. Mohan K., jeune leader Siddi hindou[161] qui prône l'unification des Siddis au-delà de toute frontière religieuse voit par ailleurs une spécificité des langues siddies permettant de se reconnaitre dans une catégorie privée d'une langue propre. Ces différents témoignages mettent aussi en lumière la complexité du parcours des Siddis de l'Uttara Kannada mais également la diversité probable d'origines des différents groupes. Il est aussi clair que les Siddis se questionnent sur leur histoire et les mémoires concernant leurs origines ne cessent de circuler, de se répéter et d'être réinterprétées au gré des éléments de l'histoire des des-

[160] Non-Siddis hindous de la région ayant pour langue maternelle le marathi.
[161] Converti au catholicisme en 2017 lors de son mariage avec une Siddie chrétienne.

cendants d'Africains en Inde que certains Siddis apprennent par d'autres sources comme des associations de développement, des chercheurs, des hommes d'église, des politiciens mais aussi à travers les réseaux sociaux numériques que les plus jeunes générations consultent systématiquement. Le manque d'historicité et l'association à une certaine histoire, celle de l'esclavage, sont aussi douloureux pour de nombreux Siddis. Lina, une femme d'une trentaine d'années du village de Jataga Hosur, me confia son malaise à propos de son ignorance quant à l'histoire des Siddis et m'expliqua qu'elle se sentait mal lorsque certaines personnes lui affirmaient qu'elle était descendante d'esclave. Elle me demanda alors si je pouvais lui procurer un livre à propos de l'histoire des Siddis[162] (entretien, 19 mai 2017). Il semblerait important, afin d'approfondir les différentes pistes historiques et sociales qu'ouvrent une analyse sociolinguistique de ces différents « vernaculaires siddis »[163], de consacrer une étude approfondie à cette question où seraient mis en perspective les récits de vie, les mémoires, les sites religieux locaux, les personnages historiques évoqués mais aussi la musique et les chants pratiqués par une majorité des Siddis de la région qui représentent aussi un vecteur mémoriel.

4. LE *DAMMĀM* : RE-JOUER SON PASSÉ

Au Karkanata, les Siddis ont aussi une performance musicale qui leur est propre appelée *dammām,* qui est le nom du tambour principal à double face, mais aussi de l'ensemble formé par des danses et des chants qui l'accompagnent. Le *dammām* est pratiqué par des femmes et des hommes siddis de toutes les religions au Karnataka mais la langue diffère en fonction de la langue maternelle des chanteurs. Bien que l'instrument, le *dammām*, soit très semblable au *musindō/ā*[164], joué systématiquement

[162] Je lui offrirai plus tard, l'ouvrage *Sidis and Scholars* publié en 2004.
[163] En référence au terme « vernaculaire afro-américains » introduit par Mark Twain dans son roman *The Adventures of Huckleberry Finn* (1884).
[164] Ici, nous parlons de l'ancien instrument fabriqué en bois et en peau souvent remplacé, dans les performances actuelles du *Siddi dhammāl/goma*, par un dhol en métal et en plastique à l'instar du *musindō* des Siddis du Gujarat.

lors du *Siddi dhammāl/goma* du Gujarat[165], le *dammām* et le *dhammāl* ne semblent avoir aucun autre point commun[166].

Selon Prasad, la ressemblance du *dammām* avec le *dhammāl* des Siddis musulmans de Gujarat et de Diu plaide pour des origines africaines communes aux deux groupes (2005 : 66) mais cette affirmation est complexe à vérifier car de nombreux musiciens en Inde utilisent ce genre de tambour appelé *dhol*. D'autre part, le *dammām* ne comporte qu'un seul instrument, le *dammām,* parfois complété par le *gumāt.* Les Siddis musulmans du Karnataka utilisent aussi le *dammām* pour jouer une autre forme de musique du nom de *dolkī* qui se différencie du *dammām* par les paroles et le rythme. D'après Mohan K., le *dolkī* ne se danse pas. D'autre part, les performances musicales et dansées des Siddis du Karnataka ne sont pas toutes des *dammām* et peuvent être divisées en trois catégories :

Le *sigmū* : danses et chants accompagnés par le *gumāt*, performés le plus souvent sur scène pas les Siddis catholiques. Les Siddis sont déguisés et souvent munis de bâtons ou autres accessoires rendant les danses très théâtrales (Prasad, 2005 : 66).

Le *fūgdī* : danses et chants performés seulement par des femmes siddies qui peuvent être pratiqués lors de n'importe quelle occasion. Les femmes dansent avec les pots/jarres (*bindgē/bindega)* qu'elles utilisent pour aller chercher l'eau.

Le *dammām* : danses et chants accompagnés par le *dammām*, pratiqué lors de célébrations comme les mariages, les fiançailles, les rites de naissance mais aussi pour honorer les funérailles. Le *dammām* est aujourd'hui performé sur scène mais il s'agissait d'une pratique villageoise. Les habitants du village dansent et chantent jusque tard dans la nuit, parfois jusqu'au petit matin.

Selon Prasad, le fait que les Siddis du Karnataka performent le *sigmū* et le *fūgdī*, qui sont des chants et danses originaires de Goa, donne un argument substantiel supplémentaire à l'hypothèse de leur origine commune à Goa (2005 : 66).

---

[165] Voir chapitre 2.3.
[166] Excepté un lien avec le saint musulman soufi Bābā Ghor.

Les chants du *dammām*, contrairement au *dhammāl* du Gujarat qui sont des chants dévotionnels soufis, racontent l'histoire et la vie quotidienne des Siddis, leurs conflits, la vie dans la forêt, le travail aux champs, la relation aux animaux domestiques et sauvages, les dettes, les relations de couple ou entre hommes-femmes, la chasse, la pêche, la vie du village, etc. J'ai pu noter qu'une grande partie des chansons étaient perçues avec beaucoup d'humour par les Siddis qui performent les situations du passé ou du quotidien avec une grande auto-dérision. Les échanges sont théâtraux, joyeux, énergiques, c'est un moment où les Siddis, femmes, hommes et enfants, s'abandonnent complètement et entrent parfois même en transe. Cet exutoire de la vie quotidienne en dit long sur les conditions d'existence des Siddis de cette région. Les chansons, qui se transmettent au fil des générations mais se transforment et se réinventent ou s'inventent aussi au gré de la vie et des improvisations, représentent un marqueur mémoriel important.

Ramnath, un jeune leader et travailleur social siddi hindou, exposa une autre fonction du *dammām*, du moins pour les Siddis hindous vivant dans une jungle plus profonde. Il raconta que quand il était petit, le *dammām* était joué pour effrayer le tigre qui rodait autour de la maison et pour se protéger. Le *dammām* était alors utilisé au quotidien comme un instrument de protection dont le son mettait à distance les prédateurs, dont la fonction était alors imbriquée à la relation entre les Siddis et la forêt que Ramnath décrit par ailleurs comme un lieu rassurant et familier pour les Siddis contrairement aux villes synonymes d'étrangeté et de danger dont ils ne maîtrisent pas les codes de survie (entretien, juin 2016).

Aujourd'hui, le *dammām* se présente aussi comme un outil de revendication culturelle et d'intégration : de nombreux musiciens sont sollicités dans toute l'Inde pour jouer lors de programmes de musiques traditionnelles. Même des prêtres catholiques semblent adhérer aux valeurs du *dammām* et avoir de l'estime pour cette pratique (ce qui contraste avec le discours évolutionniste et raciste qu'ils peuvent tenir par ailleurs) en la catégorisant de « descente, belle et joyeuse ». Le prêtre de Gardolli affirma d'ailleurs qu'il était dommage que les nouvelles générations, notamment les adolescents, se détournent du *dammām* pour des soirées DJ avec des musiques plus actuelles et affirma

qu'avec le *dammām*, les générations suivantes comprennent ce qui se passait avant (entretien, mars 2015). En effet, j'ai pu constater plusieurs fois le désintérêt des jeunes générations lors de festivités et même certaines frictions entre les parents qui souhaitaient jouer ou poursuivre le *dammām* et les adolescents et jeunes adultes qui imposaient à la fête une soirée DJ. En 2017, il est arrivé à deux reprises lors d'un mariage à Wada et de fiançailles à Dodkop que le *dammām* et la soirée DJ entrent en concurrence et se tiennent en même temps : le *dammām* dans la maison et le DJ dehors, divisant clairement spatialement les nouvelles générations des anciennes. Les plus jeunes semblent aspirer à autre chose que la vie au village et en forêt, qu'à la culture des champs.

Le *dammām* revêt néanmoins une nouvelle fonction de revendication identitaire, culturelle et politique pour les Siddis depuis quelques décennies. En effet, les Siddis de toutes les religions confondues utilisent l'élément commun aux Siddis de la région, le *dammām*, qu'Emanvel Siddi[167] qualifie de « dernière chaine qui relie les Siddis des trois religions » pour réunir l'ensemble des Siddis lors d'un festival annuel : *Siddi Nash/Niyasa.* I s'agit d'un évènement important pour les Siddis, affirmant l'unité d'un groupe singulier. Chaque année, une vingtaine de groupes de musiciens siddis musulmans, hindous et chrétiens y sont invités et des prix sont décernés aux trois groupes considérés comme ayant réalisé la meilleure performance. Les chants du *dammām* sont également réécrits et remaniés par certains leaders afin d'exposer de nouvelles revendications pour les Siddis lors de programmes gouvernementaux abordant par exemple la situation économique, politique et culturelle des Siddis ou l'histoire de l'esclavage.

Le *dammām* sédimente ainsi les différentes couches mémorielles des Siddis de la région et leur permet de re-jouer leur passé dans le présent à travers cette *mémoire performative*. « Selon Liedeke Plate et Anneke Smelik, la dimension créative qui est au centre de la notion de mémoire performative permet d'aller au-delà de l'idée de la mémoire comme re-présentation du passé (comme trace du passé dans le présent) pour la considérer plutôt comme une re-présentation dans le sens de performance » (Plate et Smelik, 2013 : 6 cité par Botea et Mihăilescu, 2020 : 6). La performance du *dammām*

[167] Un Siddi leader du village de Wada d'une quarantaine d'années, anciennement chrétien, marié à une Siddie hindoue et se définissant comme agnostique.

revêt aussi une dimension éminemment politique dans la mesure où il représente aussi un symbole d'unité entre les Siddis des trois religions et matérialise également l'association des Siddis aux peuples de la forêt (et donc aux *Scheduled Tribes*). Le *dammām* marque d'autre part une relation passée entre les Siddis de différentes religions : il « fait » mémoire [« dans le double sens, de "se rappeler" et de formuler et de fixer ce qui a valeur de mémoire », (Botea et Mihăilescu, 2020 : 6)]. On pourrait également parler de mémoire performative, sous une autre forme au Gujarat, avec la performance du *dhammāl* et son lien avec Bābā Ghor, saint africain soufi évoqué dans le chapitre précédent. J'ai d'ailleurs été interpelée par l'analogie de la pratique du *dammām* (et non celle du *dhammāl*) établie par de nombreux Siddis chrétiens et musulmans de l'Uttara Kannada avec Bābā Ghor.

Le *dammām* des Siddis du Karnataka :



Jatage Hosur, 2015 © Sofia Péquignot



Gadgera , 2014 © Sofia Péquignot



Tatwangi, 2015 © Sofia Péquignot



Dammām pour célébrer la naissance d'un enfant, Jataga Hosur, 2017 © Sofia Péquignot



Dammām pour célébrer un mariage, Tawangi, 2015 © Sofia Péquignot



Dammām pour célébrer un mariage siddi chrétien, Tatwangi, 2015 © Sofia Péquignot



Dammām pour célébrer un défunt à Jataga Hosur, 2017 © Sofia Péquignot



Dammām pour célébrer un mariage siddi musulman, Adki Hosur, 2014 © Sofia Péquignot

5. *BĀBĀ GHOR* ET LE *DAMMĀM*

J'ai retrouvé des traces de Bābā Ghor, saint lignager (*kulpīr*) des Siddis du Gujarat, au Karnataka. En 2014, je rencontrai un jeune Siddi musulman de Tawangi qui m'expliqua que dans son village certaines pratiques avaient changé depuis le ralliement d'une grande partie des Siddis musulmans aux *Tablīghī jamā'at* qui s'opposent notamment au culte des saints, largement pratiqué par les Siddis musulmans de la région (à propos de cette opposition, voir notamment van der Veer, 1992 et Gaborieau, 2006a). Il expliqua par exemple que l'on ne vénérait plus Bābā Ghor alors que les anciens y accordaient une grande importance et la pratique du *dammām* était interdite. Une jeune femme, Jannat bhi, apparemment tablighe elle aussi, prit part à la conversation et me proposa de rencontrer son père à ce propos, qui vivait dans le village voisin (Tatwangi Hosur). Quand je mentionnai Bābā Ghor à Jummah sab, le père, ses yeux s'illuminèrent :

> « On vénère aussi Bābā Ghor, mais on a perdu Bābā Ghor. Lorsqu'on prie Bābā Ghor, les musulmans indiens [non siddis] ne doivent pas se trouver dans la maison. Seuls les musulmans siddis accordant une grande importance à Bābā Ghor. Avant, les Siddis étaient sunnis [soufis] et maintenant, un bon nombre se définit comme tabligh (…) Mais nous accordons toujours de l'importance à Bābā Ghor, nous avons des *cillās*[168] chez nous car les Siddis doivent honorer Bābā Ghor (…) Avant, on appelait tous les Siddis Abu Bakar Siddak, maintenant on nous appelle Siddi. Ceux qui sont appelés Abu Bakar Siddak doivent prier Bābā Ghor » (entretien, 29 avril 2014).

J'interrogeai alors Jummah sab sur le lien entre Abu Bakar Siddak et Bābā Ghor. Il me répondit : « Bābā Ghor est le principal, et ensuite vient Abu Bakar Siddak qui est l'un de ses disciples » mais il m'avoua ensuite qu'il ne connaissait pas l'histoire de Bābā Ghor en m'expliquant que c'était comme le fait de devoir sacrifier une chèvre aux poils courts et pas aux poils longs : il n'en connaissait pas l'origine.

L'année suivante, nous reparlâmes de Bābā Ghor avec Jummah sab qui exposa son lien avec le *dammām*, annuellement organisé pour honorer Bābā Ghor. Il ajouta cependant que les tablīghs interdisaient le *dammām* et étaient en train de tuer leur culture. Je lui demandai alors ce qu'était leur culture, il répondit par l'exemple du *dammām*

[168] Reproductions (dans ce cas miniatures) du sanctuaire d'un saint.

en ajoutant : « lorsqu'on joue le *dammām*, on vénère Bābā Ghor ». Il expliqua ensuite que si un Indien musulman non siddi venait dans cette maison sans croire à Bābā Ghor, il lui arriverait malheur (entretien, 12 février 2015).

En 2016 deux sœurs vivant à Sambrani, Nagira bhi et Karun bhi, me signalèrent qu'ici, les Siddis musulmans n'étaient pas tablīghs, vénéraient Bābā Ghor et que certaines familles comme la leur, avaient érigé des *cillās* du saint soufi chez elles. Le mari de Katun bhi, originaire du village d'Adki Hosur mais vivant dans la famille de son épouse[169] à Sambrani confirma que dans son village aussi, il y avait encore des *cillās* cachées dans un certain nombre de maisons siddies dont les membres continuaient à vénérer Bābā Ghor malgré un ralliement massif à la Tablīghī jamā'at. L'homme évoqua aussi la présence de la *dargāh*[170] de Bābā Ghor à Mavinakoppa. Obeng avait déjà repéré, durant ses recherches de terrain menées dans les années 2000, la présence de Bābā Ghor à Mavinkoppa et soulignait cependant la construction récente de cette *dargāh* qui n'était par exemple pas mentionnée par la thèse d'Hiremath soutenue en 1993. Obeng relata également l'impulsion de cette construction par un Siddi du village inspirée par son séjour à Mumbai durant trois ans (où se trouve une reproduction du tombeau de Bābā Ghor gérée par les Siddis soufis de Mumbai, *cf*. chapitre 1.6) lorsqu'il y travaillait dans le bâtiment (construction). Les Siddis musulmans considèrent à présent Bābā Ghor comme leur *mane devaru* (divinité/esprit protecteur du foyer). L'auteur notait également la présence de chansons mentionnant les miracles et le pouvoir spirituel de Bābā Ghor par les Siddis musulmans vivant dans le district de Belgaum (2007 : 115-116).

En 2014, Nazir sab et Aslan sab, du village d'Adki Hosur et ralliés aux Tablīghī jamā'at, affirmaient que Bābā Ghor, vénéré par les anciens Siddis mais plus guère par les nouvelles générations, l'était aussi par certains anciens Siddis chrétiens, ce qui confirmait leur hypothèse que tous les Siddis étaient originellement musulmans. En 2015, je recueillai cette fois le témoignage d'un jeune Siddi chrétien de Kamtikoppa à ce propos qui conta qu'il ne savait pas qui était Bābā Ghor, mais que, quand il dansait le

[169] Ce qui est très rare en Inde, le couple m'expliqua que c'était une question de place car la maison de la famille du mari était trop petite.
[170] Familièrement utilisé pour désigner les *cillā(s),* reproductions du tombeau d'un saint. Dans ce cas par exemple, les terme *dargāh* (qui normalement réfère au « vrai » sanctuaire du saint) est utilisé mais ses usagers savent très bien qu'il ne s'agit pas du sanctuaire où le saint a été enterré mais d'une reproduction.

dammām, il était dans un état de bien-être total proche de la transe et que, pour lui, c'était ça, Bābā Ghor. En 2017, je rencontrai Mary du même village, une chanteuse professionnelle de *dammām* qui expliqua qu'elle avait beaucoup d'intérêt pour cette histoire car Bābā Ghor et le *dammām* ne pouvaient être dissociés, ils étaient mêmes. Elle expliqua que quand on jouait du *dammām*, au bout d'un certain temps, quand le *dammām* s'accélérait, qu'on était vraiment dedans et qu'on ne pensait plus à ce qu'on faisait, c'était cette émotion qu'on appelait Bābā Ghor : « *Tana dammām wa jotā, Bābā Gor yētā* » (« Quand le *dammām* va bon train[171], Bābā Ghor arrive »). Elle expliqua que pour la mort de quelqu'un, le *dammām* était particulièrement émotif et lié à Bābā Ghor, et me donna l'exemple d'un *dammām* auquel nous avions toutes deux assisté un mois plus tôt à Jataga Hosur[172] en l'honneur de Niklāõ, douze jours après son décès[173]. Selon Mary, la relation entre le *dammām* et Bābā Ghor prouverait que les Siddis étaient un seul groupe dans le passé, divisé à cause des religions. Mary commença à suggérer que les Siddis n'avaient aucune religion mais se reprit en émettant l'hypothèse que les premiers Siddis étaient sans doute tous musulmans car Bābā Ghor était un saint musulman, qu'il était le premier à jouer le *dammām* pratiqué à présent par la majorité des Siddis toute religion confondue. Mohan J. (qui m'accompagnait car cette histoire l'intéressait) et Mary me citèrent ensuite un certain nombre de Siddis musulmans importants dans l'Histoire enterrés dans la région comme : « Nawati Siddi, Siddi Rahim (dont le tombeau est à Sambrani) ou Siddi Saleem dont le tombeau est ici, à Kamptikoppa. » Mary conclu finalement que Bābā Ghor était le dieu des Siddis. Un peu plus tard, je

[171] La traduction est compliquée en français, *wa jotā* est plus justement traduit par « going on » en anglais. La traduction de cette phrase en anglais serait alors : « when the *dammām* is going on, Bābā Ghor is coming ».

[172] Mary est originaire de Jataga Hosur, elle est mariée avec un homme de Kamthikoppa.

[173] Chez les Siddis chrétiens, un rite est toujours performé douze jours après le décès d'une personne, dans sa maison. Ce rite appelé *Devath Katchem* est destiné à l'esprit du défunt. Les membres de la famille cuisinent, de la nourriture et des bougies sont apportées par tous les proches invités à l'occasion. Des feuilles de bananier sont disposées devant le portait fleuri du défunt et la nourriture cuisinée est placée sur ces feuilles, les bougies sont allumées tout autour de la nourriture et du portait, il est aussi dressé une grande montagne de riz soufflé, de sucreries et gâteaux secs près du portrait. Les invités viennent faire des offrandes, allumer les bougies, et de l'encens brûle durant toute la cérémonie. Un petit montage de cinq poignées de farine de riz est alors érigée sur une feuille de bananier juste devant le portrait. Le matin suivant, il est attendu que le défunt visite l'endroit, la nourriture et laisse son impression dans la farine de riz. Les empreintes laissées dans la farine sont alors étudiées afin d'avoir des indications sur la prochaine naissance de la personne défunte. Une fois ces marques interprétées, la farine de riz est utilisée pour faire un gâteau et la nourriture est partagée par les proches (description de ce rite funéraire tenu dans la nuit du 2 et 3 mai 2017 mêlées à l'analyse de Prasad (2005 : 62-63)).

m'entretins avec Ansuya K. et son fil Ciril, une autre famille siddie chrétienne de ce village. Ansuya K. expliqua que dans le passé, à Kamptikoppa, vivaient des Siddis chrétiens et des Siddis musulmans qui vénéraient Bābā Ghor, un saint musulman que les Siddis chrétiens appelaient cependant « *deū* » (dieu, divinité). Les Siddis musulmans ont dû quitter le village à cause de problèmes avec les prêtres catholiques et ont migré à Sambrani, ce qui expliquerait peut-être la présence importante de Bābā Ghor à Sambrani. Ansuya K. est originaire, de Jataga Hosur et précisa qu'elle relatait les propos de son mari défunt dont la famille prônait être la première du village à avoir vénéré Bābā Ghor environ deux cent ans auparavant. Selon Ansuya K., des membres de cette famille se sont mariés dans d'autres villages comme Dodkop, Bukunkop, Amptikom, Jataga Hosur et Gardolli, y introduisant alors Bābā Ghor. Ciril affirma que les Siddis étaient originellement chrétiens mais qu'un certain nombre s'était converti à l'islam ou l'hindouisme à cause de la maltraitance des prêtres. Une fois par an, vers le mois de mai ou juin, Bābā Ghor est célébré par les Siddis du village mais pendant plus de dix ans, ces derniers ont arrêté de vénérer Bābā Ghor à cause de pressions exercées par des prêtres catholiques s'opposant à cette pratique. Depuis, quatre Siddis du village sont décédés, dont le père de Ciril (et époux d'Ansuya K.) et les Siddis chrétiens ont associé ces malheurs, couplés à d'autres problèmes dans le village, à l'arrêt de la vénération de Bābā Ghor. En 2016, après s'être concertés, les Siddis chrétiens du village ont décidé de recommencer à vénérer Bābā Ghor en s'opposant fermement à l'interdiction des prêtres (entretien, 27 mai 2017).

Abdul Gani sab, un Siddi musulman du village de Gunjavati, un village plus proche de Mundgod et Yellapur, soutenait qu'il n'avait jamais entendu parler de Bābā Ghor, que les Siddis ne formaient qu'une seule *jāti* « *ekin jāt hai* » et que tous les Siddis étaient jadis musulmans, descendants d'Abu Bakar Siddi, avant de se diviser en plusieurs religions. Abdul Gani, à ma grande surprise alors qu'il ne connaissait pas Bābā Ghor, évoqua une sainte soufie (*pīrā*) siddie très puissante, du nom de Mama Miṣra qui

rappelle fortement Maī Miṣra[174], sœur de Bābā Ghor pour les Siddis du Gujarat à Mumbai.

Des questions importantes concernant l'histoire des Siddis mais aussi les relations passées entre les Siddis de groupes religieux divers sont mises en lumière par ces différents témoignages. En effet, la vénération de Bābā Ghor, un saint musulman soufi, par les Siddis chrétiens et l'analogie certifiée par de nombreux Siddis chrétiens et musulmans entre Bābā Ghor et le *dammām* peut être mise en perspective avec les états de transe, d'extase et de possession induits par le *dhammāl* au Gujarat. Il est aussi surprenant de retrouver Bābā Ghor dans cette région, parmi les Siddis, et il ne faut pas négliger le voyage, de tout temps, des histoires de certains personnages légendaires comme Bābā Ghor. La construction récente de la *dargāh* de Bābā Ghor à Mavinkoppa montre par ailleurs une probable réappropriation, par les Siddis du Karnataka du saint linéagé des Siddis du Gujarat parallèlement à la présence plus ancienne de Bābā Ghor pour d'autres Siddis du Karnataka. Enfin, la relation mise en évidence par certains Siddis chrétiens et musulmans entre Bābā Ghor et le *dammām* ainsi que la vénération de ce saint africain soufi par des Siddis chrétiens questionnent clairement les relations passées entre Siddis chrétiens et musulmans, voire une origine commune dont l'hypothèse rentrerait en friction avec l'acceptation, par les chercheurs, de la théorie d'une origine distincte de ces deux groupes. La relation soulevée par ces différents témoignages montre finalement que les groupes siddis de différentes religions n'étaient pas si clairement divisés et que les interactions entre Siddis chrétiens et Siddis musulmans ne sont pas seulement récentes.

Les récits de vies, les mémoires des anciens transmises aux nouvelles générations, mais aussi la langue, la musique, les mythes et les légendes sont autant d'éléments qui permettent de mettre en lumière différentes pistes de recherches afin de mieux saisir le parcours des ancêtres des Siddis vivant actuellement au Karnataka, mais aussi leur rapport au passé, et la manière dont les relations, entre différents groupes, ont pu se forger à travers l'espace et le temps.

---

[174] Abdul gani me précisa alors que l'origine de l'histoire de Mama Miṣra se trouvait à Adki Hosur. Je n'ai jusqu'à présent pas réussi à retrouver les traces de cette histoire à Adki Hosur où il est plus difficile de parler des saints soufis car une majorité du village est à présent tabligh.

Les conditions d'existence des Siddis du Karnataka sont marquées par un parcours complexe et les origines des Siddis contemporains sont très probablement multiples comme le mettent en évidence ces différents éléments mémoriels. Les Siddis de cette région sont par ailleurs amenés à migrer ailleurs pour trouver du travail. Cet ailleurs engendre parfois un retour vers des conditions passées.

6. DU KARNATAKA À GOA : LES ÉCHOS DE L'ESCLAVAGE

À ma connaissance, aucun travail de terrain n'a été mené parmi les Siddis de Goa. Il semblerait, d'après de nombreuses conversations que j'ai pu avoir avec des Siddis du Karnataka y ayant séjourné mais aussi, avec certains Siddis qui y vivent actuellement, que tous les Siddis de Goa soient des migrants du Karnataka. En effet, de nombreux Siddis du Karnakata s'installent à Goa pour y travailler, par exemple dans le bâtiment, les usines, les abattoirs, les fermes, les plantations ou sont parfois chauffeurs pour les hommes, et majoritairement domestiques de maison pour les femmes.

À l'âge de onze ans, Asha, Siddie hindoue, et sa mère ont quitté leur village, Chipageri, pour Goa, fuyant un père alcoolique et violent. Goa était l'une des seules options connues par les femmes fuyant leur famille ou étant obligées de travailler pour survivre. Asha a été déposée par sa mère dans une famille chrétienne pour y travailler en tant que domestique, sa mère était employée chez une autre famille, elles ne se sont plus vues pendant quatre ans. Asha rencontra son mari Vincent, Siddi chrétien de Jataga Hosur, à Goa. Il était chauffeur de taxi et revenait chaque jour la voir à la fin de ses cours de couture pour lui faire la cour mais il était difficile pour les deux jeunes Siddis de se côtoyer car la famille catholique pour qui Asha travaillait était très stricte et ne l'autorisait pas à sortir de la maison. Ils décidèrent finalement de se marier mais Asha dû se convertir au catholicisme. Depuis elle vit à Jataga Hosur et confia se sentir beaucoup mieux ici qu'à Goa ou dans son village natal. Selon Asha, elle n'avait pas été trop mal traitée, contrairement à d'autres domestiques siddies dont les conditions étaient proches de l'esclavage.

Lorsque Renuka est née, son père siddi refusa de la reconnaitre car elle avait la peau claire et les cheveux un peu plus longs que lui, il accusa alors sa mère d'adultère. Il buvait, frappait la mère puis est parti avec une autre femme, une siddie musulmane elle aussi mariée, en laissant la mère de Renuka seule, avec quatre enfants. Renuka, qui n'avait que six ans, fut envoyée à Goa, dans différentes familles pour travailler dans leurs maisons. Elle passa des années, jusqu'à ses vingt-cinq ans, à travailler en tant que domestique pour des gens qui employaient plusieurs enfants en sous-payant leurs parents qui attendaient parfois des mois pour recevoir cet argent. En d'autres termes, Renuka était louée à des familles de Goa. Un jour, alors qu'elle venait rendre visite à sa mère, elle fut marquée par la visite de son père et son frère qui venaient de battre cruellement sa mère alors qu'elle travaillait aux champs. La femme était trainée dans les champs devant ses deux filles (la plus jeune, Jacinta était restée avec sa mère), et garde encore des séquelles d'hémorragies cérébrales provoquées par les coups. Renuka aussi a subi de nombreuses violences par ses « employeurs » à Goa, notamment par une femme d'une cruauté abominable. Cette femme, raconta-t-elle, avait une grande maison à Goa où elle exploitait plusieurs enfants et en avait même tué deux « car leurs vies ne valaient rien ». Un jour, quand elle était petite fille, Renuka avait mal compris une consigne à propos du riz, la femme a alors fait frire un œuf dans de l'huile brûlante et l'a ensuite écrasé contre sa joue (elle me montra alors les cicatrices de la brûlure). Un autre jour, pour la punir, la maîtresse de maison l'avait jetée dans le puits pour la noyer, mais le chauffeur est alors intervenu pour la sauver. Après quatre ans, la mère de Renuka fut alertée de la situation et vint récupérer sa fille de force sans jamais être payée pour le travail de Renuka qui fut ensuite placée dans une autre famille, sa mère travaillait alors toute la journée sur des chantiers. Renuka vit toujours à Goa, avec son mari et ses deux enfants. Son mari la battait aussi, il buvait, mais les choses semblent s'être calmées depuis qu'ils ont quitté le foyer de la belle famille. Je rencontrai Renuka lors de sa visite chez sa petite sœur, Jacinta, qui vit à Gardolli. Jacinta n'a pas eu à travailler, elle a pu aller à l'école et étudier, grâce au travail acharné de sa mère et de sa grande sœur. Aujourd'hui, m'expliquèrent les deux femmes, il est interdit de faire travailler les enfants à Goa avant qu'ils n'aient quinze ans (16 mai 2017).

Selon Cajetan, un Siddi chrétien de Gadgera, l'un des premiers grands leaders ayant rallié des Siddis de toutes religions, même si le trafic d'enfants était maintenant interdit, environ 25% des filles siddies de plus de quinze ans y travaillaient toujours. Il nuança ce propos en expliquant que c'était beaucoup moins qu'une vingtaine d'années auparavant où de nombreux enfants siddis y étaient maltraités et leurs familles payées 150 roupies par mois en échange du travail de leur progéniture. Il expliqua qu'ils avaient beaucoup œuvré, avec certains politiciens du Congrès, pour dénoncer et interdire ces exploitations (entretien, 30 mai 2017). Si la situation semble s'être améliorée concernant le travail des enfants siddis à Goa, des trafics humains, et notamment de la prostitution de jeunes femmes siddies m'ont été relatés. Il semblerait que certains hommes siddis de la région attirent des jeunes femmes siddies en leur promettant du travail à Goa où ils les vendent alors à des proxénètes. À Goa, certains Siddis et notamment des femmes, ont subi et subissent toujours des conditions d'existence très similaires à celles de leurs ancêtres supposées, réduites en esclavage.

Le sort des esclaves africains en Inde, s'il pouvait revêtir l'allure de l'esclavage issu de la traite atlantique comme les exemples ci-dessus illustrent, était souvent lié aux services militaires pour les hommes africains qui devenaient parfois, comme nous allons le voir, des esclaves de haut rang dont le statut imprègne les perceptions sociales de leurs descendants contemporains.

CHAPITRE 4 : UNE LIGNÉE DE LA GARDE ROYALE AFRICAINE DU NIZAM DE HYDERABAD

Ma première rencontre avec des Indiens descendants d'Africains vivant à Hyderabad a eu lieu en 2017, j'y suis ensuite retournée en 2020. Ce terrain d'une dizaine de jours a été périphérique à ma recherche et je mettrai donc en perspective cette ethnographie annexe avec des recherches plus approfondies menées par Khatija Sana Khader et Ababu Yimene ; la dimension historique sera par ailleurs étayée par les travaux de Joseph E. Harris, Shanti Sadiq Ali, Benjamin B. Cohen et Omar Khalidi. Il m'a semblé nécessaire de consacrer plusieurs passages de cette thèse aux descendants d'Africains de Hyderabad afin d'exposer leurs parcours en Inde dont la comparaison et la mise en perspective avec ceux des Siddis du Gujarat, du Karnataka et du Maharastra, comme nous le verrons dans la partie suivante, mettent en lumière différentes dynamiques d'identification à l'œuvre en fonction de l'Histoire et la place sociale des ancêtres. J'ai choisi de ne pas désigner systématiquement les descendants d'Africains contemporains de Hyderabad par « Siddi » comme il est généralement d'usage dans la littérature existante car contrairement aux Siddis du Gujarat, du Karnataka et de Mumbai déjà présentés, ce terme n'est pas systématiquement utilisé par les descendants d'Africains de Hyderabad que j'évoque pour s'auto-désigner. La question d'identification des descendants d'Africains hyderabadis à leurs ancêtres siddis sera alors interrogée à la fin de cette partie.

La présence d'Africains à Hyderabad est datée du temps de la dynastie de Qutab Shahi (1512- 1687) dont l'armée comptait des soldats et gardiens des bastions habshis[175] (Khader, 2020 : 435). L'importation d'Africains vers Hyderabad s'est ensuite poursuivie durant le règne de la dynastie Asa Jahis à partir de 1728 et jusqu'au début du XXe

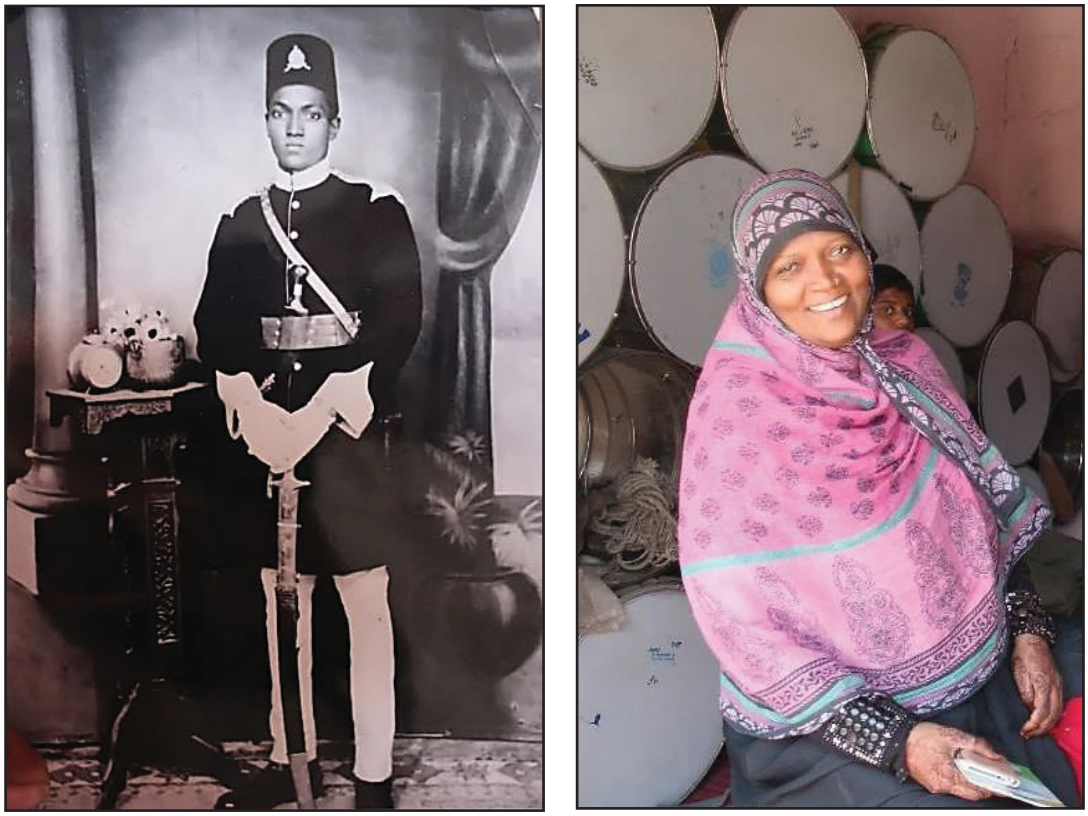
[175] *Habsh*, en arabe ou urdu, réfère à une région d'Afrique située en Éthiopie et Érythrée (Khader, 2020 : 435) *Habshi* est le terme arabe désignant un abyssinien ou éthiopien (Baptis, McLeod et Robbins, 2006 : 13).

siècle sous l'Inde britannique. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, les effets de l'abolition de l'esclavage en Inde britannique n'ont pas été immédiats. En 1841, un marchand arabe reportait que des agents hyderabadis à Muscat achetaient des esclaves africains. En 1842, le Résident britannique à Hyderabad observait un important trafic d'esclaves africains mené dans la ville par des arabes dont certains étaient des soldats mercenaires ; les marchands d'esclaves étaient parfois eux-mêmes africains. En 1869, il a été relaté que des esclaves africains masculins se camouflaient sous une identité féminine et prétendaient être les femmes ou les filles des leurs marchands auprès des douaniers de Mumbai (Harris, 1971 : 101), ville-plateforme principale où transitaient les esclaves. Par ailleurs, de nombreux Arabes vivant à Hyderabad revenaient de leur pèlerinage à la Mecque avec un.e ou deux africain.e.s qu'ils faisaient passer pour des membres de leurs familles. La présence d'Africains a également été reportée par le Résident de Hyderabad en 1870 qui s'opposait à l'usage du terme d'esclave pour les qualifier, expliquant que ces derniers pouvaient quitter leurs maîtres (*ibid.* : 100-101). Le commissaire des douanes, quant à lui, niait quelconque relation avec l'esclavage et affirmait que les Africains amenés en Inde par des familles en étaient des membres satisfaits qui ne semblaient pas avoir été contraints à immigrer en Inde (Bombai, Political department, August 3, 1842 : 335-36 cité par Harris, 1971 : 102). Des Africains libres s'installaient également à Hyderabad. Entre autres, des esclaves libérés des bateaux arabes étaient fréquemment débarqués à Mumbai entre les années 1830 et 1875 et certains de ces africains migraient à Hyderabad afin de trouver du travail (Harris, 1971 : 102).

Les Africains et leurs descendants vivant à Hyderabad étaient alors employés en tant que gardes, cavaliers, domestiques, et travaillaient parfois dans la police. En outre, la cavalerie africaine royale du Nizam, *The Africain Cavalry Guards* (communément appelée *A. C. Guards*) ou *Siddi Risala* (« régiment africain »)[176], était entièrement composée de Siddis divisés entre les gardes du corps du Prince et ceux du Nizam (*ibid.* : 110-111). Que sont devenus les descendants des membres de l'*A. C. Guards* et

[176] Ou Risala-i Hubush (Khalidi, 2006 : 248).

s'identifient-ils à leurs origines africaines à l'instar des Siddis du Karnataka et du Gujarat ?



À gauche, Yousuf bin Ambar, membre de l'A. C. Guards du Nizam, père d'Aitiya Begum, à droite, qui me montre la photo (20 avril 2017) © Aitiya Begum du quartier de l'A. C. Guards.

1. LE QUARTIER DE L'*AFRICAN CAVALRY GUARDS* : UN ANCRAGE DES MIGRATIONS AFRICAINES AU SERVICE DU NIZAM

Le quartier de l'*African Cavalry Guards* (*A. C. Guards*) est marqué par l'empreinte de l'histoire des Africains à Hyderabad, tout comme *Siddipet*, *African market* ou *Habshi Guda*, « village africain » (Khader, 2020 : 436). Ces derniers lieux n'hébergent cependant plus de descendants d'Africains identifiés comme tels. En effet, la majorité des descendants d'Africains de Hyderabad vivent aujourd'hui dans le quartier de l'*African Cavalry Guards* où se trouvaient d'anciennes écuries royales transformées en logements pour les *Siddis Risala* en 1840, sous le règne d'Asaf Jah IV (*ibid.* : 436). Le quartier de l'*A. C. Guards* a ensuite été légué à titre gratuit et de façon permanente aux soldats africains par le Nizam après l'indépendance de l'Inde (Yimene, 2007a : 325). Ce quartier matérialise donc le lien entre les gardes du corps africains de la cavalerie du Nizam et leurs descendants.

Lorsque les forces militaires de Hyderabad furent incluses dans l'armée britannique, en 1857, l'armée de Hyderabad comprenait alors un groupe de cinquante Africains au service du Raja de Wanparthy[177]. Les troupes africaines du Raja représentaient probablement une tradition perpétuée depuis le Moyen Âge au moins, lorsque Hyderabad faisait partie du royaume musulman des Bahmani (1347-1512). D'ailleurs, de nombreux esclaves africains se sont battus pour ce royaume et malgré l'implantation des Moghols dans le Deccan entre 1626 et 1675, les souverains hindous, dont celui de Wanparthy,[178] ont conservé une armée africaine.

En 1863, le Nizam de Hyderabad a alors pris le commandement des troupes africaines du Raja et les a agencées en gardes de sa cavalerie mais aussi en gardes du corps royaux. Au fil du temps, le Nizam a envoyé des agents vers différentes parties de la péninsule arabique afin de recruter des Africains. Les enfants des gardes africains étaient aussi entraînés dès leur plus jeune âge pour devenir gardes à leur tour. En 1895, la garde

[177] Ville située à 150 km de Hyderabad dans l'actuel État du Telangana. Wanaparthy dépendait alors de l'État de Hyderabad.
[178] Pour une histoire plus détaillée de la garde africaine de Wanaparthy, voir Benjamin B. Cohen, 2020b.

comptait alors trois cent cinquante soldats « africains »[179] montant des chevaux et armés de sabres qui servaient le Nizam. À la fin du XIXe siècle, le Nizam sélectionnait des protégés siddis et arabes ayant conservé une partie de leurs traitements de faveur après l'indépendance. Ces statuts particuliers concernaient cependant une petite minorité et la plupart des Africains et leurs descendants étaient des gardes ordinaires, qui ne servaient pas au combat mais de gardes du corps au Nizam, de superviseurs de la cour, d'équipe d'entraînement militaire ainsi que de chanteurs ou danseurs lors de cérémonies. Certains soldats performaient aussi en tant que danseurs ou musiciens pour des mariages ou d'autres occasions en dehors de leur service. La traite d'esclaves ayant perduré jusqu'à la fin du XIXe siècle en Inde, certains descendants d'Africains de l'*A. C. Guards* ont connaissance des origines africaines de leurs parents ou grands-parents et la manière dont ils sont arrivés en Inde. Si certains retiennent le recrutement de leurs aïeux en Arabie, d'autres évoquent l'Éthiopie[180], Zanzibar et la Mozambique comme régions originaires de leurs ancêtres (Harris, 1971 : 102-106).

Mes interlocuteurs du quartier de l'*A. C. Guards*, descendants des membres de la cavalerie africaine du Nizam, expliquèrent que tous les grands-pères (*dādā)* des Bins[181] (appellation principale utilisée pour se désigner) venaient d'Afrique et faisaient partie de l'*African Cavalry Guards* du Nizam. « South Africa » est généralement utilisée par les membres de l'*A. C. Guards* pour désigner l'Afrique en général (Yimene, 2020 : 121 ; entretiens avril 2017 et mars 2020). Certains d'entre eux revendiquaient leurs origines du Yemen, de la Somalie et du Soudan. Lorsque j'évoquai, au détour d'une conversation, une éventuelle connexion avec la Mozambique, des visages se crispèrent en signe de rejet de cette région plus au sud (avril 2017 et mars 2020).

[179] Ou fils d'Africains car comme nous l'avons vu, les enfants des membres de l'*A. C. Guards* étaient préparés pour prendre leur relève.
[180] Voir l'histoire de Soliaman bin Haftoo, un garde de la cavalerie revendiquant être le fils de l'empereur d'Éthiopie (Harris, 1971 : 106-110).
[181] Bin signifie « fils de » et est utilisé par de nombreux descendants d'Africains pour se désigner. Les Arabes à Hyderabad utilisent aussi cette désignation. Comme le souligne Yimene, les Siddis sont fiers de se présenter en tant que Bin, qui signifie « I am Arab, or at least, Arab-like » (2004 : 178).

Yimene, qui a mené son ethnographie en 2002 auprès les membres du quartier de l'*A. C. Guards*, rapporte un témoignage de Mr. Mohammood bin Farzullah, qui prônait avoir plus de cent ans :

> « My father was working on a certain British ship while he was in Zanzibar. He was very young — not yet married. Their ship was sent to Bombay for business. My father and some of his friends decided to stay in Bombay rather than going back home because they found life much better here than in Zanzibar. At that time, Mahboob Ali Khan, the ninth Nizam, went to Bombay with his Hindu official whose title was Maharaja. Mahboob Ali Khan saw some of the Africans in Bombay. He sent back his Maharaja to bring some of the Africans to be his bodyguards. The Maharaja brought three hundred of them, of whom my father was one. They were settled in Goshamel, a residence quarter specially prepared for them. It was very close to the Nizam's palace. That was about 150 years ago. The Africans were trained to be the Nizam's bodyguards. Later on, the *A. C. Guards*, the present cantonment, was established and the Africans resettled there. I was born there. Our forefathers didn't bring women with them, so they had to intermarry with the local people. When talking to their wives they used to communicate with signs, and the few words they picked up since their arrival in India. They knew only some essential words and phrases like "give me food, come, how are you." The Africans couldn't communicate among themselves either, since they were from various African countries and language groups. That is why they couldn't pass their culture to us properly. When we buried our fathers, we buried their culture with them and became Indian. » (Yimene, 2007b : 130-132)

La majorité des descendants d'Africains les l'*A. C. Guards* peinent cependant à nommer les origines africaines exactes de leurs ancêtres, à l'exception de ceux d'origine somalienne, qui, selon Yimene (*ibid.* : 331) connaissent précisément l'origine géographique de leurs aïeux et même parfois leurs clans. Il n'apparait pas forcément toutefois, dans les récits des habitants du quartier de l'*A. C. Guards* que j'ai pu recueillir, une identification à un même groupe fondée sur une origine africaine commune. La création d'un collectif de descendants d'Africains à Hyderabad semble plutôt intimement liée à l'histoire de l'*African Cavalry Guards* partagée par leurs ancêtres, le statut militaire spécifique de ces derniers, leur regroupement spatial dans ce quartier légué par le Nizam, mais aussi à l'islam, qui est devenu le principal dénominateur commun des membres du quartier de l'*A. C. Guards*.

Aujourd'hui, entre 2000 et 4000 descendants des *Siddis Risala* résident dans le quartier de l'*A. C. Guards*[182] mais certaines familles ont quitté les lieux en quête de lo-

[182] 2000 selon Harris (1971, p.114) et Khadija Khader (communication personnelle en 2017), 3000 selon Ali (1996 : 199) et entre 3000 et 4000 selon les membres de l'*A. C. Guards* avec qui je me suis entretenue en 2017 et 2020.

gements plus grands en capacité d'accueillir des familles nombreuses ; les enfants mariés louent donc souvent d'autres maisons, notamment dans des quartiers tels que First Lancer, Maqta, Borabanda, Irram Manzil ou Banjara Hills (entretiens, avril 2017).

Selon Ali bin Moshin, l'un des descendants des *Siddis Risala*, les premiers Africains étaient venus en Inde il y a 700 ans. Avant, à l'*A. C. Guards*, il y avait des Siddis musulmans et chrétiens mais aucun hindou car en Afrique, « l'hindouisme n'existe pas » (entretien, 16 avril 2017).

2. LES SIDDIS CHRÉTIENS DE L'*A. C. GUARDS*

La cavalerie africaine du Nizam comptait des Siddis musulmans et chrétiens. Mais où étaient passés ces Siddi chrétiens contemporains que Yimene décrivait dans sa thèse et plusieurs de ses articles (2004, 2007a, 2007b, 2012) ? Cette question a animé de nombreuses conversations avec les habitants du quartier de l'*A. C. Guards* et un certain nombre de jours de recherches afin d'en apprendre davantage à propos des relations actuelles qu'entretenaient les descendants d'Africains hyderabadis chrétiens et musulmans. Yimene, dans un article paru en 2007 dans lequel il reprenait des extraits de sa thèse doctorale soutenue en 2004, écrivait :

> « There are less than 150 Christian Siddis within the *A. C. Guards* area (…) There are, today, some intermarriages between the Christian and the Moslem Siddis, mainly between Christian Siddi women and Moslem Siddi men, in which the former convert to their husband's religion. There are also some Christian Siddi men who married wives who are Moslem Siddis and are living together maintaining their respective religions. In the past, Christian Siddis married more from their Moslem constituencies than they did from Christians of Indian origin. However, the trend is changing now because young Christians of African descent have begun identifying themselves with the general Christian population of India and less so with the Siddis. Many Christians of African origin are detaching themselves from the Siddi community and assimilating into India's Christian society through relationships of various kinds, including intermarriage. The Christian Siddis live in *A. C. Guards* dispersed among the Moslem Siddis. Some Christian and Moslem Siddis socialize with each other during holidays. The Christians invite a daff party, a traditional music band of Moslem Siddis, when they have festivities, although they don't participate in the dance. (…) During the British occupation of India a number of British married local people. Half-caste descendants of these intermarriages, who are still found all over India, are known as Anglo-Indians. Some British officials and soldiers also married wives from the African community of India. (…) A few of these Anglo-Indians still reside in the *A. C. Guards*' neighbourhoods. These people may keep their distance from Siddis because they don't want to be considered a part of them. Neither do they consider themselves as local Indians. Instead, they claim to be Indians

> of British descent and are also considered by their neighbours as such. (…) A group of women told me that they are born of British and Portuguese parents and should not be called Anglo-Indians. However, their physical appearance makes their African descent obvious. » (2007b: 134-135).

Yimene pointait alors déjà l'identification de nombreux « Siddis chrétiens » à une plus large population chrétienne indienne, mettant en lumière les directions divergentes de chemins d'assimilation que les Siddis musulmans et chrétiens empruntaient (islam pour les uns et christianisme pour les autres). Il questionnait alors le futur de ces relations entre Siddis musulmans et chrétiens, évoquant la possibilité que toute forme de lien disparaisse à long terme (2020 : 130).

En 2017, je constatai en effet que ces relations étaient inexistantes dans le quartier de l'*A. C. Guards* et je choisis de laisser cette question de côté car elle aurait nécessité un séjour bien plus long afin de pouvoir rencontrer des descendants de Siddis chrétiens vivant actuellement dans d'autres quartiers. Khader, qui a soutenu sa thèse doctorale en 2017 et mené un travail ethnographique auprès des Siddis de l'*A. C. Guards*, me confirma n'avoir rencontré, elle non plus, aucun Siddis chrétien. Cela suppose peut-être que les relations que décrivent Yimene se soient largement transformées en quinze ans ou bien que nos interlocuteurs aient tenu un discours complètement différent. En effet, lorsque je décrivis les relations entre Siddis chrétiens et musulmans de l'ouvrage de Yimene et évoquai par exemple des intermariages à certains descendants des Siddis *Risala* lors d'une conversation en groupe[183], Ali Bin, un membre trentenaire du quartier de l'*A. C. Guards* me répondit furieux que ce livre (*kitāb*) était complètement faux et que chrétiens et musulmans ne se mariaient jamais ensemble. Mahmood Bin, le frère ainé d'Ali Bin, intervint en me certifiant qu'il n'y avait plus de Siddis chrétiens dans le quartier mais que cependant, un peu moins d'une centaine de Siddis chrétiens vivaient actuellement à Sucunderabad située à une dizaine de kilomètres du quartier de l'*A. C. Guards*. Mahmood bin me demanda ensuite de ne pas me rendre seule à Secunderabad en me précisant qu'ils n'avaient aucun contact par lequel entrer en relation avec les Siddis chrétiens et que selon lui, tous les jeunes Siddis chrétiens étaient drogués, fumaient

[183] Ce qui était très souvent le cas car je ne pouvais m'entretenir avec eux qu'avant leur départ pour des concerts et après leur nuit (ils dormaient le jour). Une centaine de musiciens allaient et venaient alors dans le local et les conversations étaient souvent décousues.

de la *weed* [herbe], et qu'il était impossible de converser normalement avec eux comme nous le faisons ici. J'ai alors soumis l'idée de me renseigner auprès du père de l'Église du quartier, Mahmood m'y a encouragé. En me rendant à l'Église, le prêtre n'était pas là mais une femme qui le remplaçait pour accueillir le public me confirma que les descendants d'Africains chrétiens ne vivaient plus dans le quartier mais venaient tous les dimanches pour la messe en anglais. En sortant de l'Église, je croisai un homme hindou qui m'expliqua que cette église était vraiment spéciale car elle acceptait tout le monde, peu importe la religion. D'autre part, l'homme raconta que cette église avait été bâtie par des chrétiens et des musulmans et portait le nom de Lady of Health, ce qui signifiait que n'importe quelle personne dans le besoin pouvait y être guérie (17 avril 2017).

Le lendemain, je rencontrai le Père (*Father*) de Lady of Health et le questionnai à propos des Siddis chrétiens dont m'avait parlé sa collègue la veille, le Père furieux réfuta cette hypothèse en me précisant qu'il ne s'agissait pas du tout de descendants chrétiens de l'*A. C. Guards* mais d'étudiants africains. En le questionnant sur la présence de descendants chrétiens de l'*A. C. Guards* dans le quartier, le prêtre répondit qu'a priori, il n'y en avait pas, et que même s'il y en avait, ils ne révèleraient pas leurs origines africaines au risque d'être rejetés par les autres chrétiens. Cette honte des origines africaines, parmi les chrétiens, fait écho aux témoignages recueillis à Diu. Le père m'expliqua que la tradition en Inde du Sud était très forte et que par exemple, des gens d'un village venant habiter dans une ville ne diront pas qu'ils viennent d'un village sinon ils ne pourraient pas socialiser avec les autres personnes qui n'accepteraient jamais leur singularité. Quand je lui parlai du fait que des familles siddies chrétiennes aient, selon les musulmans descendants des Siddis *Risala*, migré à Secunderabad, cela ne l'étonna pas dans le sens où contrairement à Hyderabad, Secunderabad était dominée par les chrétiens (les Anglais). Le prêtre expliqua ensuite la relation entre la construction de cette église, Lady of Health, le *Nawāb* de Hyderabad et sa cavalerie africaine et s'exclama : « This Chapel was made by *A. C. Guards* ! ». Le *Nawāb* avait demandé à un prêtre de prier pour que la pluie vienne car la région traversait une terrible période de sécheresse et de famine et la pluie arriva. En remerciement, le *Nawāb* fit construire la présente chapelle par sa garde africaine.



Shrine of Our Lady of Our Health, 2017, © Sofia Péquignot

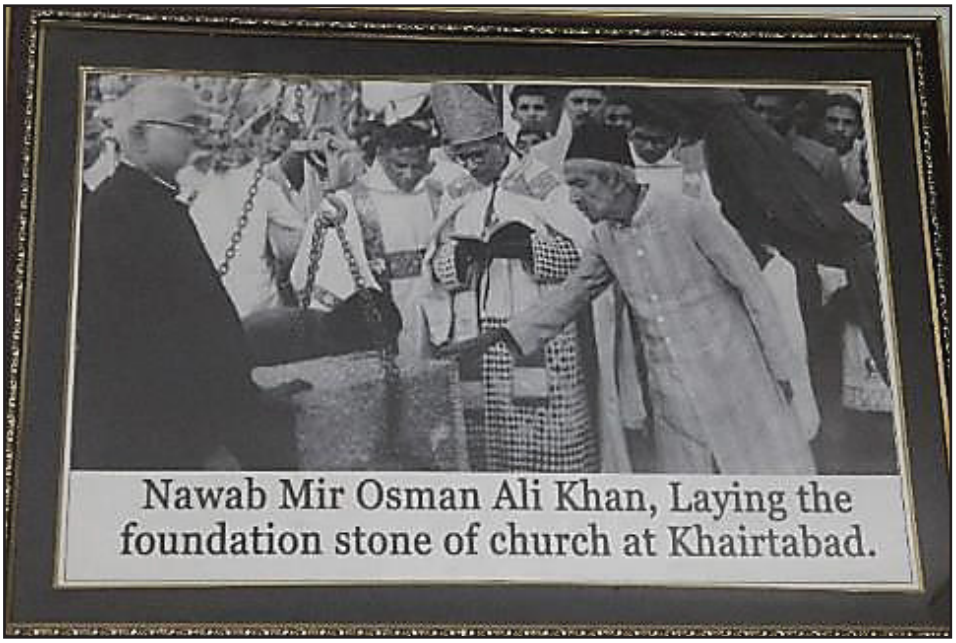


Photo d'une photo encadrée prise à l'intérieur du sanctuaire de Lady of Health, 2017, © Sofia Péquignot

Je tentai de me procurer des archives de cette époque mais le prêtre répondit qu'il n'y avait rien ici et m'orienta vers un ancien militaire chrétien ayant travaillé avec les membres de la garde du Nizam dans l'armée indienne : Anthony Dass Israel.

Anthony avait quatre-vingt-un ans lors de notre entretien, il était très malade et notre conversation dû être écourtée à cause de son état de santé ; un deuxième entretien que nous avions prévu fut annulé à cause de son admission à l'hôpital. Il raconta que son père faisait partie de l'un des bataillons de l'armée du Nizam et côtoyait donc les Siddis qui étaient la troisième génération à Hyderabad. Anthony expliqua que Siddi signifiait Africain et que l'armée africaine du Nizam était composée d'esclaves vendus par les Anglais au Nizam pour servir sa garde. Par ailleurs, selon Antony, tous les Siddis étaient originellement musulmans et il n'existait que deux ou trois familles siddies chrétiennes car certains Siddis musulmans s'étaient convertis afin de se marier avec des femmes tamiles. Antony décrivit à l'époque une très belle relation entre musulmans et chrétiens et précisa que le Nizam avait beaucoup de respect pour les catholiques et leur permettait de construire des églises sans entraves. Aujourd'hui, les relations auraient changé à cause de rivalités entre hindous et musulmans mais les chrétiens et musulmans continuent à se respecter. Il n'y aurait par ailleurs plus qu'une maison de descendants chrétiens des membres de l'*A. C. Guards*, celle de Benny Joseph. Antony expliqua en outre que les membres de cette famille ne se considéraient et ne s'identifiaient plus du tout comme Siddis. Cela m'a ensuite été confirmé par les descendants d'Africains musulmans du quartier de l'*A. C. Guards* avec qui je me suis entretenue, qui décrivaient par ailleurs des rapports cordiaux avec la famille de Benny Joseph qu'ils invitaient toujours à leurs cérémonies/festivités (*functions*).

Mohammed bin Hasan, un habitant octogénaire du quartier de l'*A. C. Guards* que je rencontrai quelques jours après mon arrivée dans une petite boutique de la rue principale du quartier, raconta que son père et son grand-père étaient membres de la cavalerie africaine du Nizam et que son grand père était africain[184]. Mohammed bin me confirma la présence, dans le passé, de Siddis chrétiens. Il décrivit qu'une centaine d'années au-

[184] Mohammed n'a pas connaissance de la région ou du pays exact, il évoque seulement un transit par Mumbai.

paravant, deux-cent-vingt Siddis chrétiens et deux-cent-cinquante Siddis musulmans avaient été amenés d'Afrique pour servir de gardes dans la cavalerie du Nizam, ce qui contredisait l'affirmation d'Anthony Dass Israel exposée plus haut. Almas Bin, quarante-deux-ans et Irfan bin soixante ans, qui prenaient alors le thé avec nous, confirmèrent la présence de Siddis chrétiens dans le quartier de l'*A. C. Guards*, une quinzaine d'années auparavant, ce qui correspond à la période à laquelle Yimene avait mené ses recherches. Par contre, à l'inverse de ce que décrivait Yimene à cette époque, les deux hommes contestèrent fermement l'existence de relations matrimoniales entre Siddis musulmans et chrétiens à l'exception de quelques *love mariages* (entretiens, 20 avril 2017). Ces mariages entre Siddis de différentes religions ne semblaient donc pas socialement acceptés.

Les discours recueillis à propos des Siddis chrétiens correspondent à différentes versions parfois contradictoires. Néanmoins, les descendants d'Africains chrétiens contemporains, à l'exception d'une famille, n'habitent plus le quartier de l'*A. C. Guards* et ne semblent plus s'identifier, ni à leurs origines africaines, ni à l'*A. C. Guards* du Nizam. Progressivement, les identifications au passé semblent se fondre dans la masse religieuse dominante. À l'instar des Siddis chrétiens, les descendants d'Africains musulmans de ce quartier valorisent davantage leur inscription dans une communauté musulmane locale que leur lien ancestral à l'Afrique.

3. APRÈS LA CHUTE

Harris, en 1971, qualifiait l'existence des Siddis *Risala* de « bleak » (sombre), avec un taux de chômage élevé, une petite proportion de Siddis occupant des emplois domestiques, de cuisiniers, porteurs, agents de sécurité, conducteurs de rickshaw et quelques policiers à l'exception d'environ 500 Siddis *khanazahs* (protégés du Nizam) ayant une condition sociale généralement plus privilégiée que la moyenne des Indiens.

Après l'indépendance de l'Inde, des centaines de milliers de musulmans furent amenés à quitter Hyderabad pour le Pakistan, mais la majorité des descendants d'Africains restèrent au service du Nizam jusqu'en 1951, date à laquelle ce dernier fut

forcé à dissoudre son armée. Les descendants de l'*A. C. Guards* font aujourd'hui partie des reliques de l'ancien ordre musulman à Hyderabad où ils sont généralement considérés comme ayant occupé une place privilégiée (Harris, 1971 : 113-114).

Le témoignage d'un ancien garde, en 1982, illustre bien cette situation :

> « Our prestige died with the Nizam. My boys are now pulling rickshaws, some are in petty security jobs, some are hawking. (…) Many widows have not received family pension as they cannot cut through the enormous red-tape… There is no allotment of land for us, there is no colony for us, there is no reservation for our children in schools. I want my children to be educated but how can I pay Rs 30 per month in fees when my pension of Rs 100 a month has to feed a dozen of mouths? » (Khalidi, 2006 : 252)[185]

Les Siddis de Hyderabad, qui avaient un niveau de vie économique et social plus important que de nombreux autres Indiens de la région, ont subi un déclin social radical auquel ils n'étaient pas préparés, en particulier concernant l'éducation des enfants, globalement plus nombreux dans les familles musulmanes dont les revenus avaient considérablement baissé et ne pouvant assurer cette dépense. Les conflits entre hindous et musulmans qui éclatèrent en 1996 et 2002 participèrent aussi à ce déclin social, affectant l'industrie de la région et provoquant également un barrage à l'accès au travail, pour les musulmans, dans les entreprises gérées par des hindous (Yimene, 2007b : 135-139).

Vers la fin du XXe siècle, cette situation engendra de nombreuses migrations des descendants de l'*A. C. Guards* vers les pays du Golf et du Moyen-Orient (Yimene, 2007b : 138). Au début des années 2000, parmi les membres du quartier de l'*A. C. Guards* qui n'avaient pas immigré, certains vivaient d'aumône, tandis qu'une majorité tenaient des petits magasins, des échoppes de thé, de *pān* (feuilles de bétel), des petites épiceries, boucheries, boulangeries, certains étaient chauffeurs de *rickshaw*s, barbiers, fossoyeurs, plombiers, électriciens, cuisiniers, coiffeurs ou *mehendisigners* (décoration des membres des femmes avec du henné) (Yimene, 2007b : 135-139). En 2017, lorsque je demandais les métiers qu'exerçaient les membres du quartier l'*A. C. Guards*, on me citait un certain nombre d'exemples comme chauffeur, électricien, peintre, « *buisiness* », regroupés sous la catégorie « *alāg-alāg kām* » (travaux divers). Le sport repré-

[185] Témoignage provenant de M.R. Sameeran, « A dark Future », *illustrated Weekly of India*, 5 Dec. 1982 : 25.

sente par ailleurs une opportunité pour les descendants d'Africains de l'*A. C. Guards* et certains sont par exemple devenus champions de lutte, joueurs professionnels de hockey ou de football. Dans le domaine sportif, l'origine africaine est d'ailleurs essentialisée et racialisée, mettant en avant une force physique biologique chez les Siddis (voir Khader, 2020 : 438). La majorité des descendants d'Africains du quartier de l'*A. C. Guards*, comme c'était déjà le cas au début des années 2000 (voir Yimene, 2004 ; 2007b : 139) travaillent cependant à leur propre compte en tant que musiciens de *daff*. Certaines familles tiennent la boutique d'organisations de concerts, de fabrication et de réparation d'instruments. En 2017 et 2020, la situation des membres de l'*A. C. Guards* semblait s'être améliorée, selon les musiciens avec qui je m'entretenais, grâce au *daff* qui leur procurait du travail et représentait un moyen de subsistance principal depuis une cinquantaine d'années.

En effet, avant que le *daff* ne permette de vivre décemment, toute une génération d'enfants des derniers gardes du Nizam déchus de leur fonction fut touchée par cette transition. Almas Bin, dont le père faisait partie de la cavalerie africaine du Nizam, avait quarante-deux ans lors de notre entretien en avril 2017. Selon lui, le problème qui s'est posé pour leur propre génération fut l'éducation : ils étaient beaucoup d'enfants, leurs pères furent transférés dans l'armée indienne lorsque l'*A. C. Guards* a pris fin mais n'avaient pas autant d'avantages que sous le Nizam et ne pouvaient financer l'éducation de leurs enfants qui n'ont donc pas pu trouver de travail dans l'armée. Pour Almas Bin, si sa génération avait été éduquée, ils auraient eux aussi pu rentrer dans l'armée et avoir un bon travail. À défaut d'intégrer l'armée, Almas bin vit, comme la majorité des membres du quartier de l'*A. C. Guards*, du *daff,* mais soulignait cependant que la situation s'était améliorée car cette musique « marchait bien » et leur procurait assez de travail pour pouvoir financer l'éducation de tous leurs enfants.

Lorsque je demandai, au cours des divers entretiens menés, si les descendants de l'*A. C. Guards* avaient obtenu l'accès à certaines catégories comme ST ou OBC[186], on

[186] Le statut de *Scheduled Tribes* est généralement attribué aux *Ādivāsīs* (populations autochtones) et associé aux peuples tribaux ; le statut d'OBC (Other Backword classes) est associé aux castes les plus défavorisées. Les membres du quartier de l'*A. C. Guards* ne souhaitaient probablement pas être identifiés à ces catégories indiennes pouvant avoir une connotation dépréciative dans l'imaginaire collectif.

me répondit que non, mais que cela n'avait pas d'importance pour eux. Pour ces musiciens, seul le travail semblait important et il n'a jamais été question, dans leurs récits, de revendiquer des droits spécifiques par rapport à leurs origines ou leur condition, à la grande différence, nous le verrons dans le cinquième chapitre de cette thèse, des Siddis du Gujarat et du Karnataka. Néanmoins, un moyen de subsistance leur a été légué par leurs ancêtres de l'*A. C. Guards* : le *daff*.

4. LE *DAFF/MARFA* : UN HÉRITAGE MUSICAL ANCESTRAL

C'est là que j'ai passé la plupart de mes journées, parmi des musiciens descendants d'Africains, dans l'une des boutiques (*dukān*) tenue par trois frères, les trois fils du fondateur de cet endroit. Leur *dukān*, comme il en existe quatre autres dans le quartier, est un petit local comportant un bureau et de nombreux instruments stockés ; l'espace est aussi dédié à la fabrication et la réparation des percussions. J'ai également eu quelques occasions d'assister à des concerts du groupe de musique. Les musiciens viennent à la *dukān* tous les jours vers dix-sept heures puis y passent une ou deux heures avant de charger leurs instruments dans un camion et plusieurs rickshaws pour le concert du soir.

Le *daff*, nom du tambour principal, est pratiqué par les descendants de l'*A. C. Guards* et hérité de leurs ancêtres africains. De génération en génération, cette pratique s'est transmise et se performe aujourd'hui lors d'occasions spécifiques, notamment des mariages ou dans des hôtels de luxe par exemple (entretiens avec des membres de l'*A. C. Guards*, avril 2017 et mars 2020). Au cours d'une conversation à bâtons rompus, comme chaque après-midi, avec les hommes allant et venant dans la *dukān* pour préparer le concert du soir, Ali Bin, l'un des trois frères propriétaire de ce local et dont le père était joueur de tabla professionnel expliqua que le *daff* était aujourd'hui leur *business* et qu'ils en vivaient très bien mais que pour leurs parents et grands-parents c'était un *enjoyment* qu'on pratiquait lors des cérémonies publiques ou privées (*functions*). Il précisa également que durant un mariage, le groupe joue cinq heures d'affilée. Chaque soir, quatre-vingt hommes associés se divisent pour assurer chaque mariage (plusieurs ma-

riages sont généralement célébrés la même soirée) ou *function*. En effet, à l'exception de la période de Ramadan dédiée aux prières, les musiciens travaillent presque toutes les nuits de l'année, en jouant parfois jusqu'à quinze heures d'affilée. Ils dorment ensuite jusqu'à dix-sept heures puis recommencent leurs soirées de travail (16 avril 2017).

Lors de notre première rencontre, les trois frères propriétaires et gérants de la *dukān*, Irfan bin Moshin, Mahmood bin Moshin et Ali bin Moshin m'introduisirent toutes les percussions (*cf.* photos p. 200-201) et m'expliquèrent qu'il existait deux sortes de pratiques musicales : L'*arabic aaff* et le *shari band*.

- L'*arabic daff* est joué avec trois instruments :
  - Le *daff*, un tambour moyen se tenant à la verticale et joué sur les deux faces, l'original était fabriqué en peau mais aujourd'hui, le plastique est davantage utilisé
  - Le *marfa* : petit instrument en forme de demi-lune et frappé par une baquette.
  - Le *bindi* : sorte de jarre en métal frappée par des baquettes

- Le *shari band* ou *shari baja* est joué avec deux instruments :
  - Le *tasha* (un instrument en forme de demi-lune mais beaucoup plus gros que le *bhindi.*
  - Le *shari* : sorte de gros tambour, *dhol*, frappé sur ses deux faces de plastique à l'aide de baguettes ou avec les mains.

Les dukān de daff/marfa :





© Sofia Péquignot, avril 2017



Instruments de l'arabic daff : à gauche, le daff, au milieu, le bindi et à droite le marfa (16 avril 2017) © Sofia Péquignot





Le daff : photo de gauche : daff original, en bois et en peau / photo de droite : daff moderne (en métal et en plastique) (16 avril 2017) © Sofia Péquignot



Concert de daff, 18 avril 2017, Hyderabad © Sofia Péquignot



Le shari band : à gauche, le Tasha et à droite le Shari, Hyderabad, avril 2017 © Sofia Péquignot



Concert de Shari Band, Hyderabad, 17 avril 2017, © Sofia Péquignot

Bien que les hommes qualifient par *arabic daff* leurs pratiques musicales, l'affiche figurant à l'entrée du local évoque l'*arabic marfa party.* Mes interlocuteurs m'expliquaient que *daff* était synonyme de *marfa* pour désigner cette pratique musicale qui inclut en réalité les deux instruments (le *daff* et le *marfa*).

Historiquement, le *daff* était associé à l'aristocratie et la royauté de Hyderabad. Au temps du Nizam, les Siddis performaient le *daff* pour les vacances nationales ou des évènements de la Cour. Aujourd'hui, le *daff* est mis en compétition avec d'autres musiques actuelles et perd de sa popularité, même parmi les jeunes descendants des membres de l'*A. C. Guards* (Yimene, 2020 : 126). De plus, certaines institutions islamistes fondamentalistes qualifient la *daff*, comme d'autres pratiques musicales, de pratique païenne, ce qui affecte les commandes et donc l'économie des musiciens des membres de l'*A. C. Guards*. Leur aspiration à être assimilés à une communauté d'Indiens arabes et la pratique du *daff* rentrent alors parfois en friction (*ibid.* :127). Cependant, les membres du quartier de l'*A. C. Guards*, majoritairement sunnites shāfis, sont aussi soufis et vont à la *dargāh*[187], ils côtoient particulièrement la *dargāh* de Yousoufain ou Yusuf Bābā située dans le quartier de Nampally. Il ne semble donc pas que ces nouveaux mouvements qui condamnent non seulement les pratiques musicales mais aussi la vénération des saints aient beaucoup d'influences sur les pratiques des membres du quartier de l'*A. C. Guards* mais davantage sur le nombre de commandes de prestations diminuées par ces nouveaux mouvements. Contrairement au Gujarat, les descendants de l'*A. C. Guards* n'ont pas de saint patron en relation avec leurs origines africaines et n'ont, pour la plupart, jamais entendu parler de Bābā Ghor. Mohammed bin Hasan, un doyen du quartier de l'*A. C. Guards* qui m'avait été introduit comme une source valable de mémoires de ce quartier raconta que son père Siddi et son grand père Africain, qui faisaient partie de l'*A. C. Guards*, jouaient le *daff*. Selon lui, dans le temps, le *dhammāl* était aussi pratiqué par les Siddis de Hyderabad (en mimant le mouvement de ses deux mains frappant un tambour droit)[188]. Les nouvelles générations n'ont maintenant aucune idée de ces chants et musiques soufies dévotionnelles pratiquées par leurs

[187] Sanctuaire soufi.
[188] Pour des informations complémentaires concernant la pratique du *dhammāl* et le recueil de deux chansons en swahili, voir Yimene, 2004 : 213-214.

ancêtres. Lorsque je demandai davantage de précisions concernant les instruments utilisés pour le *dhammāl*, Mohammed bin décrivit en détails le gros tambour utilisé qui semblait très similaire au *mugarman* joué par les Siddis du Gujarat dont je lui montrai des photos sur lesquelles il reconnut directement l'instrument en attestant sa pratique à Hyderabad par les Africains de l'*A. C. Guards*. Y-avait-il des relations entre les deux régions dans le passé ? Est-ce que le mugarman (instrument nommé *dhammāl* par les membres de d'*A. C. Guards*) était pratiqué dans les zones originaires de certains Siddis en Afrique de l'est ? Deux témoignages recueillis à Mumbai et Hyderabad évoquent des relations ancestrales entre Siddis du Gujarat, de Mumbai et de Hyderabad, nous y reviendrons dans la partie suivante de cette thèse.

Si le *dhammāl* appartient à un autre temps pour les descendants des Siddis *Risala*, la pratique du *daff* est aussi en cours de transformation. Selon Yimene, le *daff* était en train d'être remplacé par une autre musique semi-moderne décrite plus haut : le *shari baja* (ou *shari band*) qui présente un son plus intense que le *daff* et une variété de rythmes et instruments plus importants. Un autre facteur expliquant la perte d'intérêt pour le *daff* à Hyderabad dans le marché musical est, selon Yimene, le fait que les nouvelles générations n'ont pas reçu l'enseignement de certains instruments comme le *muzmar* et *la sitar*, deux instruments largement joués en Inde et par les Siddis dans le passé. Les percussions sont donc aujourd'hui très peu accompagnées par des mélodies (Yimene, 2020 : 129), même si les joueurs tentent de trouver leurs solutions pour s'adapter aux nouvelles demandes. Par exemple, le clavier était utilisé lors des concerts auxquels j'ai assisté afin de faire danser, « pour la disco » m'expliquaient les musiciens (avril 2017).

Par ailleurs, les groupes de *daff* ne comprennent pas uniquement des musiciens descendants d'Africains. En outre, bien que le *daff* soit mobilisé par les descendants d'Africains comme un héritage du passé, les Siddis et Arabes Hadramis jouent du *marfa*/*daff* et les deux groupes identifient ces pratiques comme arabes et africaines à la fois. Les questions d'authenticité, d'identité et économiques sont alors imbriquées sur ce marché du *daff* qui représente un moyen de subsistance pour les Siddis comme pour les Arabes Hadramis (Khader, 2020 : 437-438).

À l'instar de l'hybridation de certaines pratiques comme le *daff*, nous verrons dans les parties suivantes que l'identification des descendants d'Africains l'*A. C. Guards* est en pleine mutation

5. *SIDDI RISALA* : UN USAGE AU PASSÉ

En 1971, Harris mit en évidence la forte possibilité d'assimilation, avec le temps, des descendants d'Africains aux Arabes et autres Indiens, notamment à travers les intermariages et le fait que très peu de femmes africaines, comparé au nombre d'hommes, aient migré dans cette région (Harris, 1971 : 114).

Près de cinquante ans plus tard, je constatai ce changement. Selon Sharifa Pa, petite fille d'un membre de l'*A. C. Guards* du Nizam, les enfants n'allaient pas à l'école dans le passé contrairement à aujourd'hui et les groupes ne se mariaient pas entre eux alors maintenant, tout le monde se mélange. D'après Sharifa Pa, il s'agit d'une évolution positive et les intermariages symbolisent une intégration et une ascension sociale des descendants d'Africains à Hyderabad (entretien avec un groupe de femmes du quartier de l'*A. C. Guards*, mars 2020). Trois ans plus tôt, Ali Bin, dont le grand-père faisait partie de l'*A. C. Guards*, expliqua qu'avant, on devait toujours se marier avec quelqu'un de sa couleur mais que ce n'était plus le cas depuis deux générations environ (entretien, avril 2017).

Depuis la dissolution des troupes de l'*A. C. Guards* du Nizam, leurs descendants ne semblent pas souhaiter perpétuer la mise en évidence de leurs racines africaines. Cohen (2020b) décrivait, au contraire, la mise en exergue de certaines caractéristiques physiques des Siddis Risala (couleur de peau, texture des cheveux, forme du nez et des lèvres) par les journaux de l'époque[189]. En effet, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, Les Siddis Risala n'étaient plus des soldats, mais une sorte de vitrine exotique de l'armée du Nizam à qui il était attribué des rôles passifs lors de cérémonies publiques[190]

[189] Tels que *Times of India*, *Hyderabadee*, *Deccan*, *Budget*, *Bombay Gazette*, *Pioneer* ou encore *Tribune* parmi d'autres (Cohen, 2020b : 375).
[190] Par exemple, la procession Langar à Hyderabad : voir Cohen, 2020a.

(Cohen, 2020a : 375, 384). Après la chute du Nizam, les empreintes des origines africaines ne semblaient plus susciter d'intérêt pour les descendants de l'*A. C. Guards*, au contraire :

> « Many Siddis would like to assimilate to the general society and avoid being seen as "foreigner", there is a deliberated and coordinated attempt to "wash away" (the Siddi's own expression) their dark complexion through intermarriage. Some Siddi told me that they will not marry a black Siddi girl. The prevalent color prejudice in Hyderabad is a driving force for Siddis to further intermarry with the Yemeni Arabs and other casts. » (Yimene, 2020 : 130)

En effet, comme cette dernière citation le met en évidence, les descendants d'Africains de Hyderabad ont plutôt tendance à valoriser les intermariages et contrairement aux Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat, ne cherchent pas à préserver la transmission de certains traits physiques renvoyant à leurs origines et à leur groupe mais plutôt à s'en défaire. D'autre part, même s'ils sont toujours nommés *siddi* dans la littérature existante les concernant, c'est un terme qui est très peu utilisé aujourd'hui pour s'auto désigner par les descendants d'Africains du quartier de l'*A. C. Guards*. Les descendants d'Africains musulmans à Hyderabad s'identifient davantage par le terme *bin*, ou parfois *chaush* alors que *siddi* semble être la dénomination d'une époque révolue.

Plutôt que *siddi*, certains membres de l'*A. C. Guards* sont fiers d'être identifiés comme Siddi Risala, renvoyant à la place et aux origines de leurs ancêtres. Selon Sharifa Pa, Siddi Risala était utilisé par leurs grands-pères, pour s'identifier en tant qu'Habshis de l'*A. C. Guards* alors que *bin* était leur nom de famille (entretien, mars 2020). D'autres membres du quartier de l'*A. C. Guards* m'expliquèrent qu'ils étaient parfois nommés *A. C. Guards* mais que Siddi Risala était une appellation utilisée par les anciens (*purānī log*). Selon Mohamed bin, dont le père servait dans l'*A. C. Guards* du Nizam, *siddi* est une *qabīlah* (de l'arabe, tribu) de « *pure negros* » (avril 2017). Peu de temps après m'être entretenue avec sa mère, Sharifa Pa, je rencontrerai son fils, Javed Jamal qui était un ancien lutteur professionnel. Selon Javed Jamal, les Siddis étaient des *negros*, des *Africains* alors que les *Chaushs* représentaient un autre groupe et pourtant, plusieurs hommes du quartier s'identifiaient en tant que *Chaush* mais également en tant que Siddi, même si ce dernier terme était davantage utilisé pour nommer leurs aïeux africains.

6. DES IDENTITÉS PLURIELLES

Mohammed bin Omer n'est pas Siddi mais Yimeni, fils d'un père militaire. Il expliqua que les Yimenis, tout comme les Somaliens, faisaient aussi partie de la garde africaine du Nizam, même si la majorité de la cavalerie était composée d'Africains de Zanzibar. Selon Mohammed bin, seuls les Africains de Zanzibar étaient des Siddis et à l'époque, les groupes de différentes origines (Somalie, Yemen et Zanzibar) composant l'*A. C. Guards* ne se mariaient pas entre eux. Almas bin, présent lors de notre conversation, conta que son grand-père paternel était un Siddi c'est-à-dire un Africain de Zanzibar (*Zanzibar qabīlah*) en relation avec Ḥażrat Bilal et il insista sur ce dernier élément qui selon lui, impliquait le fait d'être Siddi. Je demandai alors à Mohammed bin Omer, pourquoi, alors qu'il n'était pas Siddi, il portait la particule *bin* dans son nom, tout comme les descendants de Siddis. Il me répondit alors que *bin* était le nom du *khalīfa* (de l'arabe, « successeur ») de l'*A. C. Guards* (entretien, 20 avril 2017). Trois années plus tard, je discutai avec un groupe d'hommes dans la *dukān* qui m'expliquèrent que pour eux, *bin* représentait leur caste, contrairement à Siddi dont on ne rejetait cependant pas la formulation car c'était le nom donné dans le temps à leurs grands-parents (*Siddi Risala*, plus précisément). Pour autant, selon les hommes présents, *siddi* signifiait Africain alors que *bin* signifiait faire partie de l'armée du Nizam. « Bin est le nom de notre caste, c'est la même chose que Siddi avant ! » (Entretien, mars 2020).

Il apparaît donc clairement ici une désidentification à un terme synonyme d'Africain (Siddi), que Javed Jamal qualifiait de *negro* et qui pour d'autres renvoyait à des origines plus précises comme Zanzibar. Inversement, une identification toujours présente à l'armée du Nizam en tant qu'institution fondatrice d'un collectif, est marquée par la particule *bin*.

Les descendants d'Africains de l'*A. C. Guards* avec qui je me suis entretenue se désignaient en effet la plupart du temps par *bin*, même si certains (surtout les plus anciens) appréciaient encore la nomination de *Siddi Risala*. *Bin/bint* signifie en arabe « fils de »/« fille de » et ce modèle de nomination patrilinéaire, qui consiste à faire suivre le prénom par *bin/bint* puis par le prénom du père (Khader, 2020 : 437) est partagé par les

descendants des Siddis et les Arabes Hadramis (qui incluent les Yimenis). Les descendants d'Africains de l'*A. C. Guards* sont généralement fiers de se présenter comme *bin* ce qui signifie, selon Yimene : « I am Arab, or at least, Arab-like » (2007b : 144). Les descendants des *Siddis Risala* ont d'autres points communs avec les Arabes hadramis : ils s'habillent de manière souvent similaire, sont musulmans shafis, les deux groupes sont ghettoïsés en tant que musulmans dans la vieille ville de Hyderabad, jouent du *daff/marfa*, et leurs ancêtres respectifs travaillaient dans l'armée du Nizam. Les migrations des Africains vers Hyderabad, particulièrement sous la dernière partie du règne d'Asaf Jahi, ont été intrinsèquement liées aux mouvements d'Arabes hadramis dont un certain nombre, comme nous l'avons vu dans l'introduction, ont participé à l'importation d'esclaves africains vers Hyderabad. Les Arabes hadramis et les Africains ont donc souvent migré en Inde ensemble, depuis l'Afrique ou le Moyen-Orient, les uns en tant que maîtres ou marchands, les autres en tant qu'esclaves. Pourtant, l'esclavage n'est jamais plus évoqué par les membres des deux groupes. Ce qui est mobilisé dans les relations actuelles, c'est une histoire migratoire imbriquée, des origines étrangères partagées, qu'elles soient africaines ou arabes. En outre, les descendants des Siddis et des Arabes hadramis ne sont pas des groupes endogames, ils se marient entre eux, et opèrent finalement, selon Khader, une « identification translocale » d'Indiens avec diverses origines mêlées au groupe arabo-musulman. Khader souligne cependant que ce lien ne peut être compris que comme une création sociale à partir d'un lien à d'autres contextes localisés comme celui d'un passé commun d'ancêtres au service de Nizam. Aujourd'hui, les descendants des Siddis et Arabes hadramis s'identifient aussi en tant que *chaush*[191], signifiant « garde » en langue turque. *Chaush* semble alors représenter un troisième espace liminal dans lequel les descendants d'Arabes hadramis tout comme les descendants de Siddis s'identifient. En effet, les membres des deux groupes sont les descendants d'immigrants étrangers et d'anciens militaires résidant actuellement dans d'anciennes casernes militaires (Khader, 2020 : 436-438). D'autre part, ils partagent

[191] Selon Esma Durugonul, *chaush* est un terme militaire ottoman toujours en usage qui signifie « sergent » ou « halberdier du garde du corps d'un sultan ». Selon le dictionnaire d'oxford (Oxford English Disctionary), *chaush* est un messager turc, sergent ou lecteur. Ce nom est donné aux communautés yemenies vivant à Hyderabad. Pour une définition plus exhaustive du terme, voie encore se Silva Jayasurya, 2008b : 26.

souvent un sentiment de mise à l'écart de certains privilèges économiques et politiques par le gouvernement à majorité hindoue (Yimene, 2007a : 339). Un sentiment d'appartenance commune à un même groupe se forge alors avec le temps et gomme progressivement les traits saillants des origines de chacun pour esquisser un regroupement, en tant que *bin*, en tant que *chaush*.

Mes interlocuteurs m'expliquèrent qu'avant, les Bins ne se mariaient qu'avec les Bins mais que depuis une génération environ, les Bins se marient avec d'autres musulmans. En effet, d'autres intermariages sont venus se greffer aux Bins et aux Chaushs depuis une vingtaine d'années (entretien, mars 2020). Comme nous l'avons déjà évoqué, la montée de l'extrême droite hindouiste a entrainé un sentiment de solidarité entre les musulmans. Les descendants de Siddis se marient aujourd'hui non seulement avec des Arabes mais également avec d'autres communautés musulmanes comme les Pathans et les Khans de Hyderabad qui ont par ailleurs des règles de filiation différentes. En effet, si pour les Siddis et les Arabes, la transmission se fait de manière simplement patrilinéaire, elle est un peu plus complexe pour les Pathans et les Khans. Par exemple lorsqu'un Pathan ou un Khan épouse une femme Siddie, les enfants appartiennent au groupe de leur père, quel que soit leur sexe. Ils seront ainsi soit Pathan soit Khan selon l'identité de leur père. Un Siddi qui épouse une femme pathane ou khane pourrait avoir des fils siddis mais des filles non siddies, puisque ces dernières prennent l'identité de leur mère. En effet, les règles de ces mariages plutôt récents avec des Pathans et les Khans que les Siddis ont intégré impliquent que seul un homme siddi a la capacité d'avoir un enfant siddi. Le sentiment d'appartenance au sein d'une famille d'un mari siddi et d'une épouse non siddie et vice-versa est alors dissipé entre plusieurs identifications et le sentiment d'appartenance à un groupe est donc amoindri (Yimene, 2007a : 339-343). Ces relations de parenté complexes ainsi que les intermariages, au fil du temps, entre Siddis et Arabes puis avec les Pathans et les Khans recomposent considérablement les identifications des descendants d'Africains à Hyderabad.

Les figures ci-contre élaborées par Yimene illustre les processus d'identification à l'œuvre parmi les descendants d'Africains à Hyderabad en fonction des contextes sociopolitiques :

Figure 12 a: Figure showing the sociocultural transformations that African immigrants underwent in India as they were made soldiers of Hyderabad State. Various ethnic communities merged to form a single ethnic community – known as Siddi

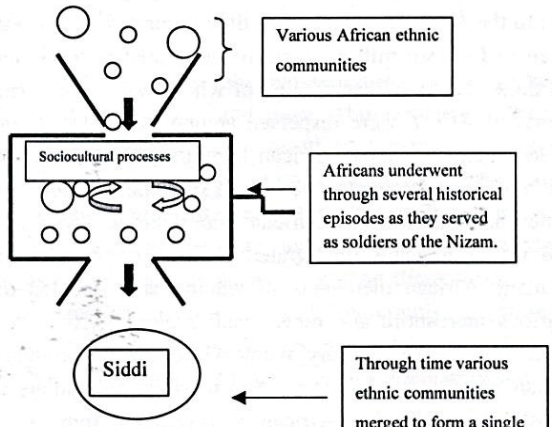
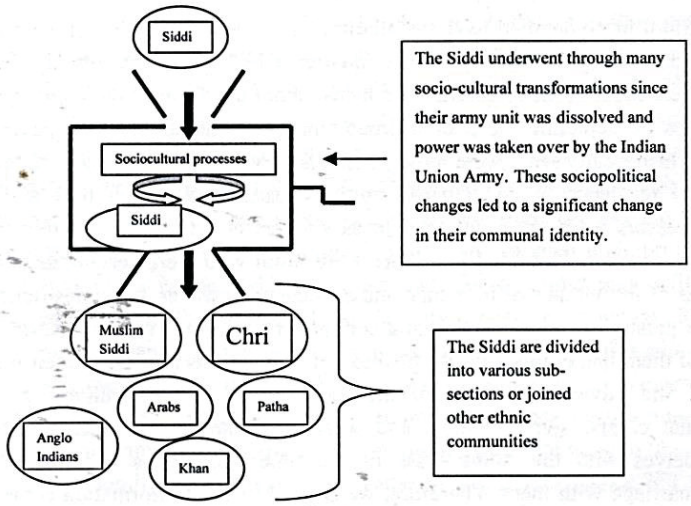


Figure 12b: Social transformation that the Siddi underwent since India's independence have a bearing on their identity.

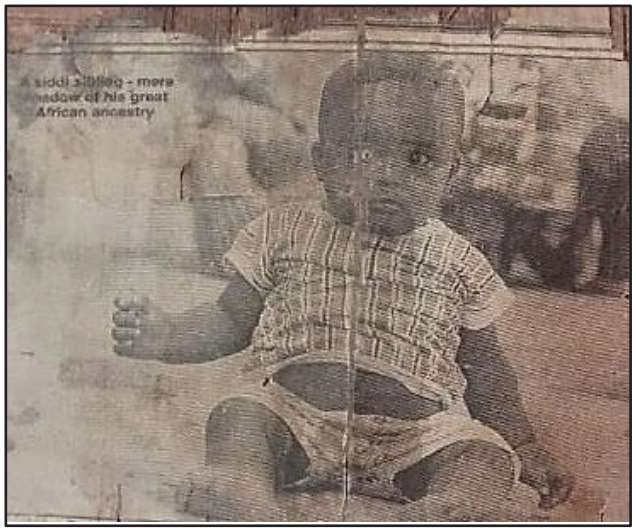


299

Shéma n° 2 : Des identités re-composées ©Yimene, 2004 : 299.

Ali bin Salam, que l'on peut voir sur la photo ci-dessous en train de tenir la planche où un ancien journal *Lens Time* est collé, est le même garçon que le bébé pris en photo en haut à gauche de la planche (photo agrandie à droite). Ali bin Salam avait une quinzaine d'années en 2017. Quand il était petit, les origines de ses ancêtres étaient exacerbées et les Siddis décrits comme « *dark-skined grizzly-hared people* » (*cf.* annexe 10). Cet « *African Link* » annoncé par le gros titre de cet article, au vu des recompositions sociales décrites dans ce chapitre, ne sera probablement plus qu'une histoire du passé qui semble déjà bien ternie, à l'instar des pages de ce vieux journal. En effet, si le quartier de l'*African Cavalry Guards* matérialise la relation entre les gardes de la cavalerie africaine du Nizam et leurs descendants et marquent un certain prestige, vestige du passé, les origines africaines ne semblent être mises en lumière, contrairement au Gujarat et au Karnataka, dans aucun récit recueilli parmi les membres du quartier de l'*A. C. Guards*.





Ali bin Salam, avril 2017, Hyderabad

© Sofia Péquignot

Cette partie a été consacrée à la présentation de la diversité des groupes contemporains d'Indiens descendants d'Africains mise en résonnance avec le parcours de leurs ancêtres en Inde à travers l'espace et le temps. Elle montre également qu'il n'est pas cohérent d'associer des individus dont les ancêtres ne partagent pas la même histoire à une seule catégorie sociale : les Siddis. Néanmoins, il est aussi remarquable que les origines africaines imprègnent les conditions d'existences individuelles et collectives et définissent des réseaux de parenté, de musique, politiques et religieux à différents niveaux et entre des individus dont les ancêtres n'ont pas forcément le même parcours en Inde. Nous avons vu que de nombreux descendants d'Africains s'identifient à un groupe siddi mais pas forcément de la même manière et qu'inversement, tous les descendants d'Africains en Inde ne s'identifient pas (dans le cas des familles catholiques et hindoues de Diu ou encore à Hyderabad) en tant que Siddi. Ces derniers, mais également les Siddis originaires des familles royales de Janjira et de Sachin, ne se reconnaissent pas dans les collectifs de Siddis du Gujarat et du Karnataka dont les réseaux, qui s'esquissent à différents niveaux, révèlent une certaine identification à une origine supposée commune. De quelle manière le statut social des ancêtres, au-delà d'une origine géographique identifiée comme partagée, peut-il influencer la perception d'un groupe et ses inspirations collectives ? Que signifie finalement être Siddi en Inde ? Quelles sont les formes d'organisations sociales siddies, pourrait-on parler d'une caste siddie et quelle serait alors sa relation avec les caractéristiques physiques et l'origine ? De quelle manière se définissent finalement les contours de ces collectifs et comment se sont-ils dessinés à travers l'espace et le temps ; sur quels critères sont-ils négociés ? Quels sont finalement les enjeux des processus d'identification et d'unification passés, présents et en devenir à l'origine de ces collectifs siddis au niveau local, régional et national ? Ces questions, qui émanent de cette première partie ayant tenté de présenter les communautés de descendants d'Africains en Inde dans leur singularité, leur multiplicité mais aussi dans leurs relations, animeront la seconde partie de cette thèse consacrée à tenter de définir cette catégorie siddie et les enjeux autour de sa représentation.

DEUXIÈME PARTIE : ÊTRE SIDDI, SE RECONNAÎTRE POUR ÊTRE RECONNUS



Uttara Kannada, février 2015 © Sofia Péquignot

La partie précédente a dévoilé l'existence de réseaux siddis (de mariages et parenté, de musique, religieux, artistiques, économiques et politiques) à différentes échelles malgré les origines et les parcours épars dans l'espace et le temps des acteurs impliqués. Ces réseaux siddis révèlent ainsi l'existence de diverses formes d'organisations collectives aux contours variables, mais forgés à partir d'une identification à une origine commune incarnée par certaines caractéristiques physiques singulières en Inde. Pour autant, l'identification à un même groupe siddi ne fait pas l'unanimité parmi les Indiens descendants d'Africains. En effet, les Indiens d'ascendance africaine de Hyderabad, les quelques chrétiens et hindous d'origine africaine de Diu ou encore les familles royales siddies de Janjira et de Sachin ne semblent pas s'associer aux Siddis du Gujarat et du Karnataka alors que ces derniers utilisent volontiers le terme *jāti* pour définir l'ensemble des descendants d'Africains en Inde et leur origine africaine semble ainsi représenter le socle d'une identification réciproque. Néanmoins, leurs collectifs siddis, au niveau local et régional, entretiennent des relations sociales plus ou moins étroites à différents niveaux (politiques, religieux, matrimoniaux, artistiques ou économiques). Que signifie alors être Siddi et quels sont les enjeux de s'inscrire ou non dans cette catégorie en tant que descendants d'Africains en Inde ? Cette deuxième partie s'attachera à mettre en lumière et interroger les multiples contours que peuvent recouvrir les collectifs siddis ainsi que leurs enjeux et leurs nuances. Il s'agira ainsi de mettre en exergue et de questionner la manière dont les acteurs se sont adaptés aux catégories sociales indiennes existantes et émergentes, présenter les différentes formes et directions empruntées par les fabriques du collectif et interroger leurs imbrications aux contextes sociaux, historiques et politiques dans lesquelles elles s'inscrivent. Nous explorerons, tout au long de cette partie, la façon dont les Siddis, du Gujarat à Mumbai et du Karnataka ont mobilisé leurs origines africaines afin de tenter de se faire reconnaître. Pour ce faire, un cinquième chapitre sera consacré à questionner l'inscription des Siddis dans ce que j'ai choisi de nommer une a*fro-jāti*, c'est-à-dire une caste (ce modèle sera davantage défini plus loin) d'Indiens d'origine africaine érigée à partir de ce dernier point commun. Le sixième chapitre explorera la manière dont différents groupes siddis se sont formés à travers l'espace et le temps et examinera les fabriques du collectif et leurs enjeux en fonction des contextes religieux, politiques, sociaux et économiques. Nous questionne-

rons, dans le septième chapitre, l'influence du religieux, une dimension omniprésente, sur l'unification des Siddis et nous nous intéresserons à la façon dont ces derniers peuvent être contraints par les institutions religieuses et leurs acteurs, parfois en désaccord sur certaines pratiques ou au contraire, s'en saisir en tant que forme d'agentivité et d'identité commune au niveau local, régional et parfois national. Enfin, le chapitre 8 sera consacré à la question des mariages siddis interconfessionnels au niveau local, régional et national et tentera de décrypter leurs significations et interroger la mesure dans laquelle ils sont susceptibles de négocier ou tenter de redéfinir les contours des communautés siddies. Les vecteurs ou au contraire, les obstacles aux processus d'identification et d'unification individuels et collectifs siddis seront ainsi analysés tout au long de cette partie qui sera donc consacrée à interroger le sens et les enjeux des constructions sociales à l'origine des fabriques de collectifs siddis passés, présents et en devenir à différentes échelles.

CHAPITRE 5 : LES SIDDIS, UNE *AFRO-JĀTI* ?

Les Siddis seraient-ils une caste (*jāti)* d'Indiens d'origine africaine ? Quelle serait alors la relation entre cette catégorisation et leurs origines incarnées qui semblent constituer une base sur laquelle se sont forgés les collectifs siddis en Inde alors qu'il a par ailleurs été réfuté par les sciences sociales indianistes toute corrélation entre la caste et les caractéristiques physiques de leurs membres ? Ce chapitre interrogera les critères d'identification ou au contraire, de différenciation, des descendants d'Africains en Inde à un groupe de même origine nommé Siddi afin de tenter de saisir les contours de cette catégorie.

1. UN SIDDI QUI VOLA UN MOUTON

« Il y a longtemps, un Siddi vola un mouton pour le manger. Dieu punit alors tous les Siddis et transforma leurs cheveux ainsi, c'est ça un Siddi. » Ce récit étiologique fut la réponse du père de Prasni, siddie chrétienne octogénaire du village de Jataga Hosur (Uttara Kannada), quand elle lui demanda petite pourquoi ses cheveux étaient différents de ceux longs et lisses des autres Indiennes. Yunku, une autre doyenne siddie hindoue dont la fille est l'épouse du fils de Prasni alors présente lors de notre conversation chez Prasni ajouta en riant : « pour reconnaitre un Siddi, il faut qu'il ait ces cheveux. C'est pourquoi Dieu nous a donné ces cheveux, pour nous reconnaître ! » (Entretiens, février 2015). Prasni et Yunku, comme de nombreux Siddis du Gujarat et du Karnataka, identifient un Siddi, en premier lieu, par la texture de ses cheveux. En 2014, lorsque je rencontrai Rafik bhai, un Siddi sexagénaire de Jamnagar (Gujarat), et l'interrogeai sur ce que signifiait *être Siddi*, il répondit sans hésiter : « d'abord les cheveux, puis les lèvres, le nez, et enfin *habshi*, c'est ça un Siddi. » Cette catégorisation d'individus à un collectif à partir de certaines caractéristiques physiques singulières en Inde est aussi externe, comme nous avons pu le voir dans la première partie de cette thèse lorsque des Africains nouveaux arrivants en Inde étaient systématiquement assignés et mariés à une

communauté siddie locale dont les membres étaient ainsi considérés de même nature que les Africains. Par ailleurs, les Indiens non siddis contemporains vivant dans les mêmes régions que les Siddis ont toujours eu tendance à faire un geste mimant les cheveux frisés (qu'ils nomment « *curly hair* ») des Siddis lorsqu'ils les décrivaient, avec un air parfois moqueur. Dans l'histoire contée par Prasni, on peut noter le caractère autodépréciatif d'une punition de Dieu en donnant ces cheveux aux Siddis. Durant presque toute la vie de Prasni, être Siddi n'était pas forcément positif. Comme je l'ai évoqué dans le chapitre 3.1, Prasni contait souvent sa jeunesse fuyant les dettes auprès des propriétaires terriens et se déplaçant dans la forêt avec ses enfants qu'elle faisait dormir dans son unique *sāṛī*[192]. Elle racontait que les Siddis n'avaient pas toujours de quoi manger et se nourrissaient principalement de racines et de gibiers quand ils parvenaient à en chasser. Le vol du mouton peut d'ailleurs symboliser le manque de nourriture et donc le besoin de voler. En effet, les ancêtres des Siddis de l'Uttara Kannada étaient majoritairement des chasseurs cueilleurs mais leur mode de vie s'est sédentarisé à mesure de la déforestation progressive. L'accès aux gibiers et aux ressources de la forêt s'est raréfié et les Siddis ont été confrontés aux règles sociales des peuples agriculteurs et sédentaires à qui ils ont dû emprunter des modes de vie auxquels ils n'étaient pas familiers en transgressant parfois les règles de ces sociétés. La question de la propriété des terres et de l'animal élevé (dans ce cas le mouton) en opposition à la chasse, peut aussi être décryptée dans la symbolique de cette histoire de vol et de punition.

Cependant, contrairement aux mythes des tribus qui se situent généralement aux origines du monde (Herrenschmidt, 1978 : 164), le récit de Prasni définit les Siddis en tant que groupe, dans la société indienne, dont l'apparence se serait transformée suite à une action nuisible à l'ordre établi (le vol). Ce récit évoque ainsi plutôt, bien que de manière incomplète, l'inscription des Siddis dans « la théorie de l'être au monde qui est celle de l'Hindouisme populaire » (Herrenschmidt, 1978 : 161) et qui imprègne fortement la société locale de la région dans laquelle les Siddis évoluent. Les conséquences des actes d'un ancêtre originel, celui qui vola le mouton, sont alors transmises aux géné-

[192] Vêtement traditionnel porté par les femmes en Inde et dans d'autres pays d'Asie du Sud. Le *sāṛī* est une étoffe de plusieurs mètres portée enroulée sur un corsage.

rations suivantes. L'origine de la *jāti* siddie, ses fondements, n'implique ainsi pas une spécialisation ou des compétentes particulières comme pour les autres *jāti* mais est incarnée en tout premier lieu par la texture de leurs cheveux. Nous pouvons ici souligner que l'origine de la *jāti* siddie, dans le récit de Prasni, est associée à une transformation : la déformation des cheveux des Siddis en guise de punition. Inversement, l'épopée de Bābā Ghor évoquée comme le mythe fondateur de la *jāti* siddie par les Siddis du Gujarat, attribue à l'ancêtre originel (Bābā Ghor) certaines caractéristiques physiques comme les cheveux frisés (*ghuṅghaḍiyāle bāl*) héritées d'Ḥażrat Bilal, l'un des compagnons du Prophète (*cf.* chapitre 2.4) et des pouvoirs spirituels associés transmis à ses descendants en Inde : les Siddis. Se reconnaître, à travers certains traits incarnant des origines africaines, semble représenter le socle d'une identification interne et externe à une catégorie désignée par l'ensemble des Siddis par le terme *jāti*.

Herrenschmidt propose de réinterroger le sens de *jāti* généralement traduit par *caste*[193] dans le vocabulaire de la sociologie de l'Inde désignant ainsi un certain type de regroupement humain. L'anthropologue propose alors de « comprendre d'abord la *jāti* comme une espèce naturelle, non comme une "espèce de classe sociale " : [...] de retourner au sens *naturaliste* du terme, comme de celui de *casta* en y englobant le sens sociologique auquel il s'est indûment réduit » (1989 : 253). Selon l'auteur, un double contre-sens a opéré dans l'interprétation sociologique de *jāti*. Les *jāti* animales (poulets, moutons, tigres, requins, etc.) et végétales, ont été considérés comme un anthropomorphisme amusant dans lequel les hindous projetteraient le modèle humain des castes sur le système animal. « Mais s'il ne s'agissait que d'un énorme contre-sens ? Si le sens premier de *jāti* était espèce, non "caste" *?* » (*Ibid.* : 252). Le chercheur nous renvoie alors aux définitions de *jāti* dans les dictionnaires sanskrits[194] qui nulle part n'est en

[193] À dissocier des *Varṇa.* Pour une explication exhaustive de ces deux modèles sociologiques traduits par « caste », voir le chapitre II intitulé « Varna et Jati » de l'ouvrage de Robert Deliège *Le système indien des castes* (2006 : 33-57).

[194] « Du côté du Sanskrit, d'abord. Tous les dictionnaires le dissent, à commencer par celui de Monier-Williams : *jāti* : " naissance, forme d'existence fixée par la naissance *"*; " position assigned by birth, rank, caste, family, race, lineage " ; " kind, genus (opposed to species), species (opposed to individual), class " ; " natural disposition to " et surtout " the character of species, genius or true state of anything " Et *jātisvabhāva* : "species or generic character, or nature."

premier lieu défini par *caste*, ce dernier terme ayant par ailleurs été redéfini au XVIe siècle par les Portugais. Dans ces dictionnaires et pour ne citer que quelques-unes de ces définitions (*cf*. note 194) *jāti* se référait initialement aux espèces animales, aux plantes mais aussi aux formes d'existences humaines fixées par la naissance, aux positions assignées à la naissance mais surtout au caractère d'une espèce ou à la nature d'un être. Pour Herrenschmidt, le double contre-sens a été provoqué par l'aveuglement occidental de valeurs qui ne cessent de dissocier l'espèce humaine des espèces animales (premièrement au niveau biologique puis au niveau culturel). L'anthropologue invite ainsi à comprendre la société hindoue [je préciserais indienne en général, car les identifications en tant que *jāti* dépassent largement l'hindouisme] à partir d'une cosmologie où il existe des espèces d'hommes au même titre que des espèces animales ou végétales qui « ont naturellement des modes d'existence, des comportements, des régimes alimentaires, des fonctions, des morales ... différents pour chacune d'elles » ; quant aux *jāti* qui ne possèdent pas de « barrières » naturelles et pourraient se reproduire, il existe alors des règles sociales afin de « sanctionner la transgression » et ainsi ne pas perturber l'ordre du monde (*dharma*) qui est maintenu si chacune des *jāti* conserve sa place (*ibid.* : 254-255).

Cette interprétation, bien qu'elle soit loin d'être aussi figée dans les faits, propose cependant une grille de lecture et d'analyse plus proche de la manière dont les Siddis se perçoivent et sont perçus en Inde à partir de leurs origines communes. « *Hamare Siddi jāti* (hindi)/ *Hamche Siddi jāt/jāti* (marathi-konkani) » (notre *jāti* siddie) est la qualification que donnent en effet la plupart des Siddis à leur collectif dont ils identifient les membres par une même nature, une même origine incarnée par les caractéristiques physiques évoquées les distinguant des autres groupes par la naissance. En effet, on est Siddi car on naît Siddi, de père et de mère siddis. Au Gujarat comme au Karnataka, la

Nulle part, *caste* n'est donné comme sens premier de *jāti*. Mais nous, ethnologues et souvent indianistes, frappés de cécité (dont nous indiquerons les causes), nous contentons de repérer, pour nous en débarrasser rapidement : " *jāti* signifie caste et aussi espèce" (…) » (Herrenschmidt, 1989 : 252).

jāti siddie est, à l'instar des autres *jāti*, endogame. Cependant, et comme pour d'autres groupes supposés endogames, il existe des exceptions et dans ce cas, si un enfant a un père siddi et une mère non siddie, il sera siddi et non l'inverse[195]. Mais contrairement aux autres *jāti,* les caractéristiques physiques, comme nous avons pu le voir, revêtent une importance quant à l'identification interne et externe à cette *Siddi-jāti* bien qu'elles ne la définissent pas pour autant car un Siddi peut être Siddi sans porter ces caractéristiques physiques. En réalité, les identifications sont bien plus complexes que cela. Pour Emanvel, un leader trentenaire, travailleur social et activiste siddi au Karnataka : « Siddi est un mélange de caste et d'identité. Un Siddi doit être noir, ses lèvres doivent être charnues, mais un Siddi signifie aussi travailler pour sa communauté, avoir de la peine pour sa communauté, et être prêt à s'engager pour sa communauté » (entretien, mai 2016). Ainsi, selon Emanvel, l'investissement émotionnel (avoir de la peine pour) politique (s'engager pour) et matériel (travailler pour) porté à sa communauté serait aussi la condition pour être un Siddi.

Être Siddi ne revêt pourtant pas le même sens pour tous et les descendants d'Africains en Inde qui ne s'identifient pas de la même manière à leurs origines africaines ni même à leur communauté. Si en effet, les Siddis du Gujarat et du Karnataka semblent assimiler l'ensemble des descendants d'Africains en Inde à une même *jāti,* ils ne les associent pas forcément toujours à une même communauté. Par ailleurs, certains descendants d'Africains en Inde ne partagent aucune de ces identifications alors que d'autres s'identifient parfois de manière partielle à une origine partagée mais pas à une même communauté. Quel est donc le sens de ces identifications ?

[195] Nous avons cependant évoqué, dans le chapitre 1.3, que des enfants de père non siddi et de mère siddie pouvaient être considérés Siddis s'ils étaient élevés par la famille maternelle.

2. LE SENS DES IDENTIFICATIONS

Les Siddis avec qui j'ai pu m'entretenir à propos de la nature de leur groupe m'évoquaient en premier lieu, au Gujarat comme au Karnataka, une *jāti* spécifique incarnée par certains traits physiques singuliers en Inde et renvoyant à une origine commune : l'Afrique. Cette origine africaine était pourtant ignorée par un certain nombre d'Indiens descendants d'Africains qui ne savaient pas qualifier, jusqu'à une époque récente, cette singularité physique en Inde avant de voir, dans un bon nombre de cas, des Africains à la télévision ou que des proches ne les en informent. Ce déracinement des ancêtres africains étrangers à l'Inde a pourtant laissé ses empreintes dans les constructions sociales et collectives de nombreux groupes d'Indiens descendants d'Africains vivant au Gujarat, au Karnataka, à Mumbai, Janjira ou à Hyderabad comme nous avons pu le voir dans la première partie de cette thèse.

Toutefois, les descendants d'Africains en Inde qui s'identifient en tant que Siddi n'ont pas tous les cheveux frisés et des traits incarnant leurs origines africaines et au contraire, certains Indiens descendants d'Africains dont le visage ou les cheveux pourraient évoquer un rapport à l'Afrique ne sont pas des Siddis. D'autre part, il n'est pas non plus question de parler de Siddis lorsqu'il s'agit de migrations contemporaines ou très récentes d'Africains en Inde qui ne s'identifient pas non plus en tant que Siddi. Il existe en effet des nuances dans cette identification selon les régions, les collectifs et les individus. Comme le suggère Prita Sandy Meir en s'appuyant sur les conceptions de Paul Gilroy à propos des diasporas et des formations identitaires (Gilroy, 1993 : 190) « focusing on "routes" rather than "roots," would be helpful starting point when thinking about the histories of Sidi communities. » (Meir, 2004 : 96), c'est ce que nous tâcherons de faire afin de mieux saisir la manière dont s'identifient et se construisent les collectifs siddis.

Si être Siddi exprime le fait d'être une *jāti* dont la spécificité serait le lieu d'origine comme dénominateur commun, alors pourquoi tous les descendants d'Africains en Inde ne sont-ils pas des Siddis et pourquoi certains Siddis s'identifient-ils plus ou moins à un même groupe ?

Les familles chrétiennes et hindoues de Diu et Ghoghla dont les aïeux étaient africains ne s'identifient pas en tant que Siddi et paradoxalement, les Siddis musulmans soufis de ce territoire signalaient qu'il y avait des Siddis chrétiens et hindous à Diu, tout en précisant que ces familles ne souhaitaient cependant pas être nommées « Siddi » et faire partie de leur communauté constituée uniquement de Siddis musulmans soufis fédérés en *jamāt*. Il fut difficile de rencontrer les membres des familles chrétiennes et hindoues qui m'étaient désignés comme des Siddis chrétiens ou hindous par les Siddis musulmans car celles-ci n'en voyaient pas forcément l'intérêt. Agnelo, un homme d'une quarantaine d'années et décrit comme un Siddi chrétien par les Siddis musulmans, accepta cependant de me recevoir chez lui car il connaissait bien Shanawaz Makua, ancien président de la *Siddi jamāt* de Diu chez qui j'étais hébergée et avec qui il avait travaillé. Agnelo, lors de notre rencontre en mars 2016, précisa en premier lieu qu'il n'était pas un Siddi mais un catholique et qu'il ne devait pas être considéré comme un afro-descendant (terme utilisé par Agnelo) dans la mesure où il ne s'identifiait pas à une communauté d'origine africaine contrairement aux Siddis de Diu. Selon Agnelo, un certain nombre de familles catholiques, hindoues et musulmanes à Diu avaient aussi des origines africaines mais ne les mentionnaient jamais car ils n'avaient aucun avantage à se revendiquer comme tel, bien au contraire. Agnelo marquait une autre différence entre le statut de ses ancêtres et ceux des Siddis. Son grand-père, Aernest Francisco De Seusa était venu d'Angola, en tant que militaire pour servir l'armée portugaise noire car à cette époque, les militaires noirs et blancs étaient séparés dans l'armée. Son grand-père s'était ensuite marié avec une femme hindoue de bas statut et très pauvre comme c'était commun à l'époque car, expliqua-t-il, des catholiques portugais octroyaient des avantages aux hindous convertis. Les ancêtres des Siddis musulmans, selon Agnelo, n'étaient pas des soldats mais des ouvriers à Diu qui exerçaient des tâches pénibles ou servaient le *Nawāb* de Jūnāgadh ; les Africains catholiques et musulmans n'avaient donc pas le même statut social, ce qui, selon Agnelo, expliquerait en partie le fait qu'ils ne partagent pas une identification en tant que Siddi. La honte des origines africaines en serait une autre raison. Il y a encore une quinzaine d'années, conta Agnelo, dès que la télévision était allumée et qu'un descendant d'Africain y apparaissait, des membres de sa communauté catholique se moquaient et lui disaient « regarde, ton frère arrive ! » Même si le

nom Siddi ne signifie rien pour Agnelo, il confia qu'il sentait par ailleurs une relation ancestrale avec ce groupe : « nous venons du même arbre et sommes divisés en différents fruits ! » Il mentionnait l'exemple de la musique, expliquant que le visage d'un descendant d'Africain, peu importe sa religion, changeait en entendant de la musique africaine qui était transmise dans le sang. Il mentionna alors l'élection de Barack Obama qui fut célébrée par les Siddis de toute l'Inde ; selon Agnelo, ce qui unissait Obama aux Siddis ou à lui-même était une relation de sang. Cette identification réciproque, en tant que descendant d'Africains a parfois joué en faveur d'Agnelo. Il raconta qu'un jour, il se rendit à Talala[196] avec d'autres collègues avec qui il se battait pour plaisanter :

> « Deux nègres arrivèrent et s'adressèrent à mon ami : " pourquoi est-ce que tu touches notre frère ?! " Car ils virent mes cheveux ! (…) Ensuite, ils se sont adressés à moi : " hey mon frère comment vas-tu ? " Je n'ai pas dit que j'étais catholique ! Un autre jour, je conduisais lorsque la police m'arrêta (…) un Siddi était policier, il s'approcha et dit à l'autre policier : " pourquoi est-ce que tu importunes mon frère ? " Si je rencontre n'importe quel problème, ils m'aideront ! » (Entretien, avril 2016).

On note, dans le cas d'Agnelo, une identification ambivalente aux Siddis. Même s'il évoque une relation de sang et incarne visiblement des origines africaines auxquelles il semble s'identifier dans une certaine mesure, elles ne semblent pas être valorisées par sa communauté catholique à Diu et Agnelo dissocie ainsi ses origines africaines et sa communauté. Agnelo utilise le terme « nègres » (« negros ») pour désigner les Siddis et accentue ainsi le marquage de leur différence. Il souligne également les parcours distincts de ses ancêtres et ceux des Siddis en termes de statut social et de religion. Enfin, le grand-père d'Agnelo s'est marié avec une femme indienne et hindoue non siddie ce qui a aussi été son cas et celui de son père. Depuis l'arrivée de son grand-père en Inde, aucune endogamie entre individus d'origine africaine n'a donc été établie contrairement aux ancêtres des Siddis de Diu dont j'ai pu recueillir les généalogies.

Rajab, un Siddi sexagénaire de Goghla rapporta que certaines familles d'hindous descendants d'Africains du village ne s'identifiaient absolument pas aux Siddis alors

[196] La région de Talala et la forêt de Gir est probablement, au Gujarat, celle où vivent le plus grand nombre de Siddis.

même qu'elles avaient été conviées par certains de ces derniers à plusieurs reprises. Selon Rajab, ces descendants d'Africains hindous camouflent leur origine afin de ne pas être mal perçus par la caste à laquelle ils s'identifient à présent, les Kharvas, une caste de pêcheurs qui avaient importé leurs ancêtres africains afin de travailler pour leurs familles. Selon Rajab, les hommes de cette famille dont les origines peuvent être physiquement perçues sont mariés et ont pu s'intégrer mais apparemment, personne n'a accepté d'épouser les femmes d'origine africaine de cette caste « à cause de leurs cheveux [frisés] ». Rajab signala : « contrairement à nous, les Siddis, qui sommes fiers de nos origines, eux les voient comme quelque chose de négatif » (entretiens, avril 2016 et juillet 2017). Dans ces deux témoignages, on peut noter l'intérêt des Siddis de Diu pour les autres descendants d'Africains, les associant en quelque sorte à des Siddis ou tentant de créer des relations avec eux et déplorant qu'ils perçoivent leurs origines comme honteuses.

À Hyderabad, les descendants de la Garde royale africaine du Nizam considèrent généralement l'appellation Siddi comme une catégorisation désuète, correspondant davantage à la manière dont pouvaient être nommés leurs ancêtres africains. Certains descendants d'Africains de Hyderabad s'opposent même à cette désignation qu'ils considèrent péjorative et préfèrent être nommés *Habshi* et plus communément *Chaush* qui peut se référer aussi bien aux Habshis et aux Arabes (Basu, von Schwerin, Minda, 2008 : 288), deux catégories auxquelles les descendants de Siddis s'identifient dans cette région (*cf*. chapitre 4.6). Lorsque je rencontrai les descendants de l'*African Cavalry Guards* du Nizam à Hyderabad lors de deux courts terrains exploratoires en 2017 et 2020, je mentionnai les Siddis du Gujarat et du Karnataka dont certains membres étaient d'ailleurs venus à leur rencontre quelques années plus tôt. Lorsque j'évoquai des liens avec les Siddis contemporains de ces régions, mes interlocuteurs répondirent qu'ils n'en voyaient pas l'intérêt car ils n'étaient pas les mêmes. Certains membres du quartier de l'*A. C. Guards* soulignèrent que ces Siddis du Gujarat et du Karnataka étaient en fait des Siddis dupliqués (*duplicate Siddis*) contrairement à eux, qui étaient authentiques (*original*). Même si ce discours est bien entendu contradictoire avec le rejet du terme Siddi par certains d'entre eux, il s'agissait visiblement de me faire comprendre que malgré la désignation commune entre des descendants d'Africains d'autres régions

de l'Inde et leurs ancêtres, ces Siddis n'avaient rien en commun avec eux et ne possédaient pas la même nature. D'ailleurs, il n'a jamais été évoqué le terme *jāti* lorsque les descendants des membres du quartier de l'*African Cavalry Guards* décrivaient leur groupe, contrairement aux Siddis du Gujarat et du Karnataka. En effet, comme le travail de Khatija Sana Khader l'a montré, les descendants d'Africains de Hyderabad (qu'elle a choisi de nommer Siddis) s'identifient aujourd'hui davantage en tant que membres d'une communauté musulmane internationale, l'*Umma* plutôt qu'à un groupe spécifique (2020 : 437). La chercheuse souligne que cette identification a été exacerbée par les nombreuses migrations des membres du quartier de l'*A. C. Guards* vers les pays du Golfe depuis le début du XXIe siècle. On pourrait penser que le niveau de vie influence une certaine revendication en tant que minorité opprimée en Inde mais ce n'est pas le cas pour les membres du quartier de l'*A. C. Guards* de Hyderabad. En effet, ils gagnent modestement leur vie et leurs parents ont dû affronter d'importants problèmes économiques mais contrairement aux Siddis du Gujarat et du Karnataka, ils affirmaient ne jamais avoir subi de discriminations liées à leurs origines africaines, au contraire, car leurs ancêtres étaient respectés et avaient une situation bien meilleure que de nombreux Indiens de la région en tant que Gardes du Nizam jusqu'à l'indépendance de l'Inde. Ce statut particulier de leurs aïeux parait donner beaucoup d'assurance à leurs descendants qui ne semblent être victimes d'aucune forme de discrimination contrairement aux Siddis du Gujarat et du Karnataka. De surcroît, depuis deux générations au moins, les mariages des descendants d'Africains de Hyderabad sont strictement exogames (ce terme n'a d'ailleurs plus vraiment de sens dans ce cas) et comme nous l'avons montré à la fin du chapitre 4, ces mariages engendrent un certain nombre de remaniements identitaires des nouvelles générations en fonction des castes musulmanes de leurs épouses.

En 2006, une conférence internationale regroupant des représentants de descendants d'Africains de toute l'Inde fut organisée à Goa par un groupe de chercheurs et l'UNESCO. À l'issue de cette rencontre, deux hommes siddis du Gujarat ainsi qu'un homme et une femme siddis de Mumbai alors présents évoquaient le même ressenti concernant ces Siddis de Hyderabad qui, visiblement, ne souhaitaient pas se mélanger et ne semblaient pas percevoir un intérêt à garder contact avec d'autres descendants d'Africains de l'Inde après cet évènement, contrairement aux Siddis du Karnataka qui

étaient présents. En 2016, un homme et une femme siddis du Karnataka ont tenté de se rapprocher des descendants d'Africains de Hyderabad en se rendant au quartier de l'*A. C. Guards* mais cette tentative fut décrite comme un échec. Selon Kadher, il existe une importante différence dans l'usage politique des origines africaines par les groupes de descendants d'Africains en Inde. Elle accuse la promotion et la production des Siddis du Karnataka et du Gujarat par l'État indien et les médias en tant qu'« exotic african Tribal », caricature que se seraient réappropriés les Siddis du Gujarat et du Karnataka afin de négocier les problèmes sociaux et économiques auxquels ils étaient confrontés, contrairement aux Siddis de Hyderabad. Les Siddis du Gujarat et du Karnataka ont par exemple mobilisé leurs origines africaines afin d'obtenir (ou de tenter d'obtenir, nous le verrons) le Statut de *Scheduled Tribes* avec lequel ne s'identifient absolument pas les membres du quartier de l'*A. C. Guards* pour qui le statut de tribu est plutôt associé à un déclassement et une dévalorisation sociale qu'ils ne souhaitent pas endosser malgré les avantages sociaux que ce statut peut générer. Khader note également, au-delà de l'aspect politique de se définir en tant que Siddi et de s'identifier au même groupe à partir des origines africaines, le fait que la musique et la danse des Siddis du Gujarat et du Karnataka sont généralement considérées comme des reliques de leurs origines africaines dont ils auraient conservé certains éléments et sur lesquels les Siddis de ces deux États fondent un moyen de subsistance alors que le *daff/marfa* des Siddis de Hyderabad est au contraire exposé comme une pratique issue d'une histoire hybride construite depuis l'arrivée de leurs ancêtres africains dans le décan (Khader, 2020 : 437-442).

L'analyse de Khader met en lumière des éléments intéressants à retenir pour la suite de nos réflexions, mais il est important de revenir sur un point qui semble également essentiel : la question du statut social des ancêtres et son implication dans les constructions collectives. Même si les conditions socio-économiques des Siddis de Hyderabad peuvent être comparées, dans une certaine mesure, à celles des Siddis du Gujarat (les conditions des Siddis du Karnataka restent à part), dans les récits que j'ai pu recueillir, les ancêtres des Siddis du Gujarat et du Karnataka qui s'identifient à la même catégorie ont subi de nombreuses discriminations et leurs origines africaines, qu'ils ont tenté de transformer en un attribut original et positif, étaient généralement dévalorisées, ce qui ne semble pas avoir été le cas à Hyderabad. Il semble donc important de souli-

gner ce point particulier qui, au-delà des assignations exotisantes à l'Afrique, évoque l'implication d'autres facteurs tels que la valeur attribuée au statut social des ancêtres, influant sur les constructions collectives des Siddis. Par ailleurs, l'intégration des Africains à la société locale paraît également avoir été complètement différente dans la mesure où les intermariages entre Siddis et non-Siddis sont généralisés et normalisés à Hyderabad depuis deux générations contrairement au Gujarat et au Karnataka où l'endogamie est largement majoritaire. Rappelons aussi que la majorité des Africains déportés à Hyderabad afin de servir le Nizam étaient des hommes alors que de nombreuses femmes africaines étaient importées au Gujarat et à Goa. Ainsi, la majorité des Africains de Hyderabad se marièrent d'emblée avec des femmes non siddies et non africaines.

Pour donner un autre exemple relatif à cette question de statut, je rencontrai, en octobre 2018 les Siddis de Surat. Lorsque je demandai à Husein bhai et son beau-frère Ashif bhai s'ils entretenaient des relations avec les descendants de la famille royale siddie de Sachin (située à quelques kilomètres de Surat), ils expliquèrent qu'il n'y avait aucun contact mais qu'ils souhaitaient réellement en créer car il s'agissait de membres de leur communauté qui pourraient éventuellement leur venir en aide. À cette époque, Husein servait de garde du corps à un *pīr* Rifāʿī reconnu à Surat qui possédait le contact du *Nawāb* de Sachin dont la résidence se trouvait à présent à Surat. Par son intermédiaire, je rencontrai alors le *Nawāb* siddi en octobre 2018, accompagnée d'Husein qui était animé d'une mission qu'il avait imaginée avec son beau-frère la veille alors que nous dînions chez lui : notre entretien lui permettrait d'établir un lien entre les Siddis de Surat et avec ce Siddi de haut rang qui pourrait alors probablement aider les membres de leur communauté. Husein ressortit furieux après avoir assisté au discours tenu par le *Nawāb* à propos des autres Siddis :

> « In our family we are Siddi only. All these people [évoquant les "autres" Siddis qui ne sont pas issus de la famille royale] (…) They look up to me. Because in the social economic strake of India, I will be above the ordinary, so to say, they look up to me. (…) I have limited interaction with them. For example, if I want to marry, I will not get a girl in the Siddi community because I am educated and I am from the ruling family so nobody will feat into my family. So that is why we are married to Pathans[197]. (…) [Our]

[197] Une autres communauté musulmane originaire d'Afghanistan.

> family connection is only with Siddis of Janjira and Sachin (…) because there are both people of status. (…) Siddis [in Gujarat] usually marry among themselves, so they have preserved those features. Now if you intermarry with some other community obviously like I have straight hair, if somebody sees me then says : "you are not a Siddi at all". But if you see my forefathers, you will find that they are pure Siddis like they have all those features (…) See, to preserve the features you have to marry the same community. Siddi people are all married to the same community so they have preserved those features like dark features, curly hair … When our family got married to Pathans, all fair good-looking people, obviously their features have changed. »

Le *Nawāb*, lors de cet entretien, s'adressait à moi et la présence d'Husein lui semblait insignifiante, reflétant ainsi la valeur qu'il accordait à ces autres Siddis de bas statut. Il précisa cependant, à la fin de l'entretien, que si « ces gens » avaient besoin de lui, à la manière dont sa sœur avait monté une association de développement des femmes siddies de Ratanpore, il pourrait les aider. Husein, même s'il ne maîtrisait pas l'anglais (que le *Nawāb* utilisait lors de notre entretien), avait complètement perçu l'orientation de son discours et s'empressa de raconter à sa famille la manière dont ce *Nawāb* les avait dénigrés, en se situant au-dessus et en décrivant les femmes pathanes comme « all fair good looking people » et éduquées contrairement aux femmes siddies avec qui il ne se serait jamais marié. Husein fut très atteint et décida d'abandonner l'idée de créer un lien avec une personne capable de rabaisser les Siddis de la sorte. Il est évident que le *Nawāb* de Sachin ne s'identifie pas aux Siddis des autres régions de l'Inde, ni même aux autres descendants d'Africains à l'exception de la famille siddie de Janjira avec qui il partage des ancêtres communs mais surtout, un statut royal, de haut rang qui dépasse largement la question des origines et de la *jāti*.

Un autre cas d'identification m'a interpellé, celui des Makranis, une *jāti* musulmane considérée par les Siddis comme des populations d'origine africaine dont la majorité serait établie au Pakistan mais qui se retrouvent aussi dans certaines régions de l'Inde telles que le Gujarat. Comme évoqué dans le chapitre 1, j'ai pu relever un certain nombre de mariages entre Siddis et Makranis lors des généalogies élaborées avec les Siddis de différentes régions du Gujarat. Certains de ces mariages remontent à trois ou quatre générations et d'autres sont plus contemporains. Lorsque j'interrogeai les Siddis du Gujarat sur le lien qui pouvait exister avec ce groupe étant décrit comme une autre *jāti*, j'obtenais des réponses variées. Pour Saddik, de Jūnāgadh, les Makranis n'étaient pas du tout des Siddis mais les enfants qui naissaient grâces aux *duʿāʾ* exhaussées par

Bābā Ghor, c'est pourquoi leurs cheveux étaient semblables à ceux des Siddis. Pour d'autres Siddis, comme Rafik bhai de Jamnagar ou Abdullah bhai de Diu, les Makranis étaient moitié siddis et une relation ancestrale devait exister entre les deux groupes vu la texture similaire de leurs cheveux, ce qui expliquerait les mariages plus fréquents entre Siddis et Makranis. Les Makranis, selon Rafik bhai, étaient probablement des Siddis qui avaient formé leur propre *jāti* en se mélangeant avec d'autres Indiens. Il existe d'ailleurs à Bhuj une famille de Siddis qui porte le nom de famille Makrani. Ayant tenté de rencontrer cette famille à de nombreuses reprises en vain, je n'ai pas eu l'opportunité d'obtenir davantage d'explications, sauf par le président de la communauté siddie de Bhuj qui supposait qu'il s'agissait, dans le passé, d'une famille de Makranis dépourvue de *jāti* qui s'était alors intégrée aux Siddis, tout comme une autre famille de Bhuj portant le nom de Uganda, renvoyant à leurs origines avant d'être Siddis. Ces deux cas de familles mobilisés en exemples par le Président de la communauté de Bhuj évoquent l'intégration à la *jāti* siddie d'individus dépossédés de collectifs, Africain (Ougandais) ou d'origine africaine (Makranis) où l'on perçoit une fois de plus, chez les Siddis, une identification aux individus d'ascendance africaine.

Ces exemples nous montrent qu'en fonction du statut des ancêtres et du parcours des populations descendant d'Africains en Inde, ils ne s'identifient pas forcément à un groupe de même nature. En effet, les Siddis de Janjira et de Sachin considèrent davantage cette désignation comme un titre de lignage noble ne pouvant être comparé aux autres Siddis de l'Inde à qui les descendants des membres de la garde africaine du Nizam de Hyderabad ou les descendants d'Africains hindous et catholiques de Diu et Ghoghla ne s'identifient pas non plus, même si l'on peut souligner l'ambivalence d'Agnelo lorsqu'il évoque une relation de sang avec les Siddis ou avec Barack Obama. À l'inverse, au Gujarat et au Karnataka, le terme *jāti* au sens d'une lignée d'Indiens descendants d'Africains ayant un sentiment de « descendance commune » (Béteille, 1967 : 444-445) est constamment mobilisé. On peut d'ailleurs le constater dans les exemples (parmi d'autres) de Siddis de Surat aspirant à créer du lien avec le *Nawāb* siddi de Sachin, les Siddis de Diu qui identifient d'autres Indiens descendants d'Africains en tant que Siddis, la tentative d'association nationale entre Mohammed Saboo Siddi de Mumbai et Mohan Siddi du Karnataka ou encore des Siddis du Karnata-

ka venus à la rencontre des membres du quartier de l'*A. C. Guards* de Hyderabad et la déception partagée de Siddis du Karnataka et du Gujarat à propos du désintérêt de ces derniers à créer du lien. La question des mariages avec les Makranis justifiée par les origines africaines au vu de leur texture de cheveux similaire à celle des Siddis et engendrant une théorie selon laquelle ils étaient Siddis mais se sont mariés en dehors de la *jāti* et ont alors créé une nouvelle *jāti* moitié-siddie est également représentative de cette idée d'ascendance commune incarnée. Il existe toutefois des différenciations qui s'opèrent entre des groupes, des familles et des individus au sein de cette *Siddi jāti*. Yunus Badsha, de Ratanpore, qui identifie incontestablement les Siddis du Karnataka et du Gujarat à la même *jāti* et qui fut l'un de ceux qui insista le plus pour que je rencontre ces autres Siddis du Karnataka qui l'interpellait, considérait par ailleurs que l'Histoire différenciait ces deux populations. Selon lui, les Siddis du Karnataka étaient esclaves et s'étaient convertis à la religion de leurs maîtres alors qu'au Gujarat, les Siddis étaient venus avec leur saint Bābā Ghor afin de diffuser l'islam en Inde et en tant que soldats : leurs ancêtres n'avaient donc pas le même statut social et rituel. Le père de Yunus, Babu bhai, confia en octobre 2018 que contrairement aux autres Siddis, il ne considérait pas pour sa part les Siddis chrétiens et hindous du Karnataka, comme des Siddis car ils ne vénéraient pas Bābā Ghor, et qu'un Siddi doit forcément vénérer Bābā Ghor sinon il n'est pas un Siddi. À Bhuj, la famille Jamadar dont j'ai déjà mentionné le nom dans le chapitre 1.2, est identifiée par l'ensemble des Siddis de l'État comme une famille certes siddie car leur ancêtre africain eut des fils et petits-fils (la transmission des Siddis étant patrilinéaire) mais des Siddis « différents », « riches », ou même « so so Siddis » ou encore « no proper Siddis ». Au-delà d'être perçus comme issus d'une classe sociale foncièrement distincte, il est souvent reproché aux Jamadars parmi les Siddis du Gujarat qu'ils ne se mariaient jamais avec d'autres Siddi.e.s et le fait qu'ils ressemblent à des Indiens et non à des Siddis est un élément récurrent dans les témoignages à leur propos. En effet, la généalogie que j'ai pu établir de la famille Jamadar montre clairement que les mariages avec des membres d'autres familles siddies sont extrêmement minoritaires depuis l'arrivée de leur ancêtre africain en Inde il y a quatre générations (*cf*. annexe 11). La question des mariages hors *jāti* siddie semble centrale pour donner un sens aux identifications. Quels sont les enjeux, pour les Siddis du Gujarat et du Karnataka, de main-

tenir une certaine endogamie ou au contraire, choisir des femmes hors *jāti* ? De quelle manière l'exogamie est-elle perçue parmi les Siddis dans ces différents États ?

3. LES MARIAGES HORS *JĀTI*

Lorsque j'interrogeai l'un des membres de la famille Jamadar à propos de cette exogamie, il répondit : « On n'a jamais aimé les femmes noires dans notre famille. Elles sont pauvres, n'ont pas fait d'études et ne peuvent donc pas aider nos enfants à être éduqués [à l'école] » (entretien, mars 2016). Ce témoignage évoque le discours tenu par le *Nawāb* de Sachin à propos du mariage avec des femmes siddies. Au-delà du rejet de la couleur de peau « noire », ce collorisme est aussi associé à une classe sociale (pauvres) et un manque d'éducation qui y est associé ne permettant ainsi pas d'assurer la réussite scolaire et sociale des enfants.

À l'inverse, des chercheurs comme Bhattacharya (1970 : 580-581) et Trivedi (1961 : 11), qui étudiaient l'organisation sociale des Siddis du district de Jūnāgadh (Gujarat) dans les années 1960, décrivaient l'existence d'une stricte endogamie sous peine d'exclusion du groupe. Trivedi, dans sa monographie du village de Jambur (Jūnāgadh, Gujarat) évoquait une interdiction stricte concernant l'union d'une femme siddie avec un homme non siddi allant jusqu'à une punition par le meurtre de l'enfant qui porterait des caractéristiques physiques non siddies (*ibid.* : 11).

Lors d'une discussion sur les enjeux des mariages hors *jāti* avec Rafik bhai, travailleur social et ancien président de la *Siddi jamāt* de Jamnagar, celui-ci m'expliqua que ce n'était pas le cas partout mais qu'à Jamnagar, ces mariages étaient très mal perçus :

> « À Jamnagar, si une femme siddie se marie à un homme non siddi, elle perd son certificat *ST*[198] [*Scheduled Tribes*/« Tribus répertoriées »] et est radiée de notre caste [le terme *caste* et non celui de *jāti* est utilisé ici par Rafik bhai]. Aujourd'hui, une nouvelle règle est établie dans notre caste mais je ne suis pas d'accord avec. Si une femme non siddie se marie avec l'un de nos hommes siddis, elle est intégrée à notre caste mais la famille de l'homme doit payer cinq mille roupies à la *Siddi jamāt*. Cette règle a quatre

[198] *ST* est l'acronyme de *Scheduled Tribes*, principalement utilisé à l'oral.

> ans à présent, elle a été établie quand je suis parti, par le nouveau président mais ici, à Jamnagar, on n'aime pas ça. Si de nombreuses femmes non siddies intègrent notre caste, après vingt-cinq, cinquante ans, il n'y aura plus de Siddis. Aujourd'hui, de nombreux membres de notre communauté se plaignent que des femmes non siddies soient ici. J'ai deux filles à marier, je veux des hommes siddis mais si les hommes siddis vont chercher des femmes non siddies, avec qui vais-je marier mes filles ? Nos femmes siddies et nos hommes siddis se marient ensemble depuis toujours, cette règle [d'endogamie] est très très ancienne dans notre caste siddie. 90% des hommes les plus âgés pensent qu'il faut rétablir une règle pour que les Siddis hommes et femmes ne se marient qu'entre eux car on le voit, de nombreux hommes siddis préfèrent se marier avec des femmes non siddies. Avant, un homme siddi qui faisait cela était radié de la caste et maintenant il paye et a le droit ! Quand j'étais président, aucune femme non siddie n'entrait dans notre caste car je te donne un exemple, ici en Inde, il y a de nombreuses castes. Certaines castes sont des blanchisseurs, certaines nettoient les corps tu connais les Harijans[199], ces castes les plus basses ? Si une Harijane se convertit à l'islam et se marie avec un Siddi parce qu'il paye cinq mille roupies ! Après, toute la caste siddie va penser que cette femme est harijane pour cinq-mille roupies ! C'est une très mauvaise idée ! Nos arrières-arrières-arrières-arrières-grands-pères sont arrivés en Inde il y a des centaines d'années et la règle a toujours été celle-ci. Cette règle était appliquée à Jamnagar mais est aussi exercée à Talala, Gongal, Bavnagar, on a la même règle : la *Siddi jamāt* est puissante ! » (Entretien, mars 2016).

On constate, dans le discours de Rafik bhai, une négociation monnayée rendue récemment possible de l'entrée d'une femme non siddie dans la *Siddi jamāt* en échange d'argent et le triple problème qu'y perçoit Rafik bhai : l'extinction, à long terme, de la *jāti* siddie, l'association des Siddis aux intouchables si des femmes harijanes venaient à être intégrées parmi les Siddis donc d'une certaine manière, un déclassement symbolique des Siddis (alors qu'ils étaient souvent victimes eux-mêmes d'intouchabilité[200]) et enfin, le risque de ne plus pouvoir marier les femmes siddies car les hommes siddis auraient tendance à préférer les femmes non siddies. En effet, les stéréotypes de beauté indienne (peau claire, traits du visage fins, longs cheveux raides) sont opposés à l'apparence physique de la plupart des femmes siddies. Yunus Siddi, de Ratanpore, s'est marié avec sa femme non siddie. Selon lui, ce mariage avait été accepté car tout le monde savait qu'il était différent, les gens connaissaient donc sa nature mais aussi car il avait fait des études et avait les mots pour s'exprimer. En ce temps-là, expliquait Yunus, les Siddis pensaient que les Siddis qui faisaient des études se mariaient davantage hors *jāti* et c'était d'ailleurs parfois une raison invoquée par des familles siddies pour ne pas

[199] Nom donné aux intouchables par Gandhi, signifie littéralement « né de Hari », créature de Vishnu.
[200] *Achūt* en hindi : signifie littéralement « celui qui ne peut ou ne doit pas être touché ». Correspond, pour les hindous, aux individus qui sont nés dans des castes hors *varṇa* (*a-varṇa*).

envoyer leurs enfants à l'école (entretien, avril 2014). Au-delà des critères de modes et de beauté, revient ici la question de l'éducation : un homme siddi diplômé aurait la réputation de se marier davantage avec une femme non siddie (potentiellement éduquée et qui pourrait ainsi transmettre un certain capital culturel à ses enfants). Rafik bhai soulignait à de nombreuses reprises que si les hommes siddis se mariaient avec des femmes non siddies, personne n'accepterait alors des filles siddies et que les mariages hors *jāti* représentaient un véritable danger, menaçant d'extinction des Siddis. Il soulignait aussi qu'aucune autre *jāti* en Inde n'acceptait d'intégrer une femme siddie et les Siddis ne pourraient alors plus marier leurs filles. Parmi tous les Siddis du Gujarat et du Karnataka que j'ai pu rencontrer (plusieurs centaines), j'ai constaté de nombreux mariages d'hommes siddis avec des femmes non siddies (bien qu'ils restent largement minoritaires). Seules deux femmes siddies chrétiennes (adventistes) du Karnataka ont été mariés avec des hommes non siddis (mariages arrangés par les familles) et l'une d'entre elle a été choisie pour un mari constamment absent travaillant dans les pays du Golfe, cette dernière partage donc son quotidien avec ses beaux-parents et s'occupe de la maison familiale et de sa fille. Les généalogies de Shanawaz de Diu, comme nous l'avions évoqué, montrent que certaines femmes siddies de sa famille ont été mariées avec des hommes non siddis mais elles continuaient à vivre avec les Siddis de Diu, avec la famille de leur mère, et étaient décrites comme les secondes épouses de ces hommes non siddis n'ayant ainsi jamais vraiment quitté la communauté siddie.

Cajetan Kambrekar Siddi, le père de Juliana de Mumbai (*cf.* chapitre 1.6), leader et travailleur social qui était à l'époque l'un des seuls Siddis de l'Uttara Kannada ayant fait des études, s'est justement marié avec une femme non siddie de Goa. Il racontait qu'au Karnataka les Siddis ne se mariaient qu'entre eux et que son cas représentait une exception à l'époque car aujourd'hui, cela avait changé. Après avoir réfléchi quelques instants, il expliqua qu'en réalité, le problème ne venait pas forcément des Siddis qui imposaient des règles d'endogamie mais plutôt des non-Siddis qui, s'ils se mariaient avec des femmes siddies, étaient radiés de leur *jāti* (entretien avec Cajetan, mai 2017). Nazir sab[201], un Siddi musulman d'Adki Hosur, un village forestier de la même région,

[201] Nazir sab est brutalement décédé en 2018.

relatait qu'une dizaine d'années plus tôt, les Siddis musulmans étaient complètement rejetés par les autres musulmans. La situation s'était améliorée et il évoquait le fait que des musulmans non siddis mariaient à présent leurs femmes avec des hommes siddis, ce qui symbolisait ce changement de perception des autres musulmans envers les Siddis. Nazir sab soulignait cependant qu'il était extrêmement rare qu'une femme siddie se marie avec un homme non siddi car personne n'assumait d'avoir une siddie dans la famille auprès de ses relatifs. Il ajoutait que les nouvelles générations de garçons siddis étaient attirés, pour leurs mariages, par des critères de beauté (comme les cheveux longs et lisses, la peau claire) aux antipodes de la majorité des femmes siddies et soulignait que les femmes siddies étaient toujours considérées comme « moins belles », « noires », « avec le nez et les lèvres trop charnus ». Il donna alors l'exemple des fiançailles de son neveu avec une femme non siddie, entre autres, et souligna l'importance de la blancheur de la peau (*whiteness*) dans les critères de sélection d'une épouse (entretien, mai 2017).

Rajab, de Ghoghla (Gujarat), évoqua l'exemple de la famille de Shanawaz de Diu accueillant deux belles-filles non siddies, de familles musulmanes sheicks et makranies. Selon Rajab, il s'agissait aussi d'un grand progrès symbolisant l'acceptation des Siddis dans la société, ce qui n'était pas le cas avant. Shanawaz était également enthousiaste à propos de ces mariages qu'il expliquait par le fait que contrairement à la génération de ses parents, les autres musulmans ne considéraient plus les Siddis comme inférieurs et leurs donnaient même des filles en mariage. L'un de ses frères, Mohammed Husein, est marié avec une femme siddie sheikh et son frère Tofik, avec une femme siddie makranie. Ces deux mariages sont des *love marriages* et ont été acceptés par les familles des jeunes femmes sachant que les deux frères étaient employés dans la police, en tant que fonctionnaires et étaient donc perçus comme ayant une bonne situation sociale. Shanawaz souligna qu'il n'était jamais question, par contre, que des femmes siddies se marient avec des hommes non siddis qui ne demandaient d'ailleurs jamais leur main. Lorsque je lui demandai quelle en était la raison, il me répondit : « les non-Siddis ne veulent pas des femmes siddies car elles sont noires ! La plupart des hommes siddis peuvent se marier avec des femmes non siddies mais les hommes non siddis ne prennent jamais les femmes siddies ! » (Entretiens, mars 2016).

En effet, même si ce critère n'est pas entièrement déterminant et que le choix d'une épouse de même *jāti* aura toujours la priorité, la couleur d'une femme, même non siddie, ne laisse pas indifférent.

> « The ideal bride, whose beauty and virtue are praised in the songs sung at marriages, almost always has a light complexion. A dark girl is often a liability to her family because of the difficulty of arranging a marriage for her. Marriages among educated Indians are sometimes arranged through advertisements in the newspapers; even a casual examination of the matrimonial columns of such popular dailies as *The Hindu*, *The Hindustan Times*, or *The Hindustan Standard* shows that virginity and a light color are among the most desirable qualities in a bride » (Béteille, 1967 : 451-452).

André Béteille faisait remarquer vers la fin des années 1960 que les mots *fair* et *beautiful* étaient synonymes dans de nombreuses langues indiennes. Dans sa thèse doctorale soutenue en 2018[202], Hélène Kessous dévoile l'importance que revêt le teint d'une femme dans le mariage et montre qu' « au XXIe siècle, les choses ont peu changé, et les modèles féminins sont toujours les mêmes » (2018 : 123) si ce n'est qu'aujourd'hui, les petite annonces prennent une autre forme mais conservent le même fond « le célèbre site internet Shadi.com, qui arrange des mariages, prévoit dans sa description des postulants une case : skin tones, c'est-à-dire "carnation", avant même la couleur de cheveux et la couleur des yeux » (*ibid.* : 120). Ce « Modèle Lakṣmī », comme l'anthropologue l'appelle et qui incite à épouser une jeune fille à la peau claire symbolisée par les iconographies modernes de la déesse, imprègne bien souvent les esprits des jeunes gens et des familles. Les entretiens de jeunes femmes non mariées recueillies par Kessous révèlent notamment la crainte de ne pas pouvoir être mariée à cause d'une carnation trop foncée ou encore le blanchiment systématique des mariées par des techniques de maquillage (*ibid.* : 120-128). Il est alors concevable que des pères siddis, au fait de toutes ces représentations, se demandent comment ils pourront marier leurs filles siddies aux antipodes des critères de sélection implicitement généralisés dans la société indienne et défendent alors fermement une endogamie siddie.

Par ailleurs, encore impensables pour les générations précédentes, les mariages hors *jāti* siddie ne surprennent plus aujourd'hui, au Gujarat comme au Karnataka bien

[202] Intitulée : *La blancheur de la peau en Inde. Des pratiques cosmétiques à la redéfinition des identités*.

qu'ils ne concernent, dans ces deux États, quasi-exclusivement les (jeunes) hommes siddis ; mais cette exogamie davantage démocratisée a tendance à être remise en question, comme l'a montré le témoignage de Rafik bhai, parmi les anciennes générations mais pas uniquement. Yunus, que nous avons évoqué plus haut et qui s'est pourtant marié avec une femme non siddie, critique aujourd'hui vivement ces mariages :

> « From my side, one point is important: don't marry out of caste. It is not about religion or anything but I want to save my community. Otherwise, you are looking like Indian, not Siddi and the originality of Siddi is finished! If you want to save the Siddi face, look and nature you must marry the same caste. If we marry out of caste, 100 % of the look changes. You can see, my son is looking like Indian! When we married with my wife, our families did not agree. Outcast girls could not be understood in Sidi community. With my wife, we had to do so many compromises and she learned everything but we are happy family. After my first son was born, I saw he had no curly hair, his colour was different. He lost this difference. For example, when I was a child, I was going to school, people gave me specialty (…) You are looking African, your culture is different, before (now it is the same) the food my mother cooked was different, more like Africa. So my son was missing all that. There is no more result. He is not looking Siddi so how can be saved Siddi after we lose? (…) Out of cast women don't know our program, *dhammāl*, etc. There is no transmission. Siddis have different music, instrument that is connecting to God. When *dhammāl*, is going on, Siddi girls are coming and dancing naturally. Out of cast are shy. (…) We maintained our culture for more than 700 years in India. Before, still 50 years ago, the community was very strict with marriages. If you married outside Siddis, you had to come out of the caste. After Indian independence, slowly, slowly it changed. It is good to mix but I think that after 50 years of outcaste marriages, Siddi is finished. In India, the Siddis were Siddis but actually there is no more African coming. (…) At the time, they were very tension conditions, that's why we saved our colour, our music and everything. » (Entretien, mars 2014)

Yunus racontait qu'avec l'âge, il comprit que si les individus s'éloignaient de leur culture, ils perdaient tout. Il confia qu'il pensait avoir commis une erreur en se mariant avec une non-Siddie lorsqu'il réalisa que ses enfants ne ressemblaient plus à des Siddis et que sa femme, même s'il l'aimait, n'était pas capable de leur transmettre la culture siddie. Son témoignage met en évidence l'importance de la transmission d'une particularité siddie physique et culturelle par la filiation. Yunus expliqua que si les Siddis perdaient leur culture, personne ne s'intéresserait à leur histoire et si les mariages hors *jāti* continuaient, plus personne ne les distinguerait des autres Indiens et ne s'intéresserait à eux : l'endogamie serait la condition nécessaire à la survie du groupe mais aussi à sa visibilité.

Cette question de visibilité des Siddis semble également concerner les Siddis du Karnataka. Au moment de notre rencontre en avril 2014 avec Rita et Benita, deux sœurs

siddies chrétiennes vivant respectivement dans les villages de Sambrani et Gudmurigi (Uttara Kannada), elles furent surprises d'apprendre la présence d'autres Siddis au Gujarat ce qui nous engagea sur une conversation à propos des mariages hors *jāti* auxquels les deux sœurs s'opposaient fermement. Pour Benita, le mélange n'était pas une bonne chose car les Siddis devaient conserver leur identité. Rita ajouta que les générations d'avant ne se mélangeaient pas alors qu'il existait aujourd'hui de nombreux mariages hors *jāti* siddie : « si on se mélange, comment les gens vont voir qu'on est Siddi ? ». Elle ajouta ensuite tristement que même si les Siddis étaient siddis, ils devaient travailler comme les autres et que finalement, cette identité n'avait pas forcément d'intérêt. Pourtant, cette spécificité siddie, qui donna accès au statut de *Scheduled Tribes* en 2003 aux Siddis de l'Uttara Kannada, projeta Rita sur les devants de la scène politique locale en 2016 lorsqu'elle fut sollicitée, sans jamais ne s'être intéressé à la politique et parce qu'elle était siddie, par les membres du Congrès (le CNI, l'un des plus importants partis politiques indiens) pour les représenter au *Taluk Paṇcāyat*[203]. Quelques années plus tard, Rita me demanda de la mettre en contact avec Rafik bhai (dont je lui avais parlé) du Gujarat afin qu'il trouve un époux siddi à sa fille de dix-huit ans, peu lui importait qu'il soit musulman et sa fille chrétienne. Rita souhaitait en effet que sa fille soit mariée à un Siddi mais considérait les Siddis de la région comme de mauvaises fréquentations et pensait que les jeunes Siddis du Gujarat étaient plus éduqués et permettraient de couper sa fille des mauvaises fréquentations.

Être Siddi, et surtout maintenir une certaine spécificité par le mariage endogame et la filiation, semble donc s'opposer aux préférences des plus jeunes générations d'hommes siddis aspirant à des mariages hors *jāti*. Dans la famille Jamadar, c'est Wasim qui fait exception car après un premier mariage arrangé avec une non-Siddie qui fut un échec, il a fait le choix de se marier avec une Siddie de Mumbai[204]. Wasim est passionné par les Siddis et a même appris à jouer du *malūnga*, l'instrument ancestral des *faqīrs* siddis dont la pratique tend à s'éteindre. Contrairement à d'autres membres de sa

[203] Assemblée démocratique de villages ou petites villes, normalement conçue pour gérer des conflits, litiges, etc. au niveau local en Inde.
[204] Le mariage de Wasim était un *love marriage*, qui signifie en Inde qu'il n'a pas été arrangé et a été le choix des deux époux.

famille, Wasim, valorise les caractéristiques physiques « siddies » qu'il confie avoir perdues à cause des mariages de ses aïeux masculins avec des femmes non-siddies :

> « I feel bad that I lost my genetics and… I have no curly hair and I have no brown skin and I'm not looking as a Siddi. But I am Siddi. (…) I give the example, like hundred people are standing in one corner. And one Siddi is between them. Then they easily identify, this is the black people! Is… Maybe like the extraordinary! (….) When I go to an event, my community and I are looking different. You see, last night, when my group member came to play the music. They are looking as a Siddi and I'm different. I'm like the Indian! » (Entretien, mars 2014).

Wasim souhaiterait ressembler à un Siddi pour être singulier en Inde. On note ainsi une certaine revalorisation de cette spécificité siddie parmi des Siddis trentenaires et quarantenaires qui s'opposent par ailleurs à l'engouement, particulièrement des plus jeunes adultes siddis, pour la blancheur de peau et ses attributs associés en Inde, cette « couleur de la globalisation et de la modernité, (…) de la beauté et du star system » pour reprendre les termes de Kessous (2021). L'objectif serait alors de préserver sa spécificité en Inde par le mariage endogame. Cependant, les témoignages mobilisés expriment aussi de manière poignante le racisme qui opère sur les femmes siddies et les caractéristiques dévalorisantes qui y sont associées. Ces exemples renvoient à une question centrale concernant les enjeux autour des caractéristiques physiques des Siddis transmises ou non en fonction des mariages endogames ou exogames : que signifie, pour les Siddis, être « noirs » en Inde ?

4. ÊTRE « NOIR » EN INDE

« La désignation “Noir” (…), n’est en soi ni raciale ni ethnique, elle n’a pas d’autre signification que celle que lui assignent les acteurs qui la mobilisent en contexte » (Poutignat, 2012 [2008] : XV-XVI). Quand nous évoquons une personne « noir.e », il ne s’agit évidemment pas de naturaliser ou d'essentialiser une singularité physique mise en exergue par la société et/ou les acteurs eux-mêmes, mais plutôt d’analyser la manière dont elle se constitue comme identité sociale et politique. Pour autant, « le fait que l’identité soit une construction sociale n’empêche pas que ladite construction puisse être vécue comme une réalité essentielle » (Gossiaux 2020 : 339 cité par Mahieddin, 2022). On peut par ailleurs, comme le propose Ndiaye, différencier l’identité *prescrite*, qui « désigne la manière dont les personnes sont vues par les autres », des identités *choisies*, qui font référence « aux multiples manières dont les personnes se définissent elles-mêmes » (2009a : 55) sachant que les deux sont souvent intimement liées comme l’illustre le cas des Africain.e.s déportées en Inde marié.e.s à d’autres Africain.e.s ou à un.e membre d’une communauté siddie déjà constituée localement. « [P]arler des Noirs [c’est] référer à une catégorie imaginée, à des personnes dont l’apparence est d’être noires, et non point à des personnes dont l’essence serait d’être noires. (…) Les noirs sont noirs parce qu’on les range dans une catégorie raciale spécifique, bref, ils sont noirs parce qu’on les tient pour tels » (Ndiaye, 2009a : 44). Ainsi, la catégorie « noire » correspond à une identité *prescrite* qui peut, dans certains contextes, devenir l’une des identités *choisies* par les personnes et les groupes. Par ailleurs, « l’euphémisme courant comme la “couleur de peau” » ne peut réduire la notion de « race » qui « incorpore d’autres caractéristiques physiques racialisées, comme la forme du nez, de la bouche, l’aspect des cheveux, etc. » (*ibid.* : 45). La couleur de peau n’est finalement qu’un « marqueur symbolique essentiel » (*ibid*. : 46) afin de distinguer socialement un groupe à partir d’un ensemble de traits apparents évoquant, dans l’imaginaire individuel ou collectif, une origine commune. Les attributs physiques retenus pour définir une personne « noire » (lèvres, nez, cheveux, etc.) ne sont pour autant pas insignifiants et pourraient évoquer les évolutionnistes et l’anthropologie physique du XIXe siècle et son obsession pour la classification hiérarchisée des peuples en fonc-

tion d'une supposée évolution et l'assignation des « Noirs » « à mi-chemin entre l'homme "blanc" et les grands signes anthropoïdes, [enfermant] le corps "noir" dans une gangue scientifique et, grâce à cela, l'assujettit » (Jobert, 2009 : 65). Mais est-ce vraiment pertinent de parler de personnes « noires » en Inde, où les représentations à propos des nuances de couleurs de peau ou des caractéristiques physiques ne revêtent pas forcément les mêmes significations qu'au sein de sociétés occidentales où cette catégorisation s'est notamment construite à travers l'essor de la traite atlantique et donc d'une toute autre histoire ? Car comme le souligne Le Breton, « [c]haque société, à l'intérieur de sa vision du monde, dessine un savoir singulier sur le corps : ses constituants, ses performances, ses correspondances, etc. Elle lui donne un sens et une valeur. (…) De nombreuses sociétés ne séparent pas l'homme de son corps sur le mode dualiste si familier aux Occidentaux » (2021 : 11). Les conceptions du corps, par ailleurs, sont mouvantes et en constante évolution, « il n'existe pas plus de nature humaine que de nature du corps, mais une condition corporelle changeante d'un lieu et d'un temps à l'autre des sociétés humaines » (*ibid*. : 19). Le terrain mené auprès les Siddis révèle pourtant bien la présence en Inde, d'une dépréciation importante des personnes « noires » au sein de la société qui semble exacerbée lorsqu'il s'agit des Siddis. Il parait par ailleurs important de replacer ces catégorisations dans le contexte indien où différentes représentations des personnes catégorisées comme noires semblent s'être sédimentées.

Selon Béteille, « the caste system has given birth to a variety of stereotypes that have a bearing on social conduct, although their influence on it is less marked now than in the past. Some of these stereotypes dwell on the physical features of the different castes, the upper castes being fair and the lower castes as dark » (1967 : 451-452). Le sociologue souligne l'association de certains traits physiques, au-delà de la couleur de peau, tels que la forme du nez à ces stéréotypes de castes : « in the popular image the Brahmin is regarded not only as fair, but sharp-nosed, and as possessing, in general, more refined features (…) These differences are of significance because fair skinned-colour and features of a certain type have a high social value, not only in Sripuram, but in Tamil society in general, as indeed in the whole of India. » Le chercheur note que traditionnellement, la couleur de peau claire et certains traits ont été associés aux

peuples aryens dont les Brahmanes se proclament les descendants en opposition aux Adi-Dravidas (anciens Paraiyars / Parias) associés à une couleur noire, particulièrement en Inde du Sud (Béteille, 1969 : 276-277). La question de la corrélation entre certaines caractéristiques physiques (forme du nez et gradation de la couleur de peau en premier lieu) et la caste a animé de nombreux débats parmi les chercheurs du siècle dernier. Au tout début du XXe siècle, Herbert Risley (1908) affirmait qu'il existait une relation entre les attributs physiques et la hiérarchisation dans le système des castes :

> « Si nous prenons une série de castes au Bengale, au Bihar, dans les Provinces-Unies d'Agra et de l'Aoudh, ou dans l'État de Madras ; et si nous les rangeons par ordre d'indice nasal moyen, en commençant par la caste dont les membres ont le nez le plus fin et en terminant par celle dont les membres ont le nez le plus épais, nous constatons que ce classement correspond, en gros, à l'ordre admis de préséance sociale » (*ibid.* : 29).

Selon Risley, « le système des castes résulterait de la rencontre de deux groupes raciaux distincts, l'un à la peau claire et au nez fin (groupe aryen), l'autre à la peau sombre et au nez épais (groupe non aryen) ». Ghurye (1932), ayant par ailleurs affirmé les théories des invasions aryennes aujourd'hui très critiquées, a vivement infirmé la théorie de Risley en montrant que des Indiens de différentes castes pouvaient posséder des attributs physiques similaires tout en reconnaissant, dans les parties de l'Inde hindiphones, une étroite correspondance entre la hiérarchie physique et la hiérarchie sociale en concluant alors que, dans ces régions au moins, « les restrictions d'ordre essentiellement endogamiques mises au mariage étaient donc d'origine raciale. » S'en suivirent des enquêtes anthropométriques de D.N. Majumdar et C.R. Rao (1960) mettant en évidence, avec des réserves, certaines similitudes entre les traits physiques et la proximité sociale. Cependant, les études postérieures, notamment de Karve et Malhotra réfutèrent la théorie de Risley et il fut admis par les sciences sociales qu'il n'y avait pas de lien entre la caste et la race en Inde. Béteille soulignait cependant que les tentatives d'établir un lien entre caste et race ayant inspiré les anthropologues furent encouragées « par le fait que beaucoup d'Indiens croyaient à l'existence d'une telle relation. Tout le monde pense que les castes supérieures ont le teint clair et le nez fin, tandis que les castes inférieures ont le teint foncé et le nez large. Mais il semble bien aujourd'hui que deux castes socialement voisines, dont les membres se ressemblent beaucoup physi-

quement, peuvent néanmoins être très différentes l'une de l'autre quant à leur composition génétique » (1971 : 559-562). Pour Béteille, cette corrélation entre caste et la hiérarchisation de certaines caractéristiques physiques relevaient ainsi de « croyances populaires » assez généralisées en Inde qu'il avait pu relever sur ses terrains de recherche mais qui ne pouvaient pour autant être généralisées et associées à une réalité de classification. Béteille s'enlisa dans une démonstration épineuse, comme le fit remarquer Kamala Visweswaran (2010 : 148) cette dernière montrant la contradiction entre le fait que l'auteur identifie la « race » comme relevant de caractères biologiques avec des marqueurs physiques tout en affirmant plus tard que la « race » est culturelle et non pas biologique. Béteille soulignait que malgré le fait que la corrélation directe entre certaines caractéristiques physiques et la hiérarchie sociale ait été réfutée, ce qu'il qualifiait de « croyances erronées » pouvaient néanmoins revêtir une importance dans les rapports sociaux tels que « le fondement de distinctions raciales sur les plus marginaux des indices que représentent les castes et les groupements analogues » et ce particulièrement en Inde, « où certaines langues n'ont qu'un seul et même mot pour désigner les castes et la race ». Il rappelait en effet l'importance des appartenances collectives en Inde basées sur l'impression d'une origine commune qui peut être « renforcée si la communauté se distingue par des caractères physiques particuliers » sans que pour autant cela soit indispensable. Ce qui amena finalement le sociologue à caractériser la caste davantage par le groupe ethnique que par la « race » : « quant au système de castes, on peut le considérer comme un genre particulier de différenciation ethnique ». Par ailleurs, pour Béteille, il ne semble pas y avoir de tensions raciales en Inde sans pour autant nier que cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de différences entre les couleurs de peau et qu'elles ne soient pas socialement reconnues (1971 : 559-564), le cas des Siddis et du traitement des Africains en Inde nous montrera le contraire. Selon de nombreux auteurs post-coloniaux, cette association de caractéristiques physiques et notamment de la couleur de peau dans le classement hiérarchique de l'imaginaire collectif indien en bas de l'échelle est liée à des stéréotypes coloniaux véhiculés durant des siècles dans le sous-continent. Dhrupta Gupta, qui confirme largement l'implication coloniale dans le processus de ségrégation des « noirs » en Inde, questionne également l'existence d'un racisme précolonial qui a pu s'y superposer :

> « Draupadi, Lord Krisna, and Rama might not have been “white”, but the Santiprava of the Mahabharata the Brahman is white, the Kshatriya red, the Vaishyas yellow and the Sudra are obviously black. This may have had some correlation with reality in the case of Sudra, but “blackness” gradually became identified with inferiority of one kind or other in the Indian mind, especially in North India. » (1991 : 158-160).

Pour l’auteur, cette infériorité associée à la noirceur est donc en partie aussi liée à l’aryanisme qui a fortement imprégné les mentalités en Inde. Gupta associe par ailleurs les glorifications occasionnelles du noir associé à certains dieux et déesses dans la littérature indienne classique comme plutôt métaphoriques et métaphasiques que sociales et la réappropriation, par certaines populations, de ces figures pré-aryennes aux racines non blanches. L’auteur pointe également certains textes bouddhistes, alors même que cette religion se veut égalitaire et s’était révoltée contre le castéisme. Il évoque notamment les recherches de G.P. Malalasekera et K.N. Jayatilleke (1958) qui citent deux auteurs bouddhistes, Purana Kassapa et Makkhali Gosala pour qui « tous les êtres humains appartiendraient à l’une des six espèces (*abhijati*) ou type d’espèces, en vertu de certaines constitutions génétiques, physiques, vestimentaires et psychologiques naturelles qu’ils seraient incapables d’altérer par leurs seuls efforts » :

> « They were black species (*Kanhabhijati*), the blues species, the red species, the yellow species, the white species and the pure white species … To the black species belonged the butchers, the fowlers, hunters, fishermen, dacoits and executioners and all those who adopt a cruel mode of living. They were, incidentally, among the lower castes and their complexion was on the whole the darkest. The other five specific types differed in virtue of their degrees of the wickedness or saintliness, which was not in their power to alter. The pure white species were reckoned to be the perfect saints, though their saintliness was considered to be natural to them as much as their physical constitutions and was in no way achieved by any effort of will on their part » (Malalaseka et Jayatilleke, 1974 : 10).

Gupta admet qu’il est en effet difficile de mesurer l’impact des textes brahmaniques ou bouddhistes sur les mentalités indiennes actuelles mais tient à souligner ces aspects d’une idéologie dominante de l’Inde ancienne (Gupta, 1991 : 158-160). Ces questions restent polémiques et de nombreux auteurs tels que Jayawardene (2016) ou Khader (2020) attribuent l’entière responsabilité à la colonisation sur la cristallisation de la « race » et son imbrication à la caste en Inde qui joue actuellement un rôle essentiel dans les discours politiques nationalistes. Mais ceci ne signifie toutefois pas que des formes de racialisation n’aient pas existé en Inde précoloniale. Comme le souligne Schaub :

> « La peur ou le rejet d'autrui est un phénomène qui peut être décrit en tout lieu, en tout temps, et surtout, ce qui est plus important sur le plan méthodologique, à toute échelle (…) la croyance dans la transmission intergénérationnelle et corporelle de l'infamie ou du stigmate est présente dans une société médiévale qui n'a pas encore entrepris l'expansion maritime transcontinentale. Ensuite, l'expérience de l'altérité physiologique visible est également très antérieure, si l'on veut bien se souvenir de l'homme africain et de sa peau foncée sont des réalités visuelles présentes ou représentées dans l'histoire longue des relations entre le continent européen et la méditerranée. Enfin, d'autres sociétés qui n'appartiennent en rien au Nouveau Monde, ni sur le plan géographique ni dans leurs rapports avec l'Europe, à commencer par celles de l'Asie méridionale et orientale n'ont pas moins ébranlé l'anthropologie et la chronologie bibliques que les population amérindiennes ». (2015 : 86-87)

Au-delà des textes brahmaniques ou bouddhistes, les Moghols, qui dominèrent l'Inde durant trois siècles avant la colonisation de l'Inde par les Britanniques, possédaient déjà un système de classification des Indiens selon leur couleur de peau, notamment afin d'établir des descriptions standardisées des criminels, rebelles, ou autres, système qui fut directement intégré à la pratique de la police coloniale et persista après l'indépendance (Hofbauer, 2021 : 60 cite Bayly, 2001 [1999] : 104). Ces classifications avaient-elles été fondées sur des stéréotypes déjà présents ou étaient-elles importées de représentations d'autres sociétés d'Asie centrale dont les Moghols étaient issus ? Nous pourrions ainsi croiser des éléments multiples et dispersés dans l'espace et le temps correspondant aux différents peuples ayant cohabité en Inde sans jamais en trouver l'origine ou le coupable assuré. Néanmoins, en ce qui concerne les esclaves africains en Inde, ils n'étaient pas assignés à une catégorie complètement figée dans les sociétés musulmanes où il était fréquent d'affranchir les esclaves. Certains ont même parfois accédé à des places de haut rang, ce que ne permettaient jamais les sociétés esclavagistes européennes dans la dichotomie blanc/noir versus dominant/dominé qu'elles véhiculaient où les esclaves étaient considérés comme des forces de production déshumanisés[205] :

> « Est-ce un lieu commun de rappeler que la traite transatlantique et l'économie esclavagiste sont à l'origine de la systématisation d'une conception du monde divisé en races inégales où l'individu de peau noire est vu comme inférieur ? Dans sa tentative de retracer l'histoire du racisme, Christian Delacampagne [2000 : 133-134] relève divers indices qui donnent à penser que le racisme anti-noir est présent de manière latente dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, au travers d'un symbolisme opposant le lumineux à l'obscur et chargeant la couleur noire de valeurs négatives. De son côté, C. Coquery-

[205] À ce propos, voir notamment l'ouvrage d'Aurélia Michel, *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial* (2020).

> Vidrovitch [2003 : 646] rappelle que l'esclavage avait été dès l'antiquité, un instrument essentiel de l'infériorisation de l'humanité, mais que la couleur de peau ne figurait pas comme un élément de justification de la domination, et l'on sait par exemple que la plupart des esclaves grecs étaient blancs. La traite transsaharienne participe également de la création du préjugé de couleur sans pour autant en stabiliser la teneur, les descendants d'esclaves finissant même par être assimilés au reste de la population [*ibid.* : 649]. Le Noir n'est pas encore relégué au rang d'une sous-humanité. (…) L'intensification du trafic esclavagiste, la structuration des économies de plantation va de pair avec la solidification du schème racial noir/blanc au sein des idéologies européennes. » (Chivallon, 2006 : 44-45).

L'islam, religion de ceux qui dominèrent politiquement la société indienne durant le dernier millénaire et avec lesquels les Siddis étaient généralement alliés (les Siddis, représentant une part considérable des forces militaires des empires musulmans), devint aussi un élément d'identification pour un certain nombre d'Africains et leur descendants, facilitant leur intégration sociale, linguistique, économique, politique, l'institution militaire leur offrant un support d'assimilation et d'ascension sociale (Lodhi, 2008). En outre, Obeng soulignait qu'avec l'arrivée des Portugais et des autres Européens, l'ancienne relation de type patron/client que les Siddis entretenaient avec leurs maîtres changea drastiquement. Il n'était plus question pour les Siddis de s'intégrer comme auparavant dans la culture de leurs maîtres et d'y gagner éventuellement leur liberté et du pouvoir. Avec la domination britannique, la plupart des royaumes musulmans perdirent par ailleurs leur puissance et se trouvèrent réduits au statut de sujets de Sa Majesté. Avec la détérioration de l'influence et du pouvoir islamiques en Inde, les Siddis furent privés des moyens qui avaient assuré jusqu'alors l'intégration d'un certain nombre d'entre eux, voire leur ascension sociale (Minda, 2004 : 87). Selon Mahmood Mamdani, dans l'introduction écrite pour le livre de la photographe Ketaki Sheth à propos des Siddis, *A Certain Grace* (2013), l'exclusion actuelle des Siddis est aussi le résultat de la politisation des castes comme communautés qu'ont engendré indirectement les réglementations mises en place dans l'Inde britannique après 1857. Ainsi, la « racialisation du monde (…) c'est-à-dire l'émergence d'un ordre social fondé sur une hiérarchie raciale », qui apparut progressivement à partir du XVIe siècle (Ndiaye, 2009a : 229), n'a pas épargné une partie de l'imaginaire collectif indien qui fut aussi marqué par un passé colonial et ses valeurs. La question de la valeur accordée, dans l'imaginaire collectif indien, à la couleur de peau et certaines caractéristiques physiques repose ainsi, pour reprendre l'expression d'Hélène Kessous à propos de la préférence pour les teints les

plus clairs en Inde « sur une concordance de facteurs dont il est délicat de démêler les imbrications » mais dont la peau « blanche » symbolise, dans tous les cas, la domination « en référence aux Ārya, aux Moghols ou encore aux Européens » (2021). Ainsi, l'infériorisation des individus considérés comme plus noirs est sans doute de fruits d'une association de différentes représentations imbriquées et sédimentées au cours de l'histoire de l'Inde, avant, pendant et après l'arrivée des Siddis dans le sous-continent. Il existe donc une imbrication entre les représentations de l'Indien « noir » (non siddi) et du Siddi, mais elles ne sont néanmoins pas superposables, car les Siddis, pour les Indiens, font référence à autre chose. Ils sont tout d'abord, distingués de n'importe quel Indien « noir » (non siddi) par la texture de leurs cheveux qui, associée, tantôt à leur carnation, tantôt à certaines autres caractéristiques, évoquent, dans la société indienne et pour les Siddis eux même, une *jāti* spécifique en Inde car associée à une origine supposée commune et qui plus est étrangère. Basu soulignait d'ailleurs que le vrai mariage endogame, parmi les Siddis, était représenté par l'union de deux Siddis ayant les cheveux frisés et que cette identité collective n'était pas établie par référence au pedigree, comme pour les castes au Gujarat, mais par des traits physiques dont les plus importants sont les cheveux frisés et la peau noire (Basu, 2008b : 230). Les Siddis ne sont pas les seuls groupes dont le corps a occupé une place centrale dans les processus de construction du collectif. Nous pourrions citer l'exemple des lépreux, étudiés par Fabienne Martin qui ont constitué leurs collectifs à partir de l'identification à un corps transformé par la lèpre (2011 : 197-231). Dans ce dernier exemple, c'est la maladie, déformant les corps et l'exclusion de ces derniers qui constitue le point de départ alors que pour les Siddis, il s'agit de l'origine réelle ou supposée distinguée par la forme du corps depuis sa naissance. Cependant, les Siddis du Gujarat, du Karnataka et de Mumbai représentent, à ma connaissance, les seuls groupes d'Indiens contemporains socialement identifiés et classifiés par des caractéristiques physiques supposées innées. On pourrait alors parler d'une *jāti* racialisée dans le sens d'une assignation racialisante que Sarah Mazouz définit comme un geste processuel « qui consiste à essentialiser une origine réelle ou supposée, à en radicaliser l'altérité et à la minoriser, c'est-à-dire à la soumettre à un rapport de pouvoir » (2020 : 50). Sureshi M. Jayawardene propose de théoriser les caté-

gories associées aux Siddis de l'Inde et aux Kaffirs du Sri Lanka par un nouveau champ d'analyse conceptuel de *Racialized Casteism* :

> « (…) the real problems of South Asia social exclusion in terms of political and economic disenfranchisement begs to the following question: how do the forces of caste-based discrimination and anti-Black racism come together to produce the racialized socialities of Africana people in South Asia? *Racialized casteism* provides a conceptual device through which to engage such a question. Racialized casteism operates on the assumption that South Asian social marginalization categories of race, caste, and colorism. The dialectical relationship between these three social signifiers is predicated on the particularities of Africana abjection and subjection in South Asia. (…) More straightforwardly, racialized casteism refers to the sociopolitical processes of differentiation that produce particular and coinciding experiences of anti-Black racism and caste-based discrimination in the lives of Africana people in South Asia. It is catalyzed by the course of globalization that not only circulates consumer goods but ideologies and values from the Western world and is structured by native social arrangements in South Asian societies. » (2016 : 342)

Au-delà des représentations des personnes « noires » en Inde, il est surtout question, pour les Siddis, des parcours générés par leur exclusion induites par ce *Racialized Casteism* et impliquée dans la fabrique du collectif. En effet, et comme nous l'avons montré, la condition siddie réside, à l'instar de la « condition noire » décrite par Ndiaye par le fait de s'être socialement construite à partir de cette catégorisation :

> « S'il n'existe pas de "nature noire", il est possible d'observer une "condition noire", par laquelle on signale que des hommes et des femmes ont, *nolens volens*, en partage d'être considérés comme noirs à un moment donné et dans une société donnée. C'est faire référence à des personnes qui ont été historiquement construites comme noires, par un lent processus de validation religieuse, scientifique, intellectuelle de la "race" noire, processus si enchâssé dans les sociétés modernes qu'il est resté à peu près en place, alors même que la racialisation a été délégitimée. La catégorie "noir" est donc d'abord une hétéro-identification s'appuyant sur la perception de saillances phénoménales variables dans le temps et l'espace (…) » (2009a : 45).

En Inde néanmoins, la portée de l'appartenance collective, de l'endogamie et des *jātis* ont imbriqué cette condition noire des Siddis à d'autres catégorisations vernaculaires complexes comme j'ai tenté de le montrer dans la partie précédente. Le cas des Siddis en Inde, on pourrait également évoquer les Kaffirs du Sri Lanka et les Sheedis du Pakistan (collectifs de descendants d'Africains), représentent en effet des groupes forgés à partir d'une juxtaposition du colorisme, de la *jāti* et de la « *race* » conceptualisée par Jayawardene par un *Racialized Casteism*, qui se trouve par ailleurs imbriquée dans une *afro-jāti* incarnée et associée à l'étranger africain, qui représente encore une autre catégorisation que celle d'un castéisme racialisé. Les Siddis qu'on pourrait ainsi quali-

fier d'Indiens « noirs » à part, sont ainsi distingués (et se distinguent) par cette origine supposée commune correspondant à un « apparent hors-lieu qu'on appelle l'Afrique et dont la caractéristique est de ne pas être un nom commun, encore moins un nom propre, mais l'indice d'une absence d'œuvre » (Mbembe, 2013 : 27). L'auteur ajoute à juste titre : « [c]ertes, tous les Nègres ne sont pas des Africains et tous les Africains ne sont pas des Nègres. Peu importe pourtant où ils se trouvent. En tant qu'objets du discours et objets de connaissance, l'Afrique et le Nègre ont, dès le début de l'âge moderne, plongé dans une crise aiguë aussi bien la théorie du nom que le statut et la fonction du signe et de la représentation » (Mbembe, 2013 : 27).

5. COMME DES ÉTRANGERS … MAIS AFRICAINS !

> « When you come in India, people will say: she is foreigner, they put you in one community: foreigners [étrangers]. But I'm Indian and in India, black people are known as Siddis. Christians, Muslims, Hindus, before they were all Africans anyway and all African people is known as Siddi in India » (Wasim, mars 2014).

Wasim utilisa l'exemple d'une autre classification indienne, celle des *foreigner*, pour tenter de me faire comprendre qui étaient les Siddis. En effet, toute personne ayant séjourné en Inde connaît cette catégorisation en tant que *foreigner*, qui n'est d'ailleurs pas propre à l'Inde mais dans laquelle est identifié tout individu n'ayant visiblement aucune ascendance indienne. Toutefois, lorsqu'ils sont pris pour des étrangers par les autres Indiens, les Siddis ne semblent pas renvoyer à la même catégorie de *foreigner* généralement assignée aux « blancs ». Les Siddis, quant à eux, sont considérés comme « noirs » et africains, ce qui les classe dans une autres catégorie qui à mon sens, ne peut-être celle que représente celle des *foreigner* dans l'imaginaire collectif de la société indienne. D'ailleurs dans l'extrait d'entretien avec Wasim, il ne décrit pas les *black people* comme des *foreigners* mais comme des Siddis, une catégorie indienne qui désignerait, de manière très généralisante, les Indiens descendants d'Africains dans laquelle certains pourtant, nous l'avons vu, ne s'y retrouvent pas.

Dans les régions où les Siddis ne sont pas connus et donc reconnus en tant qu'Indiens et Siddis (leur groupe en Inde), ces derniers sont moins désignés par le terme

foreigner que par « *kālā* » (noir en hindi) « African », « Africa », « negro », « black » ou encore « makhanda »[206]. Lorsque j'ai voyagé avec des Siddis en dehors de leurs régions d'origine, j'ai toujours été surprise du regard que les gens posaient sur nous. En février 2015, nous prenions le train avec Mohan qui résidait alors à Mumbai et voyagions ensemble jusqu'à Yellapur, sa région d'origine. Alors que nous installions nos affaires sur nos couchettes respectives, un groupe d'Indiens derrière nous gloussaient de rire en nous pointant du doigt. L'un d'entre eux regarda alors Mohan d'un air moqueur et provocateur en s'adressant à lui en anglais : « you are married ?!» Mohan lui répondit d'un ton menaçant, en anglais : « Is it your business ? Do you have any problem? Tell me if you have any problem! ». Les trois jeunes hommes se calmèrent directement. Je montai sur mon perchoir (la couchette supérieure) en leur lançant un regard sévère, Mohan m'y rejoint en attendant qu'une famille assise sur les couchettes inférieures dont l'une était la sienne finisse leurs repas et nous discutâmes de la scène qui venait d'avoir lieu. Mohan décrivit ce genre de situations comme commune, il raconta qu'il avait tout entendu des moqueries de ces jeunes Indiens à propos d'une union entre un Noir et une Blanche qu'ils avaient imaginée en nous voyant.

Il nous arriva une expérience similaire avec Shanawaz, de Diu, alors que nous séjournions à Baroda en août 2017 pour rencontrer le *sajjada-nashin* Rifāʿī pour qui l'oncle de Shanawaz travaillait. Nous dînions dans un petit *hotel* (restaurant indien) et la table de derrière commença à commenter notre présence et se moquer. Lorsque Shanawaz leur répondit et qu'ils comprirent qu'il était indien, les deux jeunes hommes prirent peur et s'en allèrent rapidement après s'être excusés en hindi. Dans ces deux situations, nous étions considérés comme des *foreigners*, mais des *foreigners* de natures visiblement différentes qui semblaient amuser, alors que je ne me suis jamais trouvée en face de situation pareilles lorsque je voyageais en Inde avec un homme « blanc », étions-nous alors considérés de la même *jāti* ?

En 2017, Farooq, Siddi musicien professionnel dont le groupe de *Siddi goma* d'Ahmedabad (Gujarat) se produit régulièrement à l'international, relata que son groupe était resté coincé à l'aéroport de Mumbai et loupa l'avion car personne ne croyait qu'ils

[206] M'a été défini comme une insulte.

étaient Indiens et pensaient qu'il s'agissait d'un groupe d'Africains ayant falsifié leurs passeports. Philippe, un Siddi de Gardolli (Uttara Kannada), est devenu le représentant en Inde du groupe missionnaire évangéliste de l'Église adventiste du septième jour NAPS[207] qui l'invita, en 2013, à participer à une conférence en Afrique du Sud. Philippe conta qu'il fut aussi retenu de nombreuses heures et interrogé par la police à l'aéroport de Mumbai qui ne croyait pas qu'il soit indien. Ces deux exemples illustrent la manière dont les Siddis, dans des régions où la majorité des Indiens ignorent leur existence comme le Mahārāshtra (dont la capitale est Mumbai), peuvent être considérés comme des étrangers dans leur propre pays et doivent même parfois batailler pour prouver leur identité indienne.

Babu bhai, en 2018, raconta que son groupe de *Siddi goma* avait été invité, douze ans plus tôt, à performer à New Delhi (capitale de l'Inde) lors d'une réception organisée pour la visite de Nelson Mandela en Inde. Il fut très surpris de devoir autant se justifier d'être des Indiens alors qu'ils étaient confondus avec d'autres groupes africains venus jouer pour l'occasion. Le *Siddi goma* était d'ailleurs inscrit au programme dans une rubrique intitulée « African dance » (il me montra le programme). La même confusion, relata-t-il, avait eu lieu à Mumbai, en 1982 lors de leurs premières scènes avec Rafik Vajugada et Ibrahim Murima de Jamnagar organisée par Rafik Makua de Mumbai (tous Siddis). Lors de ces représentations, le public les avait pris pour des Africains. Babu bhai confia qu'il se sentait constamment tiraillé entre plusieurs identités : être pris pour un Africain dans son propre pays, mais aussi être villageois et mener une vie d'artiste (entretien, 8 octobre 2018).

Pour Rafik Vajugada de Jamnagar, qui accompagnait Bābā bhai sur la scène de Mumbai à l'époque, ce quiproquo permit de s'en ressaisir en leur faveur. Il expliqua qu'un groupe de musiciens africains très connu appelé *OCB SAA* jouait à Mumbai à la même période au grand hôtel de Chowpatty (plage de Mumbai). Les musiciens siddis décidèrent alors de jouer sous le nom de *Little OCB SAA* en se faisant passer pour un groupe africain, ce qui permit d'attirer davantage de public et de jouer un mois à Mumbai au lieu des deux semaines initialement prévues. En revanche, être considéré comme

[207] The National Association for the Prevention of Starvation (NAPS).

un Africain, dans les années 1980 à Mumbai, engendrait aussi de nombreuses discriminations que Rafik relatait. Sur le marché à Mumbai, par exemple, les Siddis se faisaient railler, on les traitait de « noir » (*kālā*) et de « charbon » (*damar*). Farooq, d'Ahmedabad, avait tout juste quatorze ans lorsque son père se suicida et il dû prendre en charge sa mère et sa petite sœur car aucun membre de la famille ne leur vint en aide (le suicide étant très mal perçu) et sa famille se retrouva complètement démunie. Farooq se mit alors à travailler : il portait des sacs très lourds, travaillait dans des usines puis se mit à vendre des chaussures en tirant profit de sa différence visible en se faisant passer pour un étranger qui vendaient des chaussures non indiennes, les vêtements de l'étranger étant souvent considérés de meilleure qualité sur les marchés indiens. Ce jeu de rôle fonctionna et Farooq vendit toutes les chaussures (entretien, février 2016). Être considéré comme des Africains dans leur propre pays peut donc à la fois procurer certains avantages aux Siddis en tant qu'étrangers mais, paradoxalement, provoquer des réactions négatives et racistes à leur encontre, notamment associées à la conception de l'Afrique dans l'imaginaire collectif indien. Dans tous les cas, leurs origines sont exacerbées malgré plusieurs générations écoulées depuis l'arrivée de leurs ancêtres africains en Inde et les Siddis continuent à occuper une place d'« *inside outsider* » dans leur propre société pour reprendre le terme d'Henry John Drewal (2004 : 146). À cette association des Siddis aux étrangers africains, s'ajoute donc la perception de l'Afrique et des Africains véhiculée en Inde.

À Mumbai, les Africains qui viennent pour étudier ou travailler sont souvent associés, par les Indiens, aux trafics de drogues ou à la prostitution, stéréotypes qui affectent également les Siddis de Mumbai. Abdul Rauf, le *mūjavar* de la *cillā* de Bābā Ghor de Dongri et son fils adolescent, Abdul Gaffar, se désolaient des insultes qu'ils recevaient au quotidien dans la rue : « *Nigerian* !», « *African* ! », « *Ādivāsī* !», « *usko monkey hai, dancing monkey* ! » (« vous êtes des singes, des singes dansants ! »), « *black* », « *blackdog* », « *dancer* », « *jangal log hai* » (« vous êtes des peuples de la *jangal ! »*). Ce déferlement d'insultes s'accompagnait parfois, selon le père et le fils, de violences physiques comme par exemple des coups par derrière. Les termes employés à l'encontre des Siddis qu'énoncent Abdul Rauf et Abdul Gaffar associent non seulement

les Siddis à des Africains et plus spécifiquement parfois à des Nigériens mais aussi à la sauvagerie, aux *Ādivāsī(s)* ou aux peuples de la forêt, et même aux singes.

Dans un article publié en 1991 et intitulé « Indian Perceptions of Africa », Dhruba Gupta tâche d'établir la genèse de la perception contemporaine de l'Afrique par l'Inde dans l'imaginaire collectif de sa société. Comme nous l'avons évoqué plus haut, Gupta questionne l'articulation entre la perception de la couleur de peau en Inde contemporaine et le système des castes en s'appuyant sur des textes brahmaniques et bouddhistes mais au-delà de la conception du « noir vernaculaire », l'auteur montre comment l'idée d'une infériorité de l'Afrique par rapport à l'Inde a pu se développer depuis l'époque coloniale. La présence d'Indiens en Afrique et les échanges commerciaux entre ces deux terres est très ancienne. Gupta souligne que dans la plupart des livres d'histoire indienne décrivant les relations entre l'Inde et l'Afrique, la contribution au développement et la civilisation de l'Afrique de l'est par les Indiens est mise en avant, accompagnée d'un discours évolutionniste. Les Indiens s'associent généralement aux colons européens qui octroyaient des postes plus privilégiés dans la hiérarchie aux Indiens qu'aux Africains, ces derniers étant souvent administrés par les premiers. Gupta rappelle également la forte implication des marchands indiens tels que les Bhatias dans la traite d'esclaves africains puis leur collaboration avec les européens. La domination européenne est donc venue renforcer des stéréotypes déjà existants associant la couleur blanche à la supériorité et la couleur noire à l'infériorité y ajoutant une perception colonialiste de l'Afrique par l'Inde. L'auteur donne aussi plusieurs exemples de revendications, par des dirigeants indiens et à partir du XXe siècle, que l'Afrique de l'est devienne une colonie indienne. Au-delà d'une auto-perception de l'Inde en tant que colonie supérieure dont l'Afrique de l'est devrait lui être subordonnée, Gupta expose plusieurs exemples de littératures publiés entre le début et le milieu du XXe siècle par des auteurs indiens véhiculant une image dépréciative des modes de vies en Afrique. Selon Gupta, même Suniti Kumar Chatterjee, l'un des seuls auteurs indiens du siècle dernier s'étant intéressé à l'Afrique avec respect, admettait qu'il avait aussi souffert des préjudices véhiculés à l'époque : « (…) like most people in India and elsewhere, I used to think that the Negroes of Africa were a savage and barbarous people and they had nothing of civilisation and art, of thought and religion of high order, comparable with what we find

among civilised peoples » (Chatterjee, 1960 : 76). Gupta donne ensuite de nombreux exemples de célèbres auteurs indiens du XXe siècle dépeignant une Afrique sauvage, non civilisée, cannibale, polygame, décrivant les Africains comme « pure Negroes », les comparant à des animaux sauvages ou des peuples non civilisés. L'une des seules alternatives à ce discours furent finalement, selon l'auteur, les publications de Chatterjee à partir des années 1960. La période post-coloniale a été suivie d'une perception de l'Afrique dominée par le concept « Nehruvien » de solidarité afro-asiatique supportant les mouvements de décolonisation en Afrique. Mais comme le souligne l'auteur, la hiérarchie fut cependant conservée dans un imaginaire indien considérant que « Indian " self " now assumed the role of a Big Brother to the junior African "other" ». (Gupta, 1991 : 160-172).

Le discours civilisationniste et évolutionniste des colons semble donc avoir impacté radicalement la perception de l'Afrique et des Africains par la société indienne de l'époque et résonne encore aujourd'hui. Des stéréotypes comme la vente de drogue et le proxénétisme s'ajoutent, depuis les années 1980, à la pauvreté, la sauvagerie, l'animalité, l'infériorité, l'esclavage, la polygamie et parfois même le cannibalisme qui sont associés à l'Afrique dans l'imaginaire collectif indien. Ces dernières années, les agressions d'Africains en Inde ont fait les gros titres des journaux et se multiplient. Pour ne citer que quelques exemples, en 2016, quatre étudiantes tanzaniennes ont été gravement agressées, à Bengalore et cet acte a été justifié par les représailles contre le meurtre d'un Indien par un homme soudanais (avec qui les Tanzaniennes étaient associées, de par leur ressemblance en tant qu'Africaines alors qu'elles n'avaient aucun lien avec l'affaire). Quelques mois plus tard, un Congolais fut battu à mort à Delhi par trois hommes après un désaccord concernant la location d'un rickshaw. En 2017, des étudiants africains ont été battus par une foule du grand Noida, accusés de vente de drogue. « For a country steeped in syncretism and traditions of welcoming foreigners, the hostile attacks against Africans in India in the last three to for years signal a warning trend » (Modi et D'Silva, 2016 : 18). Les agressions portent aussi parfois sur les Siddis ; par exemple, en juin 2020, trois Siddis ont été lynchés en public dans l'état du Gujarat. Cette image dépréciative des « Noirs » africains est également véhiculée par le cinéma

indien qui généralement, leur attribue les rôles de méchants, cannibales, ou criminels[208]. Au-delà d'un racisme particulièrement présent en Inde envers les Africains mais également envers les Siddis qui y sont généralement associés, il existe aussi des formes de discriminations locales qui ne sont pas forcément liées au fait de prendre les Siddis pour des étrangers.

Sabina fait partie d'un groupe de *dammām* qui se produit régulièrement sur la scène nationale indienne : « quand nous nous rendons dans d'autres régions d'Inde, ils pensent que nous sommes étrangers et nous respectent alors qu'ici [en Uttara Kannada], les officiers nous maltraitent ». Premnath, alors présent lors de notre conversation, confirmait que les administrations, à Haliyal, faisaient attendre les Siddis davantage que les autres Indiens qu'ils laissaient passer devant à moins qu'il ne leur soit versé un *bakshish* par les Siddis. Premnath a étudié à Pune, une ville où les Siddis sont généralement méconnus, son éducation a été financée par des groupes missionnaires adventistes. Il devait cependant travailler afin de s'acheter des produits de première nécessité comme de l'huile ou du savon qui n'étaient pas fournis et travaillait chaque samedi soir, à Pune, en tant que serveurs avec d'autres Siddis à qui il était parfois reproché, car ils étaient pris pour des Africains, de voler le travail des Indiens. Au marché de Pune, racontait Premnath, les Siddis se faisaient aussi insulter de *« kālā »* (noir) *ou « black monkeys ».* Malgré ces évènements, Premnath affirmait qu'il préférait passer pour un étranger tout comme Sabina, car dans leur région d'origine, l'Uttara Kannada, tout le monde savait qu'ils étaient Siddis, ces derniers étaient considérés comme une *jāti* inférieure et les Siddis traités comme des intouchables (entretiens, avril 2014).

[208] Pour des exemples à ce propos, voie le chapitre 5 de la thèse de Kessous (2018).

6. COMME DES INTOUCHABLES

Juma, un homme siddi musulman septuagénaire vivant à Tatwangi Hosur, un village où co-habitent des Siddis chrétiens et musulmans ainsi que des non-Siddis hindous, racontait que, quand il était petit, les Siddis étaient pauvres et travaillaient dans les champs ou les maisons des non-Siddis hindous, mais qu'il fallait parfois attendre affamé toute la nuit devant leur porte pour obtenir sa rémunération ou un sac de riz. Les familles hindoues les traitaient comme des intouchables : ils leur donnaient de l'eau en leur demandant de s'agenouiller et de la récupérer dans leurs mains quand ils la versaient, à distance, pour ne pas avoir à les toucher ; les autres Indiens ne partageaient jamais leur vaisselle et faisaient manger les Siddis en dehors de leur maison, sur une feuille de bananier qu'ils devaient ensuite jeter avant de nettoyer la place où ils avaient mangé avec de la bouse de vache (entretien, mars 2015). Ces traitements discriminatoires étaient le quotidien des Siddis des forêts de l'Utarra Kannada, il y a encore une trentaine d'années.

Nazir sab, un Siddi musulman d'une quarantaine d'années originaire du village d'Adki Hosur, racontait qu'une quinzaine d'années plus tôt, les Siddis se faisaient battre et on ne les autorisait pas à entrer dans les mosquées (entretien, mai 2017). D'autres Siddis musulmans témoignaient qu'ils devaient s'assoir au fond de la mosquée car ils étaient siddis.

Les Siddis hindous aussi subissaient ces discriminations et décrivaient les mêmes traitements d'intouchabilité par les Brahmanes qui représentent la majorité des non-Siddis que côtoient les Siddis hindous. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, les Siddis hindous ont été durement exploités par les Brahmanes et continuent de l'être ; ils n'étaient par ailleurs jamais autorisés, il y a encore une dizaine d'années, à entrer dans les maisons de Brahmanes ou partager leur vaisselle car leur présence était synonyme de pollution[209]. Mohan K., Siddi hindou trentenaire et travailleur social originaire de

[209] Sur la question de pollution rituelle, voir la théorie de Louis Dumont (1966) et plus particulièrement le chapitre II « Du système à la structure : le pur et l'impur ».

Kalleshwar expliqua à quel point il était difficile pour les Siddis hindous de se rendre à l'école, surtout lors de la saison des pluies (*paos*) où la rivière (*samundar*) les empêchait parfois de passer (entretien, avril 2014). En effet, les Siddis hindous vivent généralement dans des forêts plus profondes et loin des villages, et cette configuration représente une entrave importante à l'éducation des jeunes Siddis. S'ajoutent aussi le coût du bus, une fois avoir traversé la forêt, qui représente une somme importante pour les familles siddies n'ayant pas les moyens. Quand il était petit, Ramnath, Siddi hindou également travailleur social et originaire de Ramungulli, un hameau situé dans la région forestière de Yellapur, travaillait tous les jours pour les Brahmanes, quand il n'avait pas école, afin de récolter quelques centaines de roupies pour payer son bus. Il reprochait aux Brahmanes de ne jamais l'encourager à aller à l'école en l'incitant à travailler pour eux. Les Siddis hindous ont une relation ambivalente avec les Brahmanes Havik de la région qui ont représenté pendant longtemps leur seul contact avec l'extérieur. D'une part, les Barhmanes Havik exploitent les Siddis hindous et d'autre part ils représentent leurs guides spirituels et sont consultés pour la majorité des rites siddis hindous. Un jour, conta Ramnath, il était en chemin pour l'école où il devait récupérer son relevé de notes mais rencontra un Brahmane qui lui demanda de transporter des bananes d'un point à un autre. Il expliqua alors au Brahmane qu'il devait se rendre à l'école et qu'il voulait bien les transporter mais seulement une fois. Quand il eut terminé, le Brahmane avait déjà disposé d'autres bananes à transporter et Ramnath s'exécuta en prévenant que c'était la dernière fois. Quand il fut de retour, le Brahmane avait encore disposé des bananes pour que Ramnath continue le travail, se fichant éperdument de l'école. Ramnath, furieux, laissa toutes les bananes en place en signalant au Brahmane qu'il ne voulait même pas de son argent et il rentra chez lui sans aller chercher son relevé de notes. En racontant cette histoire, Ramnath avait les larmes aux yeux… il poursuivit son récit : « ce travail était plus important que mon éducation : ce dont je rêvais ! À ce moment précis je compris que ces Brahmanes voulaient me saboter ! ». L'exploitation du travail des enfants siddis n'est pas le seul problème avec les Brahmanes. La question de la possession des terres est aussi centrale et les Brahmanes ne cessent de revendiquer comme leurs certaines terres des Siddis. Ramnath conta que son oncle avait refusé de donner ses terres aux Brahmanes qui les lui réclamaient, il fut alors empoisonné. Le père de Ram-

nath subit lui aussi une grande pression et accepta de vendre ses terres aux Brahmanes afin de se protéger. Mais les Brahmanes ne voulaient pas les payer et ils montèrent une accusation contre le père de Ramnath pour le vol d'un pot de cuivre afin de l'envoyer en prison et pouvoir s'emparer gratuitement de ses terres. Heureusement, alors que la mère de Ramnath se rendait au commissariat où son mari était détenu, elle rencontra une famille très puissante d'autres Brahmanes pour qui ses propres parents travaillaient qui intervint et fit libérer le père. Selon Ramnath, le problème des Siddis était la peur et le manque de confiance en eux à force d'être constamment dévalorisés par la société et assignés à un bas statut. Il expliquait que ce sentiment commençait au plus jeune âge et qu'à l'école, les enfants siddis s'installaient généralement au fond de la classe, pensant qu'ils n'étaient pas intelligents. Au-delà d'être intellectuellement dépréciés, les Siddis étaient aussi physiquement rejetés. Ramnath racontait :

> « Quand j'étais petit, en classe 2, on était six amis, tous amoureux d'une fille très mignonne. Un jour, on décida ensemble de lui écrire une lettre pour lui faire part de notre amour mais les autres garçons [non siddis] refusèrent d'inscrire mon nom sur la lettre en me disant c'était à cause de mes cheveux. Même si je jouais avec eux tous les jours, j'ai compris que je n'étais pas comme eux. »

Aux yeux des autres Indiens, exposa Ramnath, les Siddis ne sont pas civilisés, ils appartiennent à la forêt, au monde animal auquel ils sont souvent assignés : « mais notre peuple est heureux avec les animaux car un animal n'attaque pas s'il n'est pas embêté contrairement aux humains. Pour nous, c'est la ville qui représente un danger, pas la forêt ! » (Entretiens, juin 2016 et mai 2017).

Prasni, siddie octogénaire chrétienne du village de Jataga Hosur, expliquait que dans sa jeunesse, les Siddis étaient toujours rejetés à cause de leur place dans les *jāti.* À l'instar de Juma et Ramnath, elle décrivait l'intouchabilité que subissait les Siddis, les autres Indiens leur versant de l'eau d'en haut afin d'éviter tout contact physique avec eux et ne partageaient jamais leurs vaisselles. La réputation des Siddis était de n'être bons qu'à travailler, comme des esclaves et de manquer d'intelligence ; l'expression « *Siddi bārah buddhī* » (Siddi aux douze intelligences) est connue dans tous les environs et généralement utilisée par les catholiques non siddis pour se moquer de ces derniers. Selon Prasni, cette condition a changé : elle donna l'exemple de la vaisselle qui

était maintenant partagée par les non-Siddis avec les Siddis (entretien, 9 avril 2014). Quand Victor (un Siddi chrétien trentenaire originaire de Bidroli) était petit, il étudiait dans un internat catholique à Yellapur. Il était battu, sous-alimenté, subissait des injures constantes de la part des religieux qui appelaient les Siddis « *konna », « kālā »* (« cochon », « noir »), lesquels étaient contraints d'effectuer toutes les tâches domestiques les plus repoussantes comme récurer les toilettes, etc. Après avoir réussi les examens de la classe 10*,* on lui a signifia que cela ne servait à rien de continuer ses études car il n'avait pas d'argent et devait aider ses parents dans les plantations. Les prêtres lui proposèrent alors deux options : devenir prêtre ou aller s'occuper des cochons de l'Église dans une ferme. Le seul ami siddi de sa promotion qui avait résisté aux violences de cette école (ils n'étaient que deux à ne pas avoir abandonné leurs études plus tôt) devint prêtre et fut nommé à Calcutta. Victor décida de quitter l'école catholique et rejoignit rapidement l'Église adventiste du septième jour qui s'implantait alors dans la région. Emanvel, un Siddi chrétien, était à l'internat catholique avec Victor, dans une autre classe. Quand il était petit, tous les autres enfants de l'école l'appelaient « Africa, Africa », ce qu'il considérait comme une insulte car il ne savait pas ce que cela signifiait. Les professeurs, quant à eux, faisaient systématiquement asseoir les Siddis au fond de la classe. Quand il eut un peu grandi, il devint un bon sportif et commença à être respecté (ce fut d'ailleurs aussi le cas de Victor).

Lorsque je m'entretins avec le prêtre de l'Église catholique et son assistant de Gardolli, un village de Siddis chrétiens, voici la manière dont il décrivit les Siddis :

> « Now, they are no more animals, they are human being. Before, we called them *Siddi barra buddhi* which means Siddi with 12 intellects. They were brainless for us. Before, people were scared by them because they were ready to kill. They were brought as slaves and kept a bit of slavery. They thought the only way of going out of slavery was to rebel. When we have mixed with those Negroes, they have learnt that eating and drinking was not the only life. (…) Now, they don't go to the jungle to go to the toilet but still some children don't have toilets and go on the road. (…) They also didn't learn how to control sexually. There are many cases of girls pregnant and sexuality is not understood with all its value, it is still in the instinct level. Some of the men have two wives. Murder cases are frequent (…) That's why they are called untouchable. They don't have the concept of civilization and are violent (…) with Hindus it is never happening like that, only among Negroes. Their satisfaction is only important, it is like « I'm happy when satisfied », and this bitterness of their suffering don't change. (…) Sometimes, our mission is very painful… (…) Before, I knew they were Siddis but it took some time to understand them. Before living with them, we had the constant temptation to judge them. We were thinking: "they are animals". Staying with them, you un-

> derstand them. If those people were rich people, it won't be like that. The problem is that if they spend for their house, they don't spend for their stomach. Since Government is giving them some money for house, they have more dignity and have seen their needs to come up. Some houses now have nice floors but the problem is that they should learn to save in future. And also, alcoholism is the social devil. The good thing also is their tribal mentality: they stick together and if they like you, they give their all life. That communion between them is really beautiful (…) When I came, it was very difficult to recognize people here, everybody looked the same! » (Entretien avec le prêtre de Gardolli, mars 2015).

Ce discours évolutionniste et raciste ainsi que les mots choisis pour décrire les Siddis, particulièrement dans le passé lorsqu'ils « n'étaient pas encore éduqués », sont à l'image du manque de considération dont souffrent ces populations de la part des autres locaux et tout particulièrement de la part des institutions religieuses dont ils dépendent. « Vivant dans des conditions plus décentes », « ne déféquant plus n'importe où », le Siddi perd de son « animalité » et acquiert un peu d'humanité ; mais il y a encore beaucoup de travail pour arriver au polissage souhaité : le sexe débridé, la violence, l'insouciance… et l'alcoolisme. On constate ainsi, à travers ces exemples, que les Siddis sont particulièrement discriminés et subissent une certaine condition d'intouchabilité de la part des clergés de leurs religions respectives : les Siddis hindous par les Brahmanes, les Siddis catholiques par les prêtres et les Siddis musulmans par les imans.

Toutefois, cette vision tend à s'estomper depuis quelques dizaines d'années depuis que les Siddis adoptent d'autres modes de vie et ont accès à certaines aides de l'État. Les femmes de Jataga Hosur avec qui je passais une bonne partie de mes journées dans le village s'accordaient à dire que leur situation avait changé depuis une dizaine d'années, et ce faisant le regard des autres sur elles car les Siddis eux-mêmes étaient devenus différents. Avant, expliquaient-elles, il n'y avait pas de travail, pas d'argent, les femmes ne portaient que le *sāṛī* ; aujourd'hui, la vie des Siddis commence à ressembler à celle des autres Indiens : la nouvelle génération travaille, porte des robes, des *cuṛidār*[210], des jeans, des T-shirt, etc. Pour Lina, le regard des autres a changé car les Siddis ont changé et se sont adaptés avec une grande rapidité à la société moderne, surtout en ce qui concerne le style vestimentaire dont les femmes siddies parlent beaucoup. J'ai d'ailleurs pu constater que chaque fois que les femmes du village prenaient le

---

210 Tenue indienne composée d'une tunique longue et d'un pantalon en coton très serré, surtout aux mollet et chevilles comme un leggin.

bus ou allaient au marché à la ville, elles passaient de nombreuses heures à se préparer et sortaient de leurs coffres de jolis ensembles ou de beaux *sāṛī*, elles se maquillaient et se coiffaient minutieusement. Alors qu'elles déambulent en robe de nuit chambre dans le village, dès qu'elles sortent de l'espace privé, ne serait-ce que pour se rendre dans un autre village, elles se livrent à une véritable transformation d'elles-mêmes. L'image de soi qui passe par les codes vestimentaires est très importante en Inde, d'autant plus pour ces femmes siddies qui tentent visiblement de renégocier leur place sociale dans l'espace public. Ansuya racontait qu'avant, les autres Indiens ne touchaient pas les Siddis et leur donnaient de l'eau d'en haut car ils pensaient que les Siddis étaient sales – « alors que c'est le contraire, affirma-t-elle, les Siddis sont plus propres que les autres ! » Il y a encore dix ans, poursuivit Ansuya, « on refusait de manger de la nourriture préparée par une Siddie sous prétexte que c'était forcément mauvais alors qu'aujourd'hui, on aurait plutôt tendance à dire que c'est l'une des meilleures cuisines ! ». Renuka évoqua cependant des moqueries toujours persistantes au sujet de ses cheveux, de sa couleur de peau… Ce que n'a pas subi Lina, car, selon le groupe de femmes, sa peau était claire et, quand elle était petite, ses cheveux étaient moins frisés : alors, on ne savait pas forcément qu'elle était siddie. Lina expliqua que « c'étaient les cheveux et la couleur de la peau qui classaient comme Siddi », une spécificité dont elle était très fière : « Je suis fière d'être siddie. Car notre peuple est honnête et travaille dur. On ne ment pas, c'est pourquoi aucun Siddi ne fait de la politique ou du *business*. Tu sais ce que signifie "Siddi" en kannada ? "FORT", comme un éléphant ! » (Février 2015). Être honnête et travailler sont des qualités souvent mises en avant par les Siddis pour se valoriser et expliquer le fait qu'ils n'aient pas beaucoup d'argent[211].

Emanvel se définit comme agnostique et critique vivement l'Église catholique. Lorsqu'il abandonna ses études dans l'internat catholique où les Siddis étaient maltraités, il reprit sa scolarité grâce à Bosco, un Ougandais de l'Église adventiste qui s'installa dans la région dans les années 2000 après avoir entendu parler des Siddis durant ses études en travail social à Pune, dans une université de l'Église adventiste du

[211] Il semble important ici de souligner le contexte indien dans lequel cette relation entre la malhonnêteté et l'argent est considérée par les Siddis. Cette analogie exprime une ruse qui fait partie des moyens utilisés en Inde pour gagner davantage sa vie, notamment chez les commerçants.

septième jour. Pour Emanvel, tout dépend de l'éducation : jusqu'à ce que Bosco vienne et leur apprenne l'anglais, les Siddis étaient traités comme des esclaves ; quand ils se sont mis à parler anglais, les autres ont commencé à avoir un peu peur et, aujourd'hui, les mêmes personnes leur demandent : « comment connaissez-vous tous ces étrangers ? » L'éducation de ces jeunes Siddis, et en particulier leur apprentissage de l'anglais, a donc permis une sorte de renversement social au niveau local, notamment avec l'intérêt grandissant des Européens et des Américains pour les Siddis qui recourent aux jeunes leaders ayant appris l'anglais pour leur servir d'interprètes (notamment les missionnaires). Parmi ces leaders maîtrisant l'anglais et éduqués en partie par l'intermédiaire de l'Église adventiste du septième jour, Mohan K. témoignait qu'il était traité tel un *dalit*[212] jusqu'à ce qu'il obtienne des diplômes et affirmait que la qualité de l'éducation générait du respect. Mohan K. confiait qu'il était même maintenant invité à déjeuner chez certains Brahmanes (entretien, 2015). Ramnath, ayant également reçu une partie de son éducation dans les établissements scolaires adventistes, constatait lui aussi avec fierté que depuis qu'il avait appris l'anglais et qu'il côtoyait des étrangers, les regards avaient changé à son égard mais le plus important fut son éducation : être éduqué permettait de ne plus être traité comme des intouchables. Pour cette raison, Ramnath concentre jusqu'à aujourd'hui tous ses efforts, en tant que travailleur social, sur l'éducation des jeunes siddis en espérant transformer leur condition et leur perception d'eux-mêmes et par le reste de la société indienne. Le sport est un autre domaine dans lequel Ramnath et Emanvel s'investissent aux côtés de Juge de Mumbai et Kamla, une ancienne sportive siddie de haut niveau de Jataga Hosur vivant à Hubli. Comme le soulignaient Emanvel et Victor, c'est en devenant bons en sport qu'ils réussirent à ne plus être moqués car leurs différences devenaient un atout (les Africains étant considérés comme de bon sportifs) (entretiens, mai 2017).

Au Gujarat, des souvenirs similaires sont plus lointains mais décrivent un traitement comparable. Même si elles sont aujourd'hui bien moins présentes dans cette ré-

---

212 « *Dalits* : littéralement "opprimés, écrasés" ; nom que se sont donnés les intouchables de Maharashtra à partir des années soixante-dix ; il est destiné à désigner et réunir tous les opprimés de l'Inde, y compris les gens des tribus » (Jaffrelot, 2006 : 876).

gion de l'Inde où les Siddis tendent à être moins discriminés qu'au Karnataka et à Mumbai, j'ai pu constater à plusieurs reprises, notamment à Ahmedabad et lorsque j'accompagnais les Siddis lors de prestations de *Siddi dhammāl* pour des mariages d'Indiens non siddis. Lorsque Yunus, un Siddi quarantenaire de Ratanpore était petit, sa famille vivait à Khambat et quand il se rendait dans d'autres régions du Gujarat, de nombreux Indiens se moquaient de son physique. Yunus, qui ne comprenait pas pourquoi il était différent, interrogea plusieurs membres de sa communauté siddie qui évoquèrent l'Afrique. En outre, de plus en plus de personnes d'origine africaine devenaient célèbres et apparaissaient à la télévision. Lorsque les gens lui faisaient des remarques sur son nez, ses lèvres, ses cheveux ou d'autres stéréotypes qu'ils peuvent faire sur les Siddis comme la voix grave, etc., Yunus répondait « nous sommes des voyageurs, depuis le XVIIIe siècle et nous sommes meilleurs que vous qui n'êtes que des Indiens ! (…) Je pouvais enfin expliquer pourquoi nous étions là, d'où je venais, qu'est-ce que je suis, qui je suis et il en va de ma responsabilité de transmettre ma culture, je demande à mes enfants d'en faire de même ». Yunus conta que ses parents avaient davantage souffert que lui d'être Siddi et son père se faisait frapper par les autres garçons quand il était petit. En effet, de nombreux Siddis gujaratis d'une soixantaine d'années relataient avoir subi de violentes discriminations dans leur enfance. Pour Yunus, la clé se situe dans l'éducation, mais celle des autres Indiens, car ces discriminations selon lui viennent d'une méconnaissance envers des Siddis ; en outre, selon Yunus, la spécificité des Siddis et sa diffusion permet aussi de lutter contre ce genre de discriminations et il déclarait avec enthousiasme qu'à présent, les Indiens commençaient à connaître les Siddis grâce au *dhammāl* qui les connectaient également avec le monde de la musique soufie.

Les Siddis, traités comme des intouchables tentent de renégocier leur place sociale, comme nous l'avons vu, à travers leur apparence vestimentaire, à travers le sport, à travers l'éducation, l'apprentissage de l'anglais mais aussi le développement et le maintien d'une culture siddie (*dhammāl* au Gujarat, *dammām* au Karnataka) afin de se faire reconnaître à travers leurs spécificités. La classification dénigrée des Siddis, qui nous l'avons vu, a tendance à se transformer, est aussi liée à une condition sociale défavorisée et un mode de vie, pour les Siddis de l'Uttarra Kannada, celui d'un peuple de la

forêt. Mais force est de constater qu'il existe une dévalorisation indéniable de certaines de leurs caractéristiques physiques qui fait de ces peuples une minorité à part.

7. UNE CATÉGORIE À PART

Les Siddis du Gujarat, du Karnataka et de Mumbai ont pour point commun d'être identifiés et de s'identifier à une origine supposée commune et symbolisée par certaines caractéristiques physiques et culturelles constituant en ce sens et comme nous l'avons montré, une *jāti* à part. Les Africains et leurs descendants, initialement dépourvus de *jāti*, ont ainsi tenté de se définir en Inde en fonction des catégories sociales existantes à partir des éléments qui les mettaient à l'écart tout en évoquant, dans l'imaginaire collectif indien, une même catégorie d'êtres que les Siddis se sont réappropriés. Pour autant, les Siddis n'ont pas été intégrés à ce système et semblent cantonnés à cet espace liminal depuis plusieurs siècles, en tant qu' « *inside outsider* », pour reprendre les termes de Drewal (2004 : 146). Nous avons vu qu'il existait une représentation dévalorisante des Indiens « noirs » à laquelle les Siddis sont associés mais qui ne peut pour autant pas les définir car les Siddis ne sont pas non plus perçus comme des « noirs vernaculaires ». Nous pourrions alors affirmer que finalement, les Siddis sont catégorisés comme des étrangers à l'Inde, mais une fois encore, des étrangers à part : des étrangers africains avec toutes les représentations dégradantes et négatives évoquées plus haut et associées à cette origine. De surcroit, lorsqu'ils ne sont pas considérés comme Africains dans des zones où ils sont nombreux et reconnus en tant qu'Indiens, les Siddis semblent alors représenter une pollution symbolique pour la société environnante et sont ainsi traités comme des intouchables. Dans certaines régions de l'Inde (Uttara Kannada et Saurashtra), ils ont été classifiés dans les tribus répertoriées (Scheduled Tribes) et forment ainsi partie des peuples de la forêt. Pourtant, ici encore, les Siddis se trouvent à la limite de cette catégorie censée être réservée aux *Ādivāsīs* (peuples autochtones) alors même qu'ils sont perçus comme des étrangers.

Les Siddis sont donc à la fois hors *jāti*, hors Nation, hors système, hors catégorie indienne et parfois, comme le souligne le discours des prêtres catholiques, relégués à la

limite même de l'humanité. Cette condition noire spécifique en Inde que représente la condition siddie définie par cette catégorie à part, par cette liminalité, a constitué le point à partir duquel les communautés siddies se sont forgées.

Comme le souligne Fabienne Martin (2011 : 17), la communauté apparaît comme une entité cependant particulièrement difficile à définir, l'anthropologue passe en revue différentes conceptualisations de l'anthropologie quant à cet objet d'étude spécifique dont certaines ont retenu mon attention car elles me semblent aptes à rendre compte des groupements siddis :

> « [La communauté] comme entité symboliquement construite sur un partage de normes et de valeurs, qui procure à ses membres une "identité" et par là un moyen de donner un sens à leur place dans la société comme de conceptualiser leur différence vis-à-vis d'autres groupes (voir par exemple Cohen, 1985, ou dans le contexte du nationalisme Anderson, 1991) ; comme un groupement intentionnel répondant à des besoins et à des objectifs spécifiques, et qui se perçoit comme extérieur au reste de la société (voir le volume édité par Brown, 2002) ; ou encore comme un collectif qui se construit ou se redéfinit par l'histoire et la mémoire […] » (*ibid.* : 17-18).

S'il existe bien des communautés siddies à différentes échelles que ces définitions englobent, et au-delà du point commun qui les définit, pourquoi et comment se sont-elles constituées ? Quels ont été les dynamiques qui ont finalement impulsé ces constructions communautaires à différentes échelles et différentes périodes ? Quels sont finalement les enjeux de devenir Siddi pour les acteurs qui ont activé ces fabriques du collectif ? C'est à cette question que nous consacrerons le chapitre suivant.

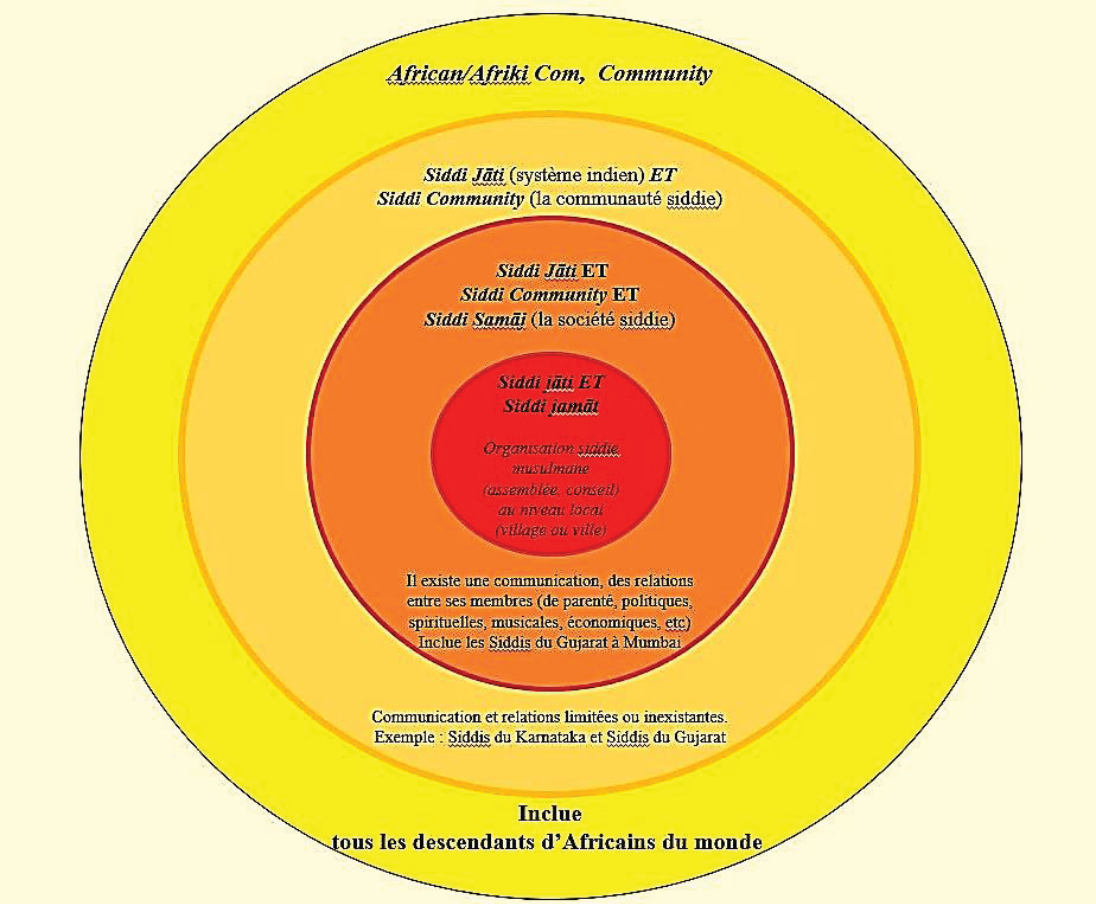


Schéma n° 3 : Les identifications siddies selon Shanawaz Makua Sidi de Diu

© Sofia Péquignot

CHAPITRE 6 : DEVENIR SIDDI, LA FABRIQUE DU COLLECTIF ET SES ENJEUX

Les Africains et leurs descendants ont occupé diverses positions en Inde comme nous l'avons vu. Il existait dans l'Islam différentes sortes d'esclavages (domestique, main d'œuvre et militaires) qui n'impliquaient pas les mêmes places sociales et n'étaient pas forcément associées à un statut dégradé et de pauvreté, plus particulièrement en ce qui concerne les esclaves soldats qui n'appartenaient généralement pas à un maître mais étaient au service de régents et de gouvernements. Après leurs conquêtes, les esclaves soldats gagnaient souvent du pouvoir. Au cours du XVe et du XVIe siècle, des soldats habshis accédèrent à un pouvoir militaire et politique important dans certaines régions de l'Inde comme le Bengal, le Deccan et le Gujarat (Basu, 1993 : 291). Au cours de l'Histoire, des alliances africaines se sont formées, représentant pour les acteurs des stratégies d'ascension sociale et politique. Par exemple, des alliances panafricaines militaires et politiques ont été forgées en Inde par des régents africains tels que Malik Amber[213] Dilawar ou Randaula Khan et leurs successeurs, « articulating their self-conscious outsider identities (…) redifining their identities in India » (Obeng, 2003 : 106). Arrivés au pouvoir, ils recrutaient d'autres Africains ou descendants d'Africains pour constituer leur administration ou leur armée. Malik Amber avait des administrateurs et soldats africains et créa une alliance avec les *Nawāb*s siddis de Janjira. En 1583, l'Africain musulman sunnite Dilawar devint régent après avoir été garde du corps et remplaça, dès qu'il accéda à ce poste, six mille soldats indiens musulmans chiites par des Africains musulmans sunnites forgeant ainsi de nouvelles alliances poli-

[213] Malik Amber est né en Ethiopie en 1550 et fut réduit en esclavage par les Arabes et vendu à Baghdad. Il devint un grand « ministre-régent » (*wazir*) et défia les forces mughales en 1601 à Berar (Obeng, 2003 : 106). À propos de Malik Amber, voir Ali (2016), Eaton (2006) et de Latour (2011). La figure de Malik Amber et son histoire seront développées dans le chapitre 11 de cette thèse.

tiques sur la base d'un remplacement d'affiliations religieuse et raciale (*ibid*., 2003 : 106-107).

Les collectifs siddis contemporains de descendants d'Africains du Gujarat à Mumbai et au Karnataka correspondent à d'autres processus d'alliances et d'unification qui répondent cependant à une logique similaire dans laquelle l'union fait la force dans une société indienne où les appartenances collectives revêtent une importance considérable dans les trajectoires individuelles. Des individus arrivant d'horizons complètement divers et n'ayant rien en commun, si ce n'est leur condition noire et parfois leur place sociale, ont utilisé une origine commune comme la base d'agrégat pour forger leurs communautés. Sur le modèle du système d'organisation sociale des castes indiennes, il s'agissait de s'adapter aux règles d'endogamie et d'ancêtre commun en recréant en quelque sorte leur propre *jāti*. Les frontières sociales de ces collectifs sont cependant en perpétuelle redéfinition, renégociation car elles sont aussi imbriquées aux multiples couches mouvantes de systèmes religieux, sociopolitique et économique sur lesquels elles sont édifiées. Comment et pourquoi les collectifs d'Indiens descendants d'Africains se sont-ils formés en Inde ? Dans ce chapitre, nous explorerons deux exemples majeurs de devenir Siddi en Inde, au Gujarat et au Karnataka et interrogerons les enjeux de ces processus en fonction des contextes et des époques dans lesquels ils se sont inscrits.

1. UNE CONFRÉRIE DE *FAQĪRS* SIDDIS

Comme nous l'avons longuement exploré dans le premier chapitre de cette thèse, les Siddis, du Gujarat à Mumbai, inscrivent leur présence en Inde et leurs réseaux dans une généalogie de saints africains soufis et l'histoire de Bābā Ghor représente le mythe fondateur d'une communauté de musulmans soufis d'origine africaine dans cette région. La question qui a animé mes recherches depuis ses débuts à mesure que je découvrais l'ampleur des réseaux siddis, du Gujarat à Mumbai, était de comprendre comment et pourquoi les Siddis de cette région dont le parcours des ancêtres était souvent très hétérogène, pouvaient aujourd'hui s'identifier à une même *jāti*/communauté de Siddis mu-

sulmans soufis érigée sur cette cosmologie de saints africains. Les analyses d'Helene Basu permettent de saisir le probable point de départ d'un processus d'identification et d'unification du Gujarat à Mumbai. Selon l'anthropologue, la *dargāh* de Bābā Ghor représente l'épicentre des réseaux siddis. D'anciens esclaves ou domestiques, qui avaient souvent fui la servitude, venaient s'y réfugier. Il s'agissait par ailleurs d'Africains ou de descendants d'Africains qui n'avaient rien en commun et ne parlaient pas forcément la même langue, venus d'horizons divers en Afrique et en Inde. Ils formèrent une confrérie de *faqīrs* siddis suivant la voie soufie (*ṭarīqa*) à partir, au moins, du XIXe siècle (Basu, 2004 : 63). Rappelons que la présence de Siddis au sanctuaire de Bābā Ghor avait été mentionnée par des officiers britanniques dans la première moitié du XIXe siècle mais qu'il est possible que ce collectif se soit créé bien plus tôt, sachant que la première mention de la tombe du saint africain date du XVIe siècle. Le stigma que ces individus subissaient à cause de leur place sociale et leurs caractéristiques physiques fut alors progressivement renversé en pouvoir spirituel (*baraka)* gagnant de la notoriété au fil des siècles et hérité de leurs saints patrons africains qui par ailleurs, leur permettaient de s'inscrire dans un réseau local soufi en tant que *jāti* musulmane spéciale (Basu, 2008b : 231). Il est conté par les Siddis que Bābā Ghor créa sa propre confrérie soufie et généalogie spirituelle (*silsilā*) souvent appelée Siddi *faqīri*, qui permit une cosmologie commune à des individus venus de différents horizons et n'ayant rien en commun, si ce n'est leurs racines africaines alors incarnées dans des figures de sainteté. Cette confrérie permettait ainsi de connecter et d'accueillir des Africains et leurs descendants arrivés à différentes périodes et pour diverses raisons à travers la représentation et le mythe des saints africains devenus leurs ancêtres et donnant un autre visage que celui de l'esclavage à leur présence en Inde. Cette confrérie de *faqīrs* siddis, comme les autres confréries soufies, est basée sur une relation de maître-disciple (*piri-muridi).* Dans la Siddi *faqīri,* le maître spirituel est appelé *murshid* ou *pīr* à l'instar des autres confréries soufies mais le disciple est cependant appelé *bālkā* (enfant). Cette nomination crée ainsi une relation parent-enfant entre le maître et le disciple à l'image d'un lien de filiation entre les Siddis et leurs ancêtres saints africains incarné par des traits physiques singuliers en Inde mais symbolise probablement aussi le lien familial (mariages et filiations) qui unit les différents groupes siddis de cette région. Les disciples/enfants (*bālke)*

(pluriel de *bālkā* pour un homme et *bālkī* pour une femme) sont intégrés à la confrérie par une initiation spirituelle [il s'agit alors d'une généalogie spirituellement héritée, *nehmati-silsilā* (van der Veer, 1992 : 550-551)] alors que le *gāddīvāras* (héritier du trône), et représentant vivant du Saint patron Bābā Ghor (Shroff, 2016; Basu, 1998), hérite sa position par la naissance [*jadi-silsilā* (*ibid.*)], et est donc considéré comme le descendant de la famille royale, celle de Bābā Ghor, les Nubi[214]. Le *gāddīvāras* préside le rite d'initiation des *balke* que Beheroze Shroff nomme « sacred *bālkā* ceremony » (la cérémonie sacrée du *balka*) (2016 : 148). Ce rite a lieu une fois par an, un vendredi (*juma*), au coucher du soleil. Il se déroule toujours dans un lieu central et sacré situé sur la place principale du village de Ratanpore appelé *Bābā Ghor gāddī* (trône de Baba Ghor), la première maison où le saint se serait installé. De nombreux Siddis assistent à cette cérémonie mais également parfois le *sajjāda našīn* rifāʿī de Baroda (non siddi), qui siège alors à côté du *gāddīvāras*, symbolisant l'union entre les deux confréries et le lien spirituel de Bābā Ghor avec l'ordre Rifāʿī. Cependant, le *sajjāda našīn* n'intervient normalement pas et n'était, selon les témoignages de Siddis que j'ai pu recueillir, jamais présent il y quelques dizaines d'années ; ce rituel est néanmoins décrit comme « purement siddi » qui sont les seuls, initialement, à pourvoir y participer. Ce changement est intéressant dans la mesure où il évoque une place très privilégiée donnée par les Siddis aux Rifāʿī et un intérêt grandissant des Rifāʿī pour les Siddis qui leur octroient maintenant une place d'envergure lors des célébrations de leurs saints rifāʿī, notamment à travers le *Siddi dhammāl* qui est alors systématiquement performé au Rifāʿī *khānqāh* (hospice) de Baroda ; certains Siddis sont également employés par le *sajjāda našīn rifāʿī*. La présence du *sajjāda našīn rifāʿī* marque aussi la connexion spirituelle, par les Rifāʿī et les Siddis, entre les saints africains et l'ordre Rifāʿī car rappelons que les trois saints africains figurent dans le Rifāʿī *śajra*, livre où sont inscrites toutes les généalogies spirituelles et délégations de pouvoir de cet ordre soufi. Bābā Ghor fut aussi initié à une autre confrérie, les Suhrawardī qui, à ma connaissance, n'est jamais représentée par la présence de ses membres dans l'espace du sanctuaire de Bābā Ghor et n'occupe pas une

[214] Notons que le nom « Nubi » évoque la Nubie (actuel Soudan) d'Afrique du nord. Bābā Ghor m'a toujours été décrit comme clair de peau ce qui nous renvoie à la question de hiérarchie de la couleur évoquée plus haut.

place aussi importante que les Rifāʿī dans les espaces rituels et spirituels des Siddis. En effet, les Rifāʿī assistent chaque année à l'*'Urs* de Bābā Ghor et exécutent des rituels périodiques lors du pèlerinage vers le sanctuaire consistant en de nombreuses mises à l'épreuve physiques sous forme de chorégraphies telles que s'enfoncer une pointe de fer d'une trentaine de centimètres appelée *diara* ou *gurz* dans la chair, notamment du visage et du torse ou de se frapper le torse et le dos brutalement avec la lame d'une épée (*tāl-war*) afin de montrer la puissance de Dieu qui se manifeste à travers le pouvoir (*baraka*) de leurs saints sur ses disciples en les rendant invisibles à ces pratiques : ils ne sont généralement pas blessés, comme immunisés à des actes qui pourraient pourtant refléter des gestes de torture ou d'auto mutilation (pour une description plus détaillée de ces pratiques qui ne sont pas ici le propos, voir Assayag, 1992). En outre, si les Siddis peuvent être initiés à différentes confréries soufies, une très large majorité est disciple de Kamaluddin Bābā, le *sajjāda našīn* rifāʿī de Baroda qui est donc leur *pīr.* Aujourd'hui, ces initiations dépassent d'ailleurs les initiations des Siddis à la *silsilā* de Bābā *Ghor*, car l'ensemble des Siddis contemporains n'est pas initié à l'ordre des Siddis *faqīrs* alors qu'une majorité de Siddis de cette région est initiée à l'ordre Rifāʿī et *murīd* de Kamaluddin Bābā.

Le rite d'intégration à la confrérie des *faqīrs siddis* nécessite une préparation. Lorsqu'il s'agit d'une femme, elle prend un bain rituel en privé chez elle ou chez la famille par laquelle elle est logée (quand il ne s'agit pas d'une femme originaire de Ratanpore) puis se rend à la cérémonie vêtue d'un vêtement en coton blanc (Shroff, 2016 : 148). Lorsqu'il s'agit d'un homme, il est mené par un Siddi plus âgé qui le tient par l'oreille dans une salle privée, à l'écart du public afin de se déshabiller et abandonner ses anciens vêtements qu'il ne reportera plus jamais, il prend ensuite un bain purificateur (*ghusl*) à l'eau purifiée (*sāf pānī*). Il porte juste un pagne normal (*luṅgī*) qui sera échangé après le bain, par un *luṅgī* en coton blanc. Lorsqu'il/elle retourne dans la salle principale où le public l'attend et où est installé le *gāddīvāras*, différents passages d'un livre sacré écrit en persan sont lus à différents moments du rituel. Le vêtement blanc décrit en amont porté par les hommes comme les femmes présents pour leur initiation est un *kafan*, drap mortuaire en coton blanc dédié à envelopper les cadavres, qui symbolise la renaissance du/de la *balka/i*. Selon Shanawaz, qui fut lui-même initié, le port du

kafan représente également le renoncement à la matière du monde. Le rituel se termine lorsque le *gāddīvāras* s'abreuve d'une boisson sucrée sacrée (*sarbat*) dans une coupe (*piyāla*) spéciale offerte en suivant à son/sa *balka*/*balki* qui boit le *sarbat* à son tour. Après avoir partagé *sarbat* et *piyāla* avec le maître spirituel (qui se nomme actuellement Janumia ou Janu Bapu), le/la *balka/i* est intégré.e à la confrérie de Siddis *faqīrs* (Siddi *faqīri*) et le *gāddīvāras* lui donne un nouveau nom qui symbolise ainsi sa renaissance et sa nouvelle identité spirituelle en tant que *faqīr siddi*.

Cette cérémonie a généralement lieu le vendredi qui suit un jeudi où est toujours célébré un autre *'Urs* qui porte cette désignation mais ne représente cependant pas la célébration de la mort d'un saint mais un festival en l'honneur du réservoir (*casmā*) d'eau construit en haut de la colline du sanctuaire de Bābā Ghor et Mai Miṣra. Ce *casmā* est connu pour avoir été édifié par Bābā Ghor lui-même afin de prodiguer une réserve d'eau au site sacré. Cette festivité est appelée *casmā* '*urs* et toujours célébrée à la fin de la saison des pluies, lorsque le réservoir est rempli (Basu, 1995 : 166), et a lieu le troisième jeudi du mois gujarati *Bhadarvo* entre les mois de septembre et octobre du calendrier grégorien. Des milliers de fidèles Siddis et non siddis se rendent à cet évènement célèbre pour son lancer de noix de coco (*nāriyal*) depuis les hauteurs qui entourent le réservoir. Les noix de coco sont considérées comme des offrandes à Bābā Ghor et selon les dévots, si une noix de coco se dédouble au contact de l'eau du réservoir, cela signifie que leurs *duʿāʾ* seront exhaussées. Le pouvoir spirituel du saint Bābā Ghor est à son apogée lors de ces festivités et de nombreux pèlerins de toute l'Inde viennent assister à cet évènement afin d'en bénéficier. Durant la cérémonie, le *sajjada-nashin* rifāʿī de Baroda, Kamaluddin Bābā, est placé aux premières loges et annoncera, après le lancer de noix de coco, les noms des *balke* choisis pour être initiés le lendemain à l'ordre des *faqīr* siddis. Les *pīrs* Rifāʿī sont des *Sayyid*, ce qui représente un statut supérieur en islam dû à la relation « de sang » entre les Sayyids et le prophète. Les Siddis, qui au contraire se sont toujours vus attribuer une place de *jāti s*ervantes dans la hiérarchie de l'islam local malgré leur revendication d'un noble statut lié à leur ancêtre d'envergure Ḥażrat Bilal. À travers les réseaux de plus en plus resserrés qui semblent se tisser avec des Sayyids Rifāʿī et la place privilégiée qui leur est octroyée au sanctuaire de Bābā Ghor et dans leurs rituels d'initiations privés (place que les Rifāʿī occupent

d'ailleurs volontiers), les Siddis renégocient ainsi leur place dans la hiérarchie locale des réseaux de sanctuaires soufis.

L'intégration à une confrérie de *faqīrs* siddis, qui a probablement été à l'origine de la création d'une communauté siddie au Gujarat, ne semble plus, actuellement, représenter l'épicentre des réseaux siddis de cet État. Premièrement et comme énoncé précédemment, un grand nombre de Siddis ne sont aujourd'hui pas initiés à la confrérie de Bābā Ghor et ce n'est pas pour autant qu'ils ne forment pas une partie de la même communauté siddie. D'autre part, cette catégorie de *faqīrs* est assez ambivalente et les discours des Siddis à propos de sa définition sont partagés. *Faqīr*, comme nous l'avons déjà évoqué au début de cette thèse, était utilisé en Inde par les Britanniques au XIXe siècle pour désigner n'importe quel ascète auquel on attribuait des prodiges, qu'il soit hindou ou musulman. En effet, le soufisme et l'hindouisme, dans leurs formes ascétiques, pouvaient confondre un regard étranger par la familiarité que certaines pratiques de travail spirituel et de renoncement pouvaient évoquer (Herrenschmidt, 1978 : 134-135). *Faqīr*, d'autre part, fait généralement référence aux principes de pauvreté et en effet, les Siddis du Gujarat lorsqu'ils désignaient les anciens *faqīr* siddis décrivaient des personnes plutôt ascétiques vivant d'aumône et se déplaçant de village en village en jouant du *malūnga*, en chantant des *zikhr* afin de rependre la bénédiction de leurs saints et d'Allāh comme pouvait l'incarner Malang Bhai[215] dans le documentaire de Beheroze (2011[2004]). Ce terme s'est cependant généralisé à tous les Siddis initiés à la confrérie de Bābā Ghor. Rumana ben d'Ahmedabad expliquait que la *faqīri* s'était transformée et n'avait plus la même définition qu'à son époque. Les initiés à la Bābā Ghor *silisā,* selon Rumana ben, étaient bien des *faqīrs* siddis mais en aucun cas comparables à ceux d'antan décrits plus haut. « Les *faqīrs* d'aujourd'hui, expliquait-elle, possèdent des choses, ont un travail et une famille » (entretien, octobre 2018). Ce renoncement au monde (*dunīā*) et la solitude (*akelāpan*) qui étaient décrits comme les attributs premiers d'un *faqīr*, comme Rumana ben le faisait remarquer, ne pouvait s'appliquer aux hommes et aux femmes contemporains initiés à la Bābā Ghor *silsilā*. Nous eûmes une

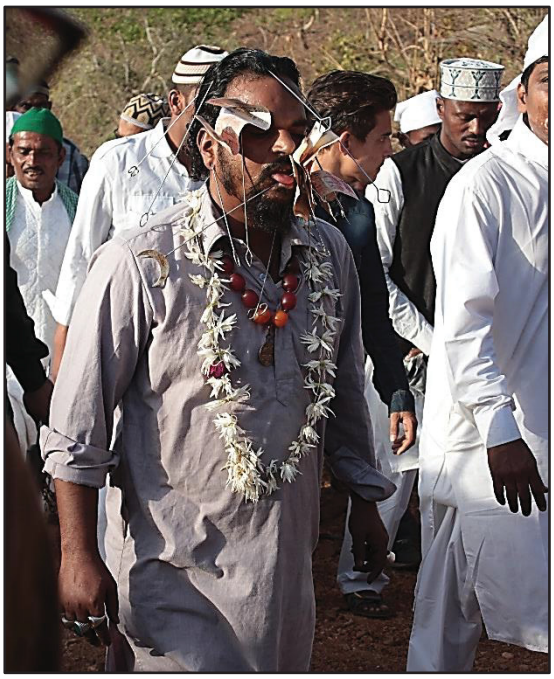
[215] Je n'ai pas eu la chance de connaître Malang bhai qui était une figure de *faqīr* siddi très connue à Ratanpore. J'ai cependant été hébergée chez son fils, Firoz, marié à Rijuana l'une des filles de Rafik de Jamnagar. Il m'a beaucoup parlé de son père.

longue conversation à ce propos avec Shanawaz de Diu et Sadik de Jūnāgadh lorsque ce dernier séjourna chez Shanawaz. Les deux hommes d'une quarantaine d'années sont initiés à la confrérie rifāʿī et à celle de Bābā Ghor, ils s'auto-désignent donc comme des *faqīrs* siddis. Lorsque je les interrogeai sur la catégorie de *faqīr,* Shanawaz et Sadik m'exposèrent la définition initiale du *faqīr* renonçant. Je leur fis alors remarquer l'incohérence entre cette définition et leurs propres modes de vie (mariés, pères de famille, occupant un emploi et qui plus est assez consommateurs) mais cela ne changeait pas pour autant cette identification, « je suis *faqīr* », répétaient-ils. Sadik finit par se justifier : « on est entre les deux. Allāh dit que nous pouvons expérimenter ce qu'est le monde avant de choisir, avant de renoncer. Je suis étudiant de *silsilā e Ghorishā* [autre nom donné à Bābā Ghor], je suis un *faqīr* du monde ! [Rires] » Shanawaz, quant à lui, décrivait le *faqīr* tel un chemin, une voie du renoncement au monde (*dunīā*), à l'égo (*nafs*), une voie d'acquisition de la patience (*sābar*), mais pour savoir si l'on souhaitait s'y engager entièrement, « il fallait vivre le monde » selon Shanawaz. (Entretien, juillet 2016) Ainsi, le statut d'étudiants spirituels que revêtaient les deux hommes leur permettaient, dans les faits, de ne renoncer à rien.

Même si les initiations à la Siddi *faqīri* ne semblent plus centrales pour forger du lien entre les Siddis, le sanctuaire de Bābā Ghor reste un lieu indéniablement fédérateur où se créent, chaque année, de nouvelles relations entre des individus et des familles siddis du Gujarat à Mumbai. De nombreux mariages arrangés ou non, m'ont été décrits comme impulsés par des rencontres entre familles et individus siddis lors de l'*'Urs* ou du *Chasma 'Urs* de Bābā Ghor. Des associations de musiciens, depuis les années 1980 ont aussi pris racine aux sanctuaires des trois saints lors de festivités alors que des musiciens siddis de différentes régions de l'État performaient ensemble le *Siddi dhammāl* en l'honneur de leurs saints. Cependant et comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la *dargāh* des saints africains n'est pas l'unique lieu fédérateur des Siddis de cette région. Des *cillā(s),* représentations locales des tombeaux des saints, des trois saints africains ont été construites dans tous les quartiers urbains et villages où vivent actuellement les Siddis de cette région et représentent des lieux de rencontre et de fédération à plus petite échelle. En effet, au niveau local, les Siddis s'identifient et s'organisent en *Siddi jamāt* qui désigne la nature de leur collectif musulman fédéré à échelle d'un vil-

lage ou d'une commune. À échelle régionale, ils emploient, comme nous l'avons vu, le terme *jāti* mais également « *Siddi com* », « Siddi *community* » (la communauté siddie) ou encore « Siddi *samāj* » (la société siddie) lorsqu'il s'agit de désigner des regroupements officiels ou des groupes d'actions de développement, politiques, religieux ou économiques. Aujourd'hui, de nombreux réseaux entre les Siddis du Gujarat se développent ou se consolident également à travers les réseaux sociaux qui amplifient indéniablement ce processus d'unification toujours en cours depuis plusieurs centaines d'années entre les Siddis du Gujarat à Mumbai et renforcent les liens de communication entre des individus vivant parfois à plusieurs centaines de kilomètres de distance.

Ainsi, au Gujarat, la communauté siddie s'est édifiée dans un contexte où le religieux permettait à la fois de se fédérer et de revaloriser, par l'intermédiaire du mythe fondateur de Bābā Ghor, le statut social des Siddis généralement déprécié et associé à l'esclavage. Le fakirisme représentait également un moyen de subsistance et d'intégration, permettant ainsi aux Siddis de s'inscrire dans un réseau soufi de *dargāh(s)* et de s'intégrer à la société locale. Au Karnataka, les processus d'unification des Siddis au niveau régional ont pris des formes distinctes et se sont établis en empruntant de toutes autres voies dans un autre contexte.



À gauche, membre des Rifāʿī assistant chaque année à l''Urs de Bābā Ghor et exécutent des rituels périodiques lors du pèlerinage vers le sanctuaire. Ici, mise à l'épreuve physiques consistant à ce que son maître spirituel enfonce plusieurs pointes de fer d'une trentaine de centimètres appelée dans la chair afin de montrer la résistance physique grâce au pouvoir divin.

Chasma ‘Urs de Bābā Ghor (octobre 2018) :
(@Sofia Péquignot)









2. L'« UNION FAIT LA FORCE » DANS UN CONTEXTE DE FUSION

Si l'islam et le soufisme sont fédérateurs et de grande importance pour les Siddis du Gujarat et de Mumbai, il n'en va pas de même au Karnataka. En effet, au premier abord, les Siddis du Karnataka, et plus particulièrement de l'Uttara Kannada sont organisés en groupes distincts de trois religions : chrétienne, musulmane et hindoue. Cependant, ces frontières sont en fait particulièrement poreuses et de très nombreux réseaux sont aujourd'hui tissés entre les Siddis de différentes confessions religieuses. Il m'a fallu un certain temps avant de comprendre la genèse des réseaux siddis que je découvrais au fil de mes terrains et à force de rencontrer les acteurs, leaders et villageois, chrétiens, hindous et musulmans.

Tout commença avec Cajetan Siddi que nous avons déjà évoqué, le père de Juliana qui vit à Mumbai. Cajetan est décédé en 2018, j'ai eu la chance de le connaître et de m'entretenir longuement avec lui en mai 2017 à Gadgera, son village natal. Cajetan contait qu'ils étaient tout juste deux Siddis de la région à aller à l'école dans les années 1960-1970, le reste des Siddis n'avaient jamais fréquenté d'établissement scolaire et étaient illettrés. Ses parents étaient agriculteurs, comme la majorité des Siddis mais ils possédaient quelques terres et du bétail. Cajetan a toujours étudié à l'école publique, il marchait trois heures par jour afin de s'y rendre, il était doué dans les études, motivé et fut encouragé par ses enseignants et les prêtres de l'Église catholique à continuer jusqu'à sa deuxième année d'université :

> « J'étudiais à Bengalore, la philosophie. Certains des prêtres souhaitaient que je poursuivre mes études supérieures à l'étranger mais pour cela, il leur fallait un certificat qui mentionnait que je faisais partie de la communauté siddie ; pas la caste, la communauté siddie ! Le prêtre m'envoya à Yellapur afin de me procurer ce certificat. Je me rendis à l'office et demandai un certificat sur lequel était indiqué que je faisais partie de la communauté siddie, pas un certificat de caste mais simplement un papier indiquant que je fais partie de la communauté siddie. Tu sais ce qu'il m'a répondu ? "Comment puis-je vous donner cela alors que vous n'existez pas ! " Je lui répondis : "que signifie ne pas exister !? Je suis debout, devant vous, et vous me dites que je n'existe pas ! " J'étais choqué ! J'étais choqué ! Je suis revenu bredouille. Le prêtre m'envoya alors chez le docteur pour obtenir un certificat car il pensait que le docteur allait établir un certificat à partir de ma différence génétique. Le docteur refusa de me donner ce certificat. J'étais très irrité, je ne pouvais pas étudier à l'étranger, j'ai arrêté mes études et j'ai cherché un travail. J'ai été aidé par un officier du département forestier qui me trouva un travail dans ce département. Mais ce qui s'était passé ne me quittait pas. Je me suis alors promis qu'un jour ou l'autre, je leur montrerais que j'existe. Ce jour arriva. (…) J'en ai par-

> lé autour de moi, j'en ai parlé à mon cousin (…) qui me donna l'idée d'en parler à deux prêtres, Father Kohima et Father De Silva et ces deux prêtres nous ont guidés. (…) C'est alors que nous avons eu l'idée d'unifier les Siddis. J'ai été à Tottalgundi [un village de la région forestière] et j'ai soumis cette idée à Bastien [un autre Siddi catholique] qui fut intéressé par le projet. Nous avons commencé, nous nous sommes rendus dans tous les villages où se trouvaient des Siddis pour leur expliquer notre projet. Nous leur avons dit que nous sommes Indiens mais que peut-être nos ancêtres ne sont pas d'ici [Cajetan me précisa que personne ne connaissait l'Afrique à cette époque, que les Siddis ne savaient pas qu'ils étaient d'origine africaine] (…) nous sommes chrétiens, nous sommes musulmans, nous sommes hindous, mais nous leur avons proposé de nous mettre ensemble. Avant, nous avions déjà des relations entre nous Siddis, certains intermariages aussi mais cette relation n'était pas reconnue. Ils considéraient [en parlant des autres Indiens] que nous étions différents d'eux. Ils disaient qu'on n'était pas d'ici, ils nous disaient, à tous, qu'on était des étrangers.
>
> Moi : Comment est venue l'idée de créer une unité entre les Siddis chrétiens, musulmans et hindous ?
>
> Cajetan : On pensait qu'on était une race. Qu'on appartenait à la même race. Nos cheveux sont les mêmes, notre couleur est la même. Notre langue est la même, notre culture est la même. Donc pourquoi ne pas se mettre ensemble, pourquoi ne pas s'unifier ? Tout le monde pensait ça, qu'on était pareil car on se ressemblait.
>
> Moi : La langue aussi était la même ?
>
> Cajetan : on a notre propre langue, Siddi *bhāṣā* ! [Rires en donnant des exemples spécifiques du Siddi *bhāṣā]*. Notre intonation est différente [des autres Indiens] ! »

Le 10 novembre 1985, à Kirwatti, la première association siddie fut fondée : *Akhil Karnataka Siddi Vikasa Sangha* connue sous le nom *All Karnataka Siddi Development Association* (*AKSDA*) regroupant sept membres fondateurs : cinq Siddis chrétiens, un Siddi hindou et un Siddi musulman (*cf*. annexe 12). Ces Siddis, désignés par les Siddis de la région comme des *Siddis leaders*, ont monté ce projet à l'aide des prêtres catholiques. Il est d'ailleurs remarquable de constater l'écrasante majorité des Siddis catholiques dans l'association, était-ce en lien avec le fait que le groupe ait été guidé par les prêtres ou que les Siddis catholiques (Cajetan et Bastian) ayant impulsé le projet connaissaient davantage de Siddis catholiques ? Cajetan, lorsque je l'interrogeais à ce sujet, répondit que c'était proportionnel, car les Siddis chrétiens étaient majoritaires en nombre sur les hindous et les musulmans. Cajetan souligna qu'il existait des relations entre Siddis de différentes religions, même si les Siddis chrétiens, hindous et musulmans représentaient néanmoins trois groupes distincts et majoritairement endogames. L'influence des prêtres catholiques évoquée brièvement par Cajetan rappelle l'inspiration missionnaire de l'Inde de l'est décrite par Marine Carrin et l'influence que les missionnaires catholiques pouvaient avoir sur les luttes pour les droits *ādivāsīs*, en

leur inculquant certaines stratégies de révoltes (2006 : 549-550). En effet, les prêtres les ont guidés et exercés une influence, durant plusieurs années, sur les choix stratégiques et politique de l'association siddie. La question de la « race » qu'évoque Cajetan et des « mêmes » (mêmes cheveux, même peau, même culture, même langue alors que nous l'avons vu, les langues des Siddis divergent) est centrale dans le processus d'unification des Siddis de cette région. Paradoxalement, Cajetan souhaitait avoir un certificat mentionnant l'appartenance à une communauté et non pas à une caste et racontait que les autres Indiens catégorisaient les Siddis comme différents, comme étrangers. Henry John Drewal souligne que l'identité est un concept complexe qui mérite d'être interrogé et précisément défini car les identités sont multiples, processuelles, internes et externes. Comprendre la manière dont les Siddis étaient perçus dans leur société aide ainsi à comprendre la manière dont ils se perçoivent eux-mêmes et construisent leur identité. L'agentivité dont les Siddis font preuve est alors une réponse à une situation existence afin de créer une autre réalité (Drewal, 2004 : 142). En effet, cette différence commune aux Siddis et renvoyée par la société, Cajetan décida de s'en emparer pour régler ses comptes avec l'administration indienne qui lui avait signifié qu'il n'existait pas. Notons toutefois que c'est le prêtre catholique qui insista pour obtenir ce certificat et envoya même Cajetan chez un médecin pour faire reconnaître son appartenance génétique à un groupe. Nous sommes alors face à des stéréotypes raciaux qui ont largement influé sur le désir de s'unir à partir de cette singularité physique incarnée par les Siddis. Au sein des différentes religions, les Siddis, qu'ils soient hindous, chrétiens et musulmans constituaient déjà des communautés à part et considérés comme mêmes par le reste de la société.

À partir de la création de leurs associations, ces leaders siddis se mobilisèrent activement afin de revendiquer l'existence d'une communauté siddie en Uttarra Kannada et de monter des projets de développement. Margaret Alwa, une politicienne catholique indienne qui était alors en poste au ministère des sports, apporta son soutien aux Siddis à partir de 1986 lorsqu'elle apprit leur existence. Elle impulsa un programme sportif chargé de recruter et d'entraîner des jeunes Siddis qui participèrent à des compétitions nationales et internationales de haut niveau. Ces Siddis accédèrent, à leur retraite sportive, à un emploi dans la fonction publique ce qui permit l'ascension sociale de leurs

familles. Ce sont ces projets que Juge, le beau-fils de Cajetan vivant à Mumbai et ayant lui-même bénéficié de ces programmes, entend réactiver aujourd'hui. *AKSDA*, avec le soutien de Margaret Alwa et des prêtres catholiques, lutta également sans relâche pour que les Siddis soient reconnus comme tribu répertoriée de l'Inde afin d'améliorer leurs conditions d'existences. Entre temps, certains problèmes internes à *AKSDA* ébranlèrent l'association. En 1990, un jeune leader Siddi quitta *AKSDA* pour former sa propre association, *Siddi Development Project* (*SDP*), qui, en 1995 devint *Siddi Development Society* (Prasad, 2005 : 106). Après une lutte de dix-huit ans sans relâche des différentes générations de leaders et d'associations siddies, le statut de *Scheduled Tribes* fut octroyé aux Siddis de l'Uttara Kannada en 2003. Dans ce processus d'unification, les Siddis du Karnataka se sont ainsi réemparés des éléments à l'origine des discriminations qu'ils subissaient afin d'être reconnus par le système de classification indien. En effet, les Siddis de cette région faisaient face à d'importantes difficultés économiques et sociales, étaient confinés dans des zones éloignées de la forêt coupées de tout transport public, ils étaient souvent exploités et subissaient une forte discrimination liée à leur singularité incarnée et leur statut social. Pour les leaders, la seule manière de s'extraire de cette condition et de se faire reconnaître par le gouvernement était de s'unifier à partir de ce qui créait en partie leur difficulté : des caractéristiques physiques les associant, dans cette partie de l'Inde aussi, à un groupe étranger de même nature. Si cette inclusion dans les *Scheduled Tribes* n'a pas directement permis d'améliorer les conditions de vie des Siddis qui ont commencé à en percevoir les bénéfices plusieurs années plus tard, elle a, de manière indéniable, forgé un sentiment d'unité. Depuis les années 2000, le nombre d'intermariages entre Siddis musulmans, hindous et chrétiens a considérablement augmenté et les Siddis de toutes religions confondues luttent régulièrement ensemble pour se faire entendre par le gouvernement et faire valoir leurs droits. Les leaders siddis ont prôné l'union au-delà de toute appartenance religieuse, mais il fallait aussi trouver des points communs afin de ne pas être déchus du statut de *Scheduled Tribes*. Certaines stratégies ont alors été mises en scène autour de pratiques siddies comme le *dammām*, des déités fédératrices initialement vénérées par les Siddis hindous, ou encore l'organisation de festivals siddis, afin de renforcer ce sentiment d'unité et de mettre en valeur une spécificité siddie (nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant).

Plusieurs ONG dirigées par des non-Siddis et employant des Siddis ont parallèlement amorcé divers projets de développement destinés aux Siddis. En 2009, inspirée par *AKSDA*, l'association *Siddi Jana Vikas Sangha* a été créée par Mohan K. et Ramnath, deux Siddis hindous présentés en amont. Ces deux jeunes leaders, activistes et travailleurs sociaux recevaient des financements de différentes ONG ou associations leurs permettant de rémunérer leurs deux postes de direction et d'employer une vingtaine d'autres Siddis travailleurs sociaux, toute religion confondue mais avec une proportion de chrétiens plus élevée que Ramnath, justifiait aussi par leur pourcentage plus élevé parmi les Siddis. Cette association visait à poursuivre la lutte pour le développement des Siddis, les informer sur leurs nouveaux droits et les aider à obtenir les bénéfices associés comme des rations de nourriture, des aides pour la construction de leurs maisons, des instruments de travail comme des outils agricoles, des machines à coudre, des *rickshaw* (etc.), ou l'accès à des quotas réservés aux *Scheduled Tribes* dans l'éducation.

Les inspirations et les méthodes de ces plus jeunes leaders siddis rentraient cependant parfois en conflit avec les attentes des villageois. Par exemple, *Siddi Jana Vikas Sangha* était organisée en secteurs géographiques gérés chacun par l'un des vingt travailleurs sociaux siddis employés par l'association. Un jour, Ramnath, que je ne connaissais pas à l'époque (2015) et avec lequel j'avais échangé quelques salutations lors d'une manifestation siddie, me contacta : il voulait avoir des photos d'un bus dans le village où je séjournais et me demandait de les prendre car mon appareil photo était de bonne qualité. J'en discutai bien sûr avec la famille chez qui je vivais avant de donner mon accord, et l'histoire prit une tournure inattendue car les gens du village refusèrent que ces photos soient prises. La jeune femme siddie musulmane en charge de cette aire géographique vint immédiatement demander où était le problème. Finalement, je n'ai pas pris de photos : les villageois, des Siddis chrétiens, étaient très mécontents de ce qu'une Siddie musulmane d'un autre village et un Siddi hindou d'une autre région qu'ils connaissaient à peine prennent l'initiative de faire des photos de « leur bus » sans en discuter avec eux avant. J'ai ensuite compris que ce bus avait été inauguré un mois auparavant, qu'il n'y avait précédemment aucun moyen de transport public pour ce village et que les leaders siddis voulaient se servir des photos afin de rendre des comptes à leurs mécènes sur les projets sociaux qu'ils avaient menés dans les villages. Mais les

villageois n'étaient pas d'accord avec le fait que tout le mérite revienne à l'action des leaders alors qu'eux-mêmes s'étaient battus de nombreuses années pour obtenir ce bus. Certains travailleurs de l'association étaient également accusés par des villageois d'être corrompus ou de ne pas redistribuer les bénéfices de ce qu'ils touchaient en subvention pour les Siddis. Cette association a cessé d'être active en 2017 à cause de discordes entre ses membres. Néanmoins, elle participa considérablement au processus d'unification des Siddis de la région et les villageois siddis n'hésitent pas à faire appel à ses membres lorsqu'ils rencontrent des problèmes sociaux et politiques. Régulièrement, les leaders de cette association sont sollicités pour servir de conseillers, de médiateurs ou organiser des manifestations. En février 2015, j'ai assisté à l'une de ces manifestations où des leaders et des villageois des trois religions s'étaient rassemblés pour protester contre l'emprisonnement de deux cents Siddis à qui il était reproché d'avoir illégalement défriché quatre hectares de forêt dont ils revendiquaient la propriété en arguant qu'il s'agissait d'un ancien peuplement siddi. La question des terres et de la forêt est très importante pour les Siddis (et d'autres peuples de la forêt d'ailleurs) et, actuellement, il leur est formellement interdit d'y couper quoi que ce soit comme ils le faisaient dans le passé pour construire leurs habitations ou les cultiver. Il y a beaucoup de polémiques à ce sujet et nombreux sont les Siddis accusent les Marathis d'avoir volé leurs terres dans le passé et se plaignent de ne pouvoir les récupérer aujourd'hui alors qu'ils sont souvent dans un grand dénuement. C'est un problème complexe : des enjeux écologiques, mais aussi économiques et politiques rentrent en ligne de compte dans les décisions des départements forestiers et de l'État quand ceux-ci s'opposent aux populations locales qui cherchent à améliorer leurs conditions d'existence en obtenant de nouvelles terres. Lors de cette manifestation, les Siddis hindous, musulmans et chrétiens se mobilisèrent et s'emparèrent d'un certain nombre de symboles pour manifester. Il y avait un *dammām*, l'instrument de musique dont la pratique est commune aux Siddis des trois religions. L'homme qui tenait le *dammām* marchait en tête du cortège aux côtés d'une femme qui portait un portrait du docteur Ambedkar[216]. Ce portrait était orné

[216] B. R. Ambedkar était un leader intouchable et est considéré comme le père de la Constitution indienne. Il fut l'âme des mouvements de défense des intouchables dans les années 1930 et devint ministre de la Justice de Nehru. Il quitta le gouvernement en signe de protestation le 27 septembre 1951 et créa diffé-

d'un collier de fleurs *(cf*. photo p. 284). Quand le cortège arriva à sa destination finale, le *Grām Paṇcāyat*[217], tous les participants s'assirent devant ce portrait, lui-même posé sur une chaise au centre de la cour, entre les Siddis et la porte du bâtiment ; des bâtons d'encens furent allumés et déposés devant le portrait, et ils brûlèrent durant toute l'après-midi que dura la protestation. Les Siddis se mirent alors à jouer du *dammām*, à chanter et manifestèrent en utilisant ce symbole de l'unité siddie et de leur particularité que constitue le *dammām (cf*. photo p. 285). Les banderoles, elles aussi, étaient hautement symboliques. Elles portaient des slogans tels que « Respect the entire human race, not just dominant few », « End discrimination on the basic of color, caste and race », ou encore « Stand up for what is right ». Sur la plus impressionnante, une image en arrière-plan représentait la forêt et un montage y avait inséré la fameuse photo de Nelson Mandela levant le poing avec, au premier plan, un enfant (siddi ou africain ?) faisant de même, avec cette inscription : « Karnataka Siddi Janapara Okook Uttar Kannada, Jilla Sammeti Uttar Kannada, My voice should count, respect it !» (Karnataka Siddi Janapara Okook de l'Uttar Kannada, Comité Jilla de l'Uttar Kannada, ma voix doit compter, respecte-la !). Les symboles mobilisés tels que le *dammām,* la photo d'un enfant siddi ou africain, la forêt en arrière-plan, le portrait d'Ambedkar et la photo de Nelson Mandela forgent un tableau des tiraillements des Siddis entre plusieurs systèmes d'identification locaux, nationaux et internationaux. En effet, dans cette manifestation, les Siddis se mobilisaient en tant que peuples tribaux ou *Scheduled Tribes*, en tant que *dalit,* ce terme renvoyant à « une image de l'écrasement, qui constitue une accusation contre la société de castes » (Jaoul, 2014 : 53), mais aussi en tant que descendants d'Africains luttant contre la ségrégation raciale. Le message « End discrimination on the basic of color, caste ans race » inscrit sur les banderoles reprend d'ailleurs l'ensemble

---

rents partis dont le Republican Party of India (RPI) visant à fédérer des groupes de statut allant des castes inférieures aux minorités religieuses en passant par les tribus (Jaffrelot, 2006 : 33, 537-539). À propos d'Ambedkar, voir Nicolas Jaoul (2010 et 2014).

[217] Les *Grām Paṇcāyat* sont des assemblées de villages, normalement conçues pour gérer des conflits, litiges, etc. au niveau local en Inde.

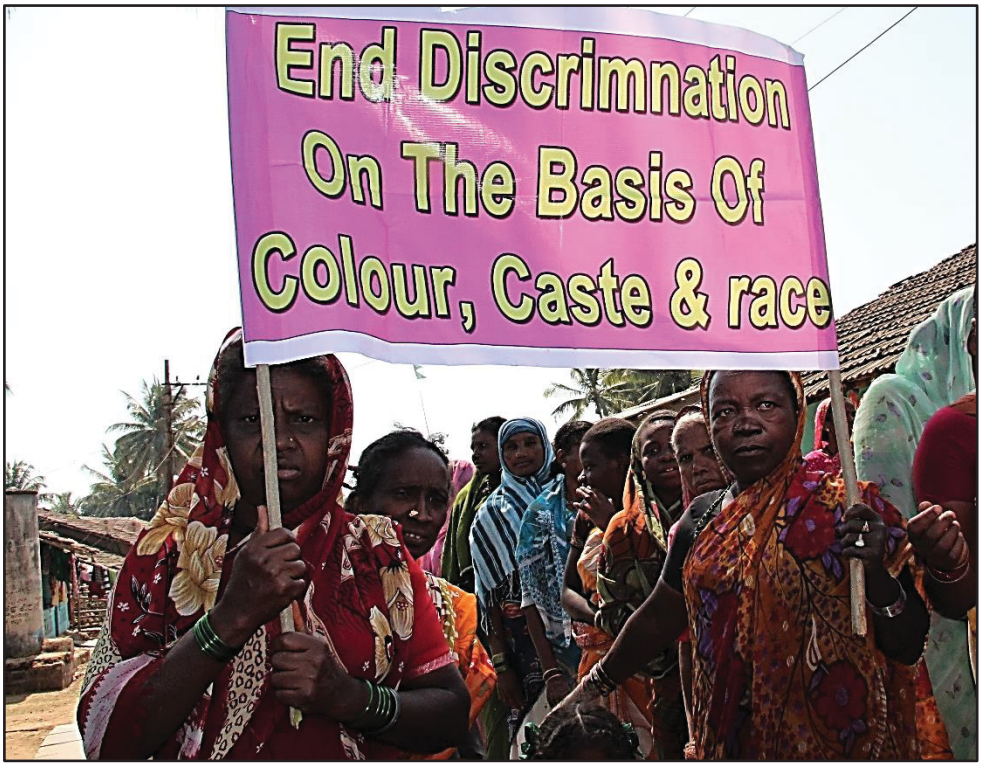
de ces affiliations. Ces différents symboles ont été choisis minutieusement pas quatre leaders siddis trentenaires : Jairam, Mohan, Ramnath et Emanvel.



Homme siddi tenant un dammām marchant en tête du cortège aux côtés d'une femme siddie portant un portrait du docteur Ambedkar orné d'un collier de fleurs, 24 février 2015, Bagvati, Karnataka, ©Sofia Péquignot.



Trois leaders Siddis de différentes religions jouant ensemble le dammām pour manifester devant le Gram Panchayat. Femme siddie musulmane tapant des mains (à gauche), homme siddi chrétien tapant des mains (à droite) et homme siddi hindou jouant du dammam (au milieu), 24 février 2015, Bagvati, Karnataka, ©Sofia Péquignot.



Bagvati, Karnataka, ©Sofia Péquignot

L'obtention du statut de *Scheduled Tribes* en 2003 par les Siddis de l'Uttara Kannada a donc forgé un sentiment d'unité parmi les Siddis. Cependant, il n'a pas été octroyé à tous les Siddis au Karnataka mais uniquement aux Siddis de l'Uttara Kannada. Juste avant son décès en 2018, Juliana conta que son père était très ému d'apprendre l'inclusion des Siddis de Belgaum et Dharwad dans les *Scheduled Tribes*. En effet, tous les Siddis au Karnataka ne sont pas *Scheduled Tribes* malgré le fait qu'ils aient été reconnus comme une seule et même tribu. Certains leaders siddis ainsi que le directeur du Département des affaires sociales de Karwar (*Social Welfare Department of Karwar*) que j'ai eu l'occasion de rencontrer en juin 2017, expliquèrent que lorsque les officiers gouvernementaux chargés de recenser les Siddis enquêtèrent dans ces districts, les Siddis alors interrogés avaient répondu qu'ils étaient chrétiens ou musulmans et n'ont donc pas été inclus dans les *Scheduled Tribes* dont les populations sont censées avoir leurs propres cultes. Cet exemple montre alors l'importance du processus d'unification : afin d'obtenir des droits en tant que communauté spécifique et démunie au sein de l'État Nation, les Siddis ont plutôt intérêt à brandir une identité siddie plutôt que de s'inscrire dans des communautés religieuses existantes dont ils dépendent cependant souvent, comme nous le verrons. S'ils ne font pas ce choix ou ne sont pas informés des stratégies les plus avantageuses à mettre en œuvre, comme cela a probablement été le cas des Siddis de ces districts qui sont assez isolés, ils n'en retirent généralement aucun bénéfice. En effet, les Siddis de Belgaum et de Dharwad ont dû attendre quinze ans pour que leur cas soit réexaminé et dans certains districts où les Siddis représentent une infime minorité, ils luttent toujours pour être reconnus à l'instar de leurs homologues de l'Uttara Kannada. Le statut de *Scheduled Tribes* a représenté l'aspiration d'une lutte de près de vingt ans au Karnataka et a largement influé sur les processus d'identification et d'unification des Siddis de l'Uttara Kannada. Ce statut représente aussi, comme nous allons le voir, un enjeu important pour les Siddis du Gujarat et soulève de nombreuses questions à propos de la reconnaissance des Siddis en tant que collectif indien.

3. COMMUNAUTÉ ET *SCHEDULED TRIBES*

Comme nous l'avons évoqué, l'obtention du statut de *Scheduled Tribes* par les Siddis de l'Uttara Kannada a motivé les Siddis à s'unifier au regard des bénéfices que ce statut pouvait leur octroyer. Mais avant que Siddi ne devienne le nom attribué à cette nouvelle tribu de l'Inde, il n'était pourtant pas utilisé par tous les descendants d'Africains de la région, au contraire. Juma, Siddi sexagénaire musulman du village de Tatwangi Hosur, conta qu'avant que les Siddis musulmans ne deviennent *Scheduled Tribes*, ces derniers nommaient les Siddis chrétiens de leur village « Siddis » mais n'utilisaient jamais cette désignation pour leur propre groupe car ils ne se considéraient pas de la même façon : ces autres Indiens étaient des Siddis, eux étaient des musulmans avant tout. La différence entre eux, les musulmans, et les Siddis chrétiens, m'expliqua-t-il, était leurs croyances respectives et la manière de tuer l'animal, les chrétiens ne mangeant pas *halāl.* Les musulmans, qui portaient des noms de famille spécifiques où « Siddi » ne figurait pas, commencèrent, après 2003, à demander l'ajout de ce patronyme à leurs noms déjà existant ou le remplacement de ce dernier par « Siddi » (entretiens, 2015 et 2016). En 1984, Prasad, ayant mené une ethnographie auprès des Siddis de la région, décrivait les Siddis musulmans comme le groupe siddi ayant la plus forte identité religieuse et rapportait qu'ils ne souhaitaient pas être appelés « Siddi » mais « Muslim Siddi » et que, dans quelques rares cas, ils détestaient qu'on les appelle « Siddis ». L'auteur souligne d'ailleurs que Palakshappa relatait en 1976, que les Siddis musulmans estimaient occuper une place à part et ne souhaitaient pas être associés aux Siddis car eux n'étaient pas des convertis, mais des musulmans depuis les origines (Prasad, 2005 : 42).

Cajetan Siddi (mai 2017), expliqua qu'avant les années 1980, « Siddi » était un nom qui était donné à ces populations aux caractéristiques physiques singulières par les autres Indiens pour les désigner, souvent de manière moqueuse et péjorative. Le cas des musulmans qui ont adopté le patronyme Siddi afin de pouvoir jouir de ces avantages n'est pas isolé : il semble que, du côté des Siddis chrétiens, le même mouvement se soit produit et que les Siddis aient eu tendance, ces dernières années, à laisser de côté leur

nom de famille et à le remplacer par le simple vocable « Siddi ». La question ne paraît pas se poser chez les Siddis hindous dont le nom de famille aurait toujours été « Siddi » d'après mes interlocuteurs. Le prêtre de Gardolli apporta son propre éclairage sur la question :

> « I remember as a child, if people called them Siddis, they used to beat them. Before, for them, Siddi meant "uneducated", "dirty". (…) In that time, like 35-40 years ago, they were asking the Church to give them surnames. Now they want you to put Siddi, not the surname because since they became *ST*, they have some facilities. » (Entretien, 2015).

D'après Cajetan et le prêtre, « Siddi » était donc un terme dévalorisant quand il s'agissait d'être nommé par l'extérieur, ce qui explique probablement en partie pourquoi certains musulmans rejetaient catégoriquement ce terme en plus de ne pas souhaiter être associés à des convertis. Le prêtre souligna que dans le passé, les Siddis catholiques demandaient à l'Église de leur attribuer un nom de famille différent que Siddi et le contraire se produit aujourd'hui : les Siddis ont tendance à souhaiter ne porter que le nom Siddi. Les Siddis chrétiens avec qui je m'entretenais à ce sujet n'évoquaient pas la connotation péjorative du terme « Siddi » mais affirmaient avoir demandé aux administrations d'ajouter « Siddi » à leur nom plutôt que de remplacer leurs noms par « Siddi » pour les familles ne portant pas déjà le nom Siddi. En effet, les généalogies des familles du village de Jataga Hosur que j'ai pu recueillir indiquent que le nom Siddi était fréquemment ajouté à un nom de famille[218] déjà existant, parfois d'origine portugaise, mais à l'inverse, certaines familles ne portaient aucun nom de famille à part Siddi à l'instar des Siddis hindous. Lorsque je m'entretins à ce propos avec Diyog, leader siddi d'une soixantaine d'années de Tottalgundi, fils de Bastian qui créa *AKSDA* aux côtés de Cajetan, il répondit clairement : « maintenant, le nom est Siddi, car si nous n'avions pas le même nom, personne ne nous reconnaîtrait » (entretien, 2017). Pashington Obeng (2007) notait que certains Siddis appréciaient ce changement de nom : ils avaient un autre nom associé à des castes pauvres et à présent, ce nom de Siddi est associé aux bénéfices et privilèges obtenus du gouvernement indien. C'est un discours que j'ai pu retrouver dans certains témoignages où l'on m'indiquait que s'appeler Siddi représentait

[218] Par exemple, Amalapache, Salgatti, Fernandez, Kambrakar, Garibache, Patil, Kalsurkar, Desai, Nargolkar, D-Souza, Naik.

plutôt une valorisation et que depuis qu'ils étaient *Scheduled Tribes*, les comportements discriminatoires à leur égard avaient diminué car les autres Indiens avaient peur de la loi qui pouvait sévir en cas de discrimination des *Scheduled Tribes*. Le stigmate inscrit par l'histoire dans l'appellation deviendrait alors une bannière à brandir. Mais encore faut-il être reconnu. En effet, certains Siddis qui ne possédaient pas d'attributs physiques rappelant suffisamment l'Afrique étaient soupçonnés par les institutions de ne pas être de vrais Siddis et ces individus se voyaient refuser le certificat de *Scheduled Tribes*. Il fallait alors qu'un leader siddi atteste que la personne appartenait bien à cette communauté afin de résoudre l'affaire et inversement, le certificat était délivré sans aucune demande de justification par l'administration à d'autres individus qui avaient le faciès correspondant. On retrouve encore ici une reconnaissance faciale et donc raciale du groupe siddi, par l'administration indienne.

Au Gujarat, cela s'est déroulé autrement et bien plus tôt même si la question des *Scheduled Tribes* occupe toujours les esprits et les luttes politiques. En 1956, après une visite au Saurashtra où avaient été constatées les conditions de vie très difficiles des Siddis, le premier ministre Nehru accorda ce statut à tous les Siddis de cet État[219], introduisant un traitement préférentiel pour des populations désavantagées historiquement. Les Siddis de cet État ont effectivement été associés à une tribu dans la mesure où leur majorité habitait les forêts de Sasan Gir et les Siddis urbains furent automatiquement inclus dans ces politiques portant sur l'ensemble de l'État du Saurashtra. Cependant, à l'exception des Siddis du Saurashtra, au Gujarat, les Siddis ne sont pas *Scheduled Tribes*, ce qui a amené les différentes *Siddi jamāt(s)* à dénoncer cette situation et lutter pour obtenir ce statut auprès du gouvernement durant plus d'un demi-siècle. Cette situation inégale entre les Siddis vivant dans différentes zones et n'ayant pas le même accès à ces bénéfices crée un déséquilibre, notamment au niveau du travail et de l'éducation : par exemple, de nombreux Siddis au Saurashtra occupent des *government job* (emplois publics) et le taux d'éducation des jeunes Siddis y est plus élevé. Ce statut pose aussi problème dans les mariages entre Siddis de différentes régions. En effet, les femmes du

[219] Jusqu'en 1956, le Saurashtra représentait un État indépendant qui fut ensuite associé à l'État de Mumbai jusqu'à être inclus dans l'État du Gujarat en 1960. Ce statut fut aussi octroyé aux Siddis de Diu, Ghoghla et Dammam après l'indépendance de ces territoires.

Saurashtra initialement *Scheduled Tribes* perdent généralement ce statut lorsqu'elles se marient avec des Siddis d'autres régions du Gujarat car ce statut n'y est pas reconnu. Rafik, de Jamnagar, expliqua en 2016 qu'il existait néanmoins des régimes de faveur (comme souvent en Inde), ce qui a été le cas pour sa fille Rijuana, la seule Siddie de Ratanpore qui ait apparemment réussi à garder le statut de *Scheduled Tribes* en bataillant avec l'administration et grâce aux appuis de son père. Rafik bhai raconta qu'il avait beaucoup lutté afin que les Siddis d'autres régions de l'État deviennent *Scheduled Tribes*. Lorsque nous évoquâmes les Siddis de Bhuj, il souligna le fait qu'il y avait trop de métissages à Bhuj (faisant référence aux Jamadar) et que pour cette raison, le gouvernement ne pouvait accepter d'octroyer ce statut à des « *mixing Siddis* » contrairement à Jamnagar, qui selon Rafik bhai sont des « *proper Siddis* ». Nous constatons que la question des mariages hors *jāti* semble également affecter les perceptions et les catégorisations dans les *Scheduled Tribes,* ce qui, au-delà de l'analyse très personnelle et subjective de Rafik à propos des Siddis de Bhuj, renvoie à la situation des certains Siddis au Karnataka ayant besoin de prouver être Siddi par un certificat lorsqu'ils ne possèdent pas le faciès stéréotypé approprié.

À Ratanpore, nous discutâmes avec plusieurs jeunes hommes et femmes de cette question en 2018. Ils m'expliquèrent qu'ils venaient de déposer une nouvelle réclamation cette fois-ci en regroupant tous les certificats de mariages prouvant que les Siddis du Gujarat ne représentaient qu'une seule et même communauté, se mariaient entre Siddis de tout l'État et qu'il était alors complètement injuste qu'ils n'aient pas les mêmes droits dans différentes régions. Jusqu'à l'heure actuelle, aucune réponse favorable n'a été apportée à ces réclamations. Selon Rumana ben (2018) le problème était que les Siddis, dans les faits, n'étaient pas unis et chacun se battait de son côté, pour l'obtention de ce statut à travers sa propre *Siddi jamāt*. Ce discours renvoie finalement à la division des Siddis qui au Gujarat, sont bien davantage fédérés au niveau local. Une autre raison est cependant donnée par le gouvernement en réponse à ces requêtes : dans un contexte politique de nationalisme hindou qu'il semble important de rappeler, les Siddis de ces régions ne sont pas des tribus de l'Inde mais des musulmans, ce qui évoque les cas de Darwad et Belgaum, lorsque les Siddis étaient associés à leurs religions respectives chrétiennes et musulmanes. S'ajoute à cela, pour les Siddis du Gujarat, leurs modes de

vie : à part les Siddis de Sasan Gir (district de Jūnāgadh), les Siddis n'habitent pas dans les forêts profondes. Il semble alors nécessaire d'interroger à présent la catégorie de *Scheduled Tribes*. Le statut de *Scheduled Castes* est réservé aux castes hindoues des intouchables ou répertoriées comme étant les plus pauvres et des bas statuts rituels (Assayag, 2001 : 343) et le statut de *Scheduled Tribes* est attribué aux groupes tribaux (qui ne relèvent pas du système des castes) associés aux *Ādivāsī,* équivalent du mot « aborigènes ».

> « Les tribus sont des groupes, organisés sur la base de la parenté, qui, en se reproduisant dans l'histoire, ont conservé certaines marques d'identité. On peut définir les tribus de l'Inde par des critères tels que l'autochtonie (d'où les noms qu'elles se donnent, *adivasi*, "ceux qui étaient là avant"), la langue ou encore le mode de vie écologique et l'organisation sociale et politique. (…) Cependant, ces définitions ne sont plus toujours pertinentes en raison des bouleversements politiques, économiques et culturels que ces groupes ont subis depuis la période coloniale. » (Carrin, 2006 : 543).

L'anthropologue souligne aussi le fait qu'il faille démystifier l'idée selon laquelle les tribus vivraient en isolats : dans les royaumes établis dans les régions tribales, il existait déjà des échanges économiques et rituels permanents entre le souverain local et les tribus qui constituaient, souvent, une réserve militaire. D'autre part, les groupes dits tribaux, à des degrés divers, ont souvent intégré des éléments hindous à leurs cultes traditionnels, notamment parce que ce sont souvent des groupes numériquement faibles. « Donner une vue d'ensemble des tribus est pratiquement impossible dans la mesure où les unités géographiques, linguistiques et culturelles ne coïncident pas nécessairement » (*ibid.* : 543-544). Les analyses modernes de la définition d'une tribu en Inde récusent totalement les critères sur lesquels se base l'article 342 de la Constitution pour accorder le statut de *Scheduled Tribes* : entre autres le fait de parler une langue distincte, d'avoir des pratiques religieuses et une culture caractérisant ces populations comme « primitives », être isolées du reste de la société ou bien ne pas avoir été assimilées à d'autres groupes ou être complètement « arriéré » (*backward*) au niveau économique et très peu lettrées. Micklem met en évidence l'injustice de ce statut pour les Indiens défavorisés n'appartenant pas à la religion hindoue et donc n'appartenant à aucune caste à proprement parler et ne correspondant pas à ces critères de tribu (2001 : 13). L'incohérence de cette définition qu'il prend pourtant au pied de la lettre l'amène à s'interroger sur le statut des autres musulmans du Saurashtra qui ne peuvent être ni *Scheduled Tribes* ni

Scheduled Castes et remet en cause les bases sur lesquelles ce statut a été accordé à un certain nombre de Siddis : « Some of these Siddis have further been designated as a "Primitive" group, but curiously, according to the available government statistical evidence, their situation did not really match the stated criteria by which this decision was said to have been made » (*ibid*. : 50). Le prêtre de Gardolli s'interrogeait lui aussi sur le fait que des chrétiens puissent être qualifiés de *Scheduled Tribes* : « now they are *Scheduled Tribes* it means that they are tribes and no more caste, they have some privilege like *Ādivāsī*. But they are normal like us in religion. That is only to enjoy grants of government. In Church, there is no *Scheduled Tribes*. It is there in their mind ». Selon Prasad – qui s'est battu de nombreuses années pour que les Siddis de l'Uttara Kanada obtiennent ce statut –, les questions « qu'est-ce qu'une tribu ? » et « que signifie *Scheduled Tribes* ? » devraient être indissociables en Inde pour comprendre l'admission ou non des populations dans cette catégorie administrative aux frontières aussi ambiguës. Or, comme le souligne à son tour l'auteur, le terme de « tribu » est aujourd'hui très difficile à définir et il n'y a pas de nos jours de critères pour identifier un groupe de personnes comme constituant une « tribu ». Par ailleurs, Prasad rappelait que ce sont les caractéristiques physiques qui séparent la plupart des Siddis des autres groupes sociaux dans la région de l'Uttara Kanada : « the persistance, by and large, of distinct physical features of dark complexion, wooly hair, thick lips, flat nose and prognathism, set them apart from other people » (Prasad, 2005 : 85-94). Néanmoins, selon le chercheur, le fait que les Siddis se distinguent physiquement ne signifie pas l'existence d'une cohésion interne, car ce groupe n'a pas d'autorité centrale ou d'unité politique qui les unirait à l'intérieur d'une région ou d'un groupe plus large. Il décrit les systèmes politiques des Siddis des forêts du Karnataka comme des systèmes segmentaires pouvant être comparés à ceux des Nuers et des Dinkas du Soudan. Chaque peuplement possède ses propres leaders qui gèrent les affaires locales et sont affiliés à trois religions différentes (*ibid.* : 95). Cet aspect que souligne Prasad, l'absence d'unité politique chez les Siddis, n'est pas entièrement juste à l'heure actuelle dans la mesure où les leaders siddis et leurs associations représentent un certain pouvoir symbolique centralisé et exercent une grande influence parmi les Siddis. Cependant, ils n'ont en effet aucun rôle politique officiel correspondant à une institution regroupant l'ensemble des Siddis.

Le statut de *Scheduled Tribes*, ambiguë et jalousé, représente pour certains Siddis un avantage, et pour d'autres un objectif à atteindre. Mais les Siddis déjà inclus dans ce dispositif, surtout en Uttara Kannada où sont répertoriées des centaines de tribus, peuvent être déchus de ces avantages et les leaders siddis en sont conscients :

> « Le gouvernement nous surveille ! Nous devons tout vénérer, même des arbres si nous voulons rester *ST* ! (…) Pourquoi nous a-t-on donné ce titre de *ST* ? Parce que tous les Siddis hindous, musulmans, chrétiens se ressemblent c'est la raison pour laquelle nous sommes devenus ST. Car normalement, ceux qui n'ont pas "Siddi" comme nom de famille comme les chrétiens et les musulmans ne devraient pas être *ST*. C'est parce qu'on a un physique différent des autres Indiens qu'ils nous ont classifié comme ça. Mais cette catégorie n'est pas honnête. Un courrier est demandé aux organisations de leaders ou aux universitaires afin de dire si telle ou telle personne est siddie alors que la loi dit que les Siddis de l'Uttarra Kannada sont *ST*, pas les "noirs" ! » (Ramnath, 23 mai 2016).

Ramnath évoque le fait que de nombreux Siddis chrétiens et musulmans, contrairement aux Siddis hindous (dont il fait partie), n'étaient pas des Siddis car ils ne portaient pas ce patronyme et ont pourtant été classifiés de la même manière, dans le même groupe du fait de leur ressemblance aux yeux des autres Indiens. Pour lui, il ne s'agit pas d'une classification des Siddis mais d'une classification des Noirs en tant que *Scheduled Tribes*. Il expliqua qu'à présent, il fallait rendre des comptes sur une unité et qu'à part de *dammām*, les Siddis n'avaient rien en commun. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant, mais il donna l'exemple de montages, par les leaders siddis, survenus au même moment que l'acquisition du statut *Scheduled Tribes*. Par exemple, Siddi Nash/Niyasa, qui était initialement une déité vénérée par une famille siddie, devint l'emblème d'un festival annuel regroupant les Siddis des trois religions. Il fallait ainsi mettre en œuvre ce genre de stratégies pour symboliser une unité rituelle des Siddis afin de garder les bénéfices du statut de *Scheduled Tribes* et ne pas être « accusés d'être des hindous, des musulmans ou des chrétiens ». Pour Ramnath, les Siddis n'avaient dans tous les cas pas le choix et leurs affiliations religieuses dépendaient de toute manière de trois religions qui profitaient de leurs conditions misérables. En devenant une tribu et en s'unifiant, les Siddis obtenaient certains avantages qui leur permettraient progressivement de s'extraire des dominations religieuses.

Nous discutâmes ensuite des Siddis hindous, je lui demandai s'il les considérait comme une caste, il me répondit : « ils ont fait de nous une caste ». Il expliqua alors

l'existence de certaines tensions entre les Siddis et les autres hindous : « le BJP[220], le RSS[221], ils proclament que les Siddis sont tous hindous. Ils disent que les Siddis musulmans et chrétiens ont été convertis et que si les Siddis se convertissent à d'autres religions, ils devraient être bannis des tribus répertoriées ! Ils veulent supprimer le statut de *Scheduled Tribes* aux Siddis chrétiens et musulmans car ils disent que ces derniers ont laissé tomber la religion de la nation indienne [l'hindouisme] ! » (Entretien avec Ramnath, mai 2016).

En effet, les Siddis hindous mais aussi chrétiens et musulmans sont confrontés au nationalisme hindou au pouvoir en Inde depuis 2014. Des campagnes de reconversions massives à l'hindouisme des peuples tribaux se multiplient d'ailleurs partout en Inde et sont notamment menées par des membres du RSS. Les Siddis hindous sont davantage en contact avec les Brahmanes qu'ils côtoient chaque jour dans la région où ils vivent, ces derniers étant généralement pro-BJP. En 2014, des Brahmanes réussirent à convaincre une majorité de Siddis hindous qui vota pour le BJP aux élections. Ces partis exercent ainsi une influence sur les Siddis, notamment hindous.

En juillet 2020, Shantaram Siddi, un politicien siddi hindou rallié BJP, fut nommé par le gouvernement indien en tant que membre du Conseil législatif du Karnataka (Member of Legistalive Council / MLC) acclamé pour être le premier Siddi législateur. Ce dernier, influencé par son parti, s'oppose farouchement au maintien du statut de *Scheduled Tribes* parmi les Siddis chrétiens ou musulmans et déposa un mémorandum dès sa domination afin que ces derniers soient bannis de cette catégorie administrative qui selon lui, ne devrait être octroyée qu'aux Siddis hindous. L'extrait de journal *Times of India* suivant datant du 8 novembre 2020[222] donne un aperçu des revendications de ce politicien siddi influant :

> « Karwar: A memorandum submitted by Shantaram Siddi, who was recently nominated to the Karnataka legislative council, to the President questioning the classification of those members of Siddi community from Muslim or Christian religions in the Scheduled Tribe (ST) category has yanked the spotlight back on the contentious issue again.

[220] Bharatiya Janata Party : parti politique d'extrême droite hindouiste à la tête de l'État indien depuis 2014.
[221] Rāṣṭrīya Svayaṃsevak Saṅgh : milice d'extrême droite hindouiste.
[222] *https://timesofindia.indiatimes.com/city/mangaluru/siddi-mlc-wants-muslim-christian-members-of-tribe-stripped-of-st-status/articleshow/79105901.cms* [consulté le 27 juin 2022]

> Shantaram on Friday pointed out that only those Siddis identifying themselves as Hindus were to be classified under the ST category. "Those Siddis who converted to other religions and still deriving benefits owing to their classification as a ST community were putting the Hindu Siddis in a disadvantageous position. In 1967, as many as 235 Lok Sabha MPs had sought the exclusion of all those who had converted to other religions from the list of ST communities. But the department of minority welfare continues to issue continues to grant ST certificate to Siddis who have converted to either the Muslim or the Christian faith, in addition to qualifying as a religious minority. Siddi community members among the Hindus, however, only have the ST certificate," Shantaram added.
>
> The newly-nominated MLC has for long been associated with the Girijana Suraksha Vedike, an outfit that has been fighting for the welfare of Siddis and other tribal communities. He said that the government must take cognisance of the fact those Siddis who could benefit from being members of either a religious minority or of a ST community, were likely to motivate members of the tribe among the Hindus to convert to other faiths owing to the obvious advantages of such a position. "All those Siddis who have converted to other faiths must be stripped of their ST status, and the departments concerned must be made to abide by the rules governing classification of ST and SC communities. Those who convert to other religions cannot be accorded SC or ST status," said Shantaram, adding that he would raise the issue in the legislature. (…) »

Malgré le fait que Shantaram soit vivement critiqué parmi les Siddis chrétiens, musulmans, mais aussi par certains Siddis hindous et accusé de diviser les Siddis, notamment sur la question des *Scheduled Tribes* qui les avait pourtant unis par le passé, Shantaram est également très influant parmi les Siddis hidous de l'Uttara Kannada. De surcroît, les Siddis chrétiens et musulmans sont majoritairement ralliés au parti politique du Congrès et leurs clergés respectifs renforcent ces positions. Par exemple, à Jataga Hosur, lors de chaque messe du dimanche, le prêtre évoquait la politique en affirmant l'opposition de l'Église catholique au BJP et son soutien au Congrès. Lors de l'élection d'une Siddie chrétienne représentante du parti du Congrès au *Taluk Paṇcāyat* (Rita) en 2016, de nombreux Siddis chrétiens et musulmans participèrent à la célébration de son élection, aucun Siddi hindou n'était cependant présent. De plus en plus de Siddis musulmans et chrétiens s'impliquent actuellement dans la politique du Congrès et s'opposent fortement au BJP.

Les Siddis du Karnataka et du Gujarat essayent tant bien que mal de s'insérer dans des catégories indiennes existantes dont ils demeurent malgré tout en marge : confréries, *jāti*, religion, tribu autochtone. Ils semblent tenter d'affirmer leur existence et d'améliorer leurs conditions de vie comme ils le peuvent en mettant en avant des caractéristiques dont ils pourraient tirer avantage, car sur le plan juridique, leur place est très difficile à définir et donc à faire reconnaître. Si le leadership au Karnataka et la proximi-

té géographique des groupes siddis a porté ses fruits, la question se pose aujourd'hui au Gujarat où le leadership au niveau régional est inexistant et les stratégies religieuses mises en place dans le passé ne semblent pas offrir suffisamment de bénéfices pour les Siddis dans le système politique indien actuel.

D'autre part, les bénéfices assurés par le statut de *Scheduled Tribes* érigé tel un graal durant plusieurs décennies, qui sont par ailleurs limités, sont remis en question depuis quelques années et de nouvelles tentatives d'ascension sociale se mettent en œuvre parmi les Siddis dans une société aujourd'hui majoritairement régie par une économie de marché.

4. L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ, UNE NOUVELLE PERSPECTIVE

Si l'obtention du statut de *Scheduled Tribes* reste toujours un objectif à atteindre par les Siddis du Gujarat et représente un avantage important pour les Siddis des deux États qui l'ont obtenu, depuis quelques années, l'avis est unanime : les associations religieuses, artistiques (*dhammāl* et *dammām*), familiales et politiques ne sont pas suffisantes pour améliorer suffisamment leurs conditions de vie. Certains Siddis projettent alors le développement des Siddis à travers une économie de marché ou touristique. Le principe reste cependant le même : l'union fait la force et la solidarité siddie est le mot d'ordre.

LAMPS Society

Dans la petite ville de Yellapur, une coopérative siddie, baptisée LAMPS a été créée en 2016 par des leaders de première et seconde génération ayant à présent une soixantaine d'années, (toutes religions confondues) : Krisna, Laurence, Imam, Subba et John Siddi. La coopérative comportait onze membres en 2016 et employait un secrétaire et une comptable. Les objectifs de LAMPS étaient de procurer un local aux Siddis de l'Uttara Kannada afin qu'ils puissent déposer, stocker et vendre les produits qu'ils récoltent dans la forêt comme du miel (*maū*), des épices (*masālā*), les noix d'arek (*arecanut*), les bananes (*keḷi*) ou d'autres écorces (*cf.* photos p. 298). LAMPS procure égale-

ment aux Siddis une ouverture directe à la vente de leurs produits sur le marché et en retire un pourcentage qui rémunère les deux employés permanents, le reste est réutilisé au profit de la communauté siddie. Ramnath, qui fait activement partie de la coopérative, souhaiterait que LAMPS devienne aussi une banque pour les Siddis afin que ces derniers ne se fassent plus arnaquer par les banques locales existantes que les Siddis sollicitent beaucoup pour l'obtention de prêts (*loan*). L'idée serait aussi d'aider les Siddis dans le besoin avec l'argent de la banque et être en mesure de prêter avec un moindre intérêt (entretien, 3 juin 2016). LAMPS, à ma connaissance, est la seule coopérative de ce genre qui ait été montée par et pour les Siddis. On peut noter des intentions de développement misant davantage sur des stratégies économiques et de marché basées sur une association entre Siddis (vente de produits locaux sans intermédiaires, pourcentages récupérés par la coopérative, projets de banque, etc.) que sur une économie de dons et d'aides au développement procurées par des acteurs nationaux et internationaux externes sur lesquelles les Siddis de cette région n'ont cessé de baser leurs espoirs d'améliorer leurs conditions d'existences ces dernières décennies. Au Gujarat, certaines idées de développement fleurissent à d'autres niveaux.

Produits récoltés par les Siddis et stockés dans le local de LAMP Society à Yallapur

Miel de la forêt :





Épices et écorces :




Sacs de riz :



2016 © Sofia Péquignot

Des entreprises de bāndhānī et de dhammāl

Farooq Umar Murima Siddi (de Ahmedabad), en septembres 2018, partagea ses nouvelles perspectives alors que nous discutions de l'augmentation spectaculaire du coût de la vie en Inde. Il expliqua que toutes les *jāti* indiennes faisaient preuve de solidarité afin de s'en sortir, sauf les Siddis, pris dans leurs propres existences. Ce manque d'entraide représentait, selon Farooq, l'origine de leur faiblesse. « La seule chose qui unit les Siddis, expliqua-t-il, c'est Bābā Ghor, les mariages et le *dhammāl* mais les nouvelles générations perdent l'intérêt pour le *dhammāl* alors qu'il représentait le moyen de subsistance principal pour les Siddis d'Ahmedabad. » Farooq entend alors impulser le développement des Siddis sur le plan culturel et économique. Il souhaite faire du *dhammāl* la spécialité des Siddis car « chaque caste en Inde a sa spécialité qu'elle met en avant ». Celle des Siddis étant selon lui le *dhammāl*, il a pour objectif de l'enseigner aux plus jeunes et aux touristes intéressés, il entend aussi développer la transmission de la fabrique des instruments de musique spécifiques aux Siddis tels que le *malūnga.* Sur le plan économique, il inspire à monter, avec Rafik bhai de Jamnagar qui est l'un de ses oncles éloignés et qu'il me demanda de convaincre de l'intérêt de son projet, une entreprise siddie qu'il nommerait « Mai Miṣra » afin de vendre les tissus de *bāndhānī* confectionnés par les femmes siddies et ainsi supprimer les intermédiaires. En effet, une majorité de femmes siddies au Gujarat, sur leur temps libre, fabriquent des tissus de *bāndhānī* qu'elles vendent ensuite à moindre coût alors que cela représente un immense travail. Farooq souhaiterait donc revaloriser le travail des femmes et monter une entreprise à Jamnagar, où les Siddis sont plus nombreux qu'à Ahmedabad, puis en redistribuer les bénéfices pour l'éducation et le développement de sa communauté.

Lorsque je discutai avec Rafik du projet de *bāndhānī* comme me l'avait demandé Farooq, il me répondit que c'était une très bonne idée mais qu'aucun Siddi n'avait les moyens de lancer une telle entreprise. Pourtant, Rafik a lui aussi des inspirations ambitieuses : la création d'une Siddi Resort-Safari.

Une petite Afrique dans les forêts de Gir

Rafik, de Jamnagar, Husein de Surat et Hanifa de Talala sont les trois fondateurs d'une alliance siddie qu'ils ont baptisé : *Samast Sidi Aadijati Samaj Utkarsh Samiti Surva (Gir)* [Comité de développement de la société de tous les Siddis *ādivāsīs*, Surva (Gir)] qui fut officialisée au Gujarat en 2017. Cette association regroupe des centaines de membres et un représentant par *Siddi jamāt*. Son objectif est de reproduire un village africain sous forme de cases, « comme en Afrique », aménagées et faisant office de complexe hôtelier pour accueillir des touristes qui découvriraient ensuite les animaux de Gir lors de safaris dans la forêt encadrés par des guides siddis. Les fondateurs du projet confiaient s'être inspirés de vidéos de l'Afrique qu'ils avaient découvertes sur les réseaux sociaux numériques. Leur idée principale, à travers la création d'un complexe touristique, est de développer les Siddis, de créer de l'emploi en contractant uniquement des Siddis pour la gestion de l'accueil, des visites de la forêt en jeep mais aussi afin d'assurer des spectacles de *dhammāl/goma* afin de promouvoir la culture siddie. Les Siddis de l'association ont déjà établi un siège à Surva, un petit village situé dans la forêt de Sansan Gir (entretiens avec Rafik et Husein, 2018 et 2020 et avec Hanifa en 2020).

Pour Husein, ce projet représente son plus gros rêve « ma communauté est mon diamant », confia-t-il puis il expliqua qu'il percevait, dans la spécificité des Siddis, une valeur commerciale incommensurable. Ce projet représente aussi une sécurité sur le long terme pour les futures générations de Siddis afin de leur offrir une vie meilleure, expliquait-il. L'objectif serait d'implanter des agences de voyage qui promouvraient les safaris et géreraient les voyages depuis toutes les villes/villages où se trouvent des Siddis. Des Siddis de tout l'État seraient alors employés pour la gestion locale de la logistique. Rafik, Husein et Hanifa entendent ainsi développer leur projet de manière régionale puis éventuellement l'étendre en s'associant avec des Siddis du Karnataka. Reste la question du financement d'un tel projet, mais également la demande de permission au gouvernement car l'accès à la forêt de Gir est légiféré pour les touristes et des safaris sont déjà gérés par l'État indien qui en retire d'importants bénéfices.

On retrouve, dans ce projet, le revêtement de différentes casquettes par les Siddis en tant qu'*ādivāsī*, en tant que peuple de la forêt et Africains, mettant en avant ces spécificités à des fins d'ascension sociale. Il s'agit cependant, dans les trois exemples exposés, de prendre récemment un nouveau chemin, celui de l'entreprenariat et de l'économie de marché tout en gardant la même stratégie d'alliances entre Siddis afin de garantir leur autonomie et leur indépendance sur plusieurs générations.

Au Gujarat comme au Karnataka, les Siddis se sont donc ressaisis de leur origine africaine commune afin de forger leurs communautés pour tenter de renforcer leur position sociale en Inde. Ils n'ont pas hésité à revendiquer leur inscription dans des catégories indiennes, telles que les *Scheduled Tribes* contrairement aux descendants d'Africains de Hyderabad, pour ne citer qu'un exemple, qui voient dans ce statut une tribalisation et un déclassement. Inversement, les Siddis du Gujarat et du Karnataka, quitte à se ressaisir d'une origine essentialisée et d'une exotisation du reste de la société en tant que Noirs en Inde, en tant qu'Africains, en tant que peuples de la forêt, n'hésitent pas à brandir une spécificité siddie qui représente par ailleurs la base de leur discrimination. Il semble en effet, qu'au-delà d'un statut social défavorisé que la majorité des Siddis partage avec toutefois plusieurs nuances, ils ont aussi en commun cette « condition noire » en tant que minorités stigmatisées, « castes racialisées » (Jayawardene, 2006). Les deux exemples de devenir Siddi (Gujarat et Karnataka) exposés montrent par ailleurs que si tous les Siddis ont amorcé un processus d'unification basé sur une identification à leur origine africaine, les voies empruntées afin de se re-connaître pour être reconnus sont diverses et dépendent des contextes sociopolitiques, économiques et religieux locaux et nationaux dans lesquels elles s'inscrivent. Si les Siddis du Gujarat ont plutôt employé la voie soufie en s'inscrivant dans une cosmologie commune qui leur a permis de créer leur propre *jāti*, de subsister à travers leur statut rituel et l'aumône mais aussi de se forger progressivement une place sociale et spirituelle en tant que *faqīrs* siddis dans les réseaux soufis locaux, ces processus ont pris racine dans une Inde où les institutions religieuses occupaient une place politique importante. Après l'indépendance de l'Inde, de nouvelles catégories de quotas ont été mises en place pour les castes les plus défavorisées et les « tribus » que les Siddis ont perçues comme de nouvelles possibilités d'obtenir des bénéfices et d'améliorer leurs conditions

d'existence. Rappelons que les années 1980, qui correspondent au début du processus d'unification des Siddis de l'Uttara Kannada, était aussi une époque où les associations de castes florissaient et représentaient de nouvelles formes d'inspirations politiques. En effet, si le XIXe siècle et début du XXe ont été des périodes où la « promotion sociale était encore largement affaire de statut rituel » et la tendance allait vers la formation de castes et de sous-castes, la fin du XXe siècle, à l'inverse, était portée par un contexte de fusion des castes dans une société moderne favorisant leur mise en concurrence (Deliège, 2006 : 55-56) et valorisant la puissance du nombre dans une société de plus d'1,3 milliards d'individus. Nous constatons que depuis le début du XXIe siècle, dans une Inde qui s'internationalise et s'ouvre aux lois du marché et où la place sociale des individus devient intégralement imbriquée au capital, certains Siddis de ces deux États tentent de s'adapter à cette époque et entendent développer de nouvelles stratégies d'entreprenariat divers, aujourd'hui à l'état de gestation. On observe alors un glissement, en fonction des époques où s'initient ces processus d'unification, d'un contexte religieux à un contexte politique puis économique qui se superposent par ailleurs dans les constructions collectives des Siddis car, comme le souligne Amrita Shodhan (2015 : 35), « [t]he sence of "people" is constructed politically and historically in a particular space and time. » Les origines africaines ayant engendré cette condition noire de certaines populations en Inde, sont aujourd'hui le socle des revendications siddies et de leur agentivité dans une société « surdéterminée par les appartenances collectives » (Martin, 2011). Par ailleurs, les différentes affiliations des Siddis peuvent parfois rentrer en friction comme nous l'a montré l'exemple des Siddis qui n'étaient pas inclus dans les *Scheduled Tribes* car ils s'étaient présentés comme chrétiens et musulmans. Nous verrons que ce n'est pas le seul cas et que la religion peut tout autant représenter un vecteur qu'un obstacle aux processus d'unification siddis. C'est au religieux parmi les Siddis, une dimension omniprésente, que nous allons consacrer le chapitre suivant.

CHAPITRE 7 : LE RELIGIEUX : OBSTACLE OU VECTEUR D'UNIFICATION ?

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le religieux, et plus particulièrement le soufisme, a occupé une place centrale dans les processus d'identification et d'unification des Siddis du Gujarat à Mumbai et représente indéniablement un vecteur fondamental dans les créations de réseaux siddis de cette région. Ce n'est pas aussi évident en ce qui concerne le Karnakata et plus largement les Siddis de l'Inde où les questions posées par les différentes affiliations religieuses des acteurs sont complexes et peuvent aussi bien unir que diviser. Nous consacrerons ce chapitre à interroger les diverses dimensions que peut revêtir le religieux ainsi que leurs enjeux dans les processus d'unification à l'œuvre parmi les Siddis. Hindous, chrétiens (catholiques et protestants), musulmans (soufis et tablīghs) : existe-il réellement une unité siddie malgré ces affiliations et pratiques religieuses diverses et de quelle manière les Siddis s'en ressaisissent-ils individuellement et collectivement ?

1. *DŪDH NĀNĀ*

Le village de Tottalgundi, situé près de Kirwatti, dans le *taluk* de Yellapur, admet un assemblage religieux particulièrement singulier. Tottalgundi est composé de vingt-cinq foyers de Siddis chrétiens dont la première famille à s'y être installée est celle de Bastian Siddi, l'un des fondateurs, avec Cejetan, d'*AKSDA*, la première association siddie créée en 1985 que nous avons présentée dans le chapitre précédant. En mai 2017, c'est Cajetan qui me fit découvrir ce village où vivait encore le fils de Bastian, Diyog Siddi, qui avait repris le flambeau et représentait l'un des leaders et travailleur social activiste les plus influents de la région jusqu'à son décès en 2021. La popularité de cette famille siddie ne se résume pas au père et au fils. En effet, la grande sœur de Diyog,

Rogina Siddi, est consultée par de nombreux fidèles car elle est régulièrement possédée par l'esprit d'un saint soufi musulman, Sayyid Sulaymān Bādsāh Qādirī appelé communément Dūdh Nānā (« lait grand-père »)[223] depuis sa petite enfance. La famille de Rogina construisit une reproduction locale de la *dargāh* de Dūdh Nāna dans le village où de nombreux fidèles sont accueillis plusieurs fois par semaine afin de s'entretenir avec le saint soufi incarné par la femme siddie catholique. Le saint musulman s'exprime dans sa langue native, le hindi, à travers Rogina dont la langue maternelle est le marathi-konkani à l'instar de l'ensemble des Siddis chrétiens de la région. Le frère cadet de Diyog et Rogina, Rocky, participe aussi à cette entreprise familiale et sert d'interprète à Dūdh Nānā en traduisant le hindi qui émane de la bouche de sa sœur car cette langue n'est pas toujours maîtrisée par les fidèles hindous et chrétiens de la région qui parlent généralement marathi, konkani ou kannada (les musulmans, eux, parlent hindi). Lorsqu'elle est possédée par le saint, la voix de Rogina est un peu altérée, plus douce et mêlée à des bruits étranges et une respiration sifflante et intense. Tous les lundis et jeudis, de dix heures du matin jusqu'au petit matin suivant (l'heure varie en fonction du nombre de demandes), Dūdh Nānā, à travers Rogina, écoute, donne des conseils, élabore des ordonnances orales de traitements (notamment à base de cendre et de citrons ayant été en contact avec la tombe du saint) et recueille les invocations de Siddis et non-Siddis de toutes religions et venus de différentes parties de la région. Deux reproductions de la tombe du saint ont été construites : l'une plus intime, à l'intérieur d'un petit bâtiment fermé et l'autre à l'extérieur, devant ce bâtiment. C'est à l'intérieur que les fidèles viennent s'entretenir avec l'esprit de Dūdh Nānā dont la reproduction de tombeau se situe dans une petite pièce en retrait à laquelle les fidèles n'ont accès que par une fenêtre ouverte dans le mur.

La reproduction du tombeau du saint peut donc être vue par les fidèles mais personne n'est autorisé à la toucher sauf Rogina et Rocky qui se trouvent dans la petite salle et s'entretiennent avec les fidèles par l'ouverture dans le mur. Certains dévots font la queue devant la fenêtre en attendant leur tour, d'autres dorment sur le sol le temps

[223] Dūdh signifie « lait » et nānā se traduit par « grand-père maternel » en hindi. La « vraie » *dargāh* de ce saint est située à Laxmeshwar, dans le district de Gadar au Karnataka. À propos de l'ethnographie de cette *dargāh*, voir Assayag, 1994 : 47.

que la place se libère lorsqu'il se fait tard ou accompagnent des membres de leurs familles ayant besoin de l'aide de Dūdh Nānā. Après s'être confiés au saint, les fidèles lui font des offrandes (objets, nourriture ou donations) qui sont placées par Rocky sur la petite reproduction de la tombe. L'autre reproduction du tombeau, qui m'a été décrite comme la « fausse *dargāh* » (la « vraie » étant celle située dans la petite salle à l'intérieur) est de taille plus importante et se situe dehors, en face du bâtiment. La tombe est couverte d'un toit et entourée d'un grillage puis d'un muret entre lesquels les fidèles peuvent circuler. À l'instar d'autres sanctuaires soufis, des cultes d'exorcisme ont lieu dans son enceinte mais plus particulièrement autour de la reproduction de tombeau située à l'extérieur. Les corps possédés, rythmés par des cris et gémissements, déambulent et circunambulent atour de la tombe à la manière des possessions décrites dans le chapitre 2. Comme dans de nombreux sanctuaires soufis, un arbre jouxtant la tombe est transpercé de plusieurs centaines de clous qui ancrent généralement des citrons (*līmbū*) et quelques rares mèches de cheveux (*kesa*) et objets au tronc, symbolisant ainsi la fixation, à la fin de l'exorcisme, des esprits malveillants qui tourmentent les possédés (voir Assayag, 1994 : 42).

Selon Diyog, cette *dargāh*[224] avait été construite une cinquantaine d'années auparavant alors que ce lieu était envahi par la forêt. Juste après s'être installé et avoir édifié leur maison où se trouve actuellement le sanctuaire de Dūdh Nānā, le saint est entré en communication avec la famille à travers Rogina qui n'était encore qu'une enfant et lui fit savoir que cet endroit n'était autre que sa maison et qu'il fallait remplacer le foyer qu'ils venaient de bâtir par la *dargāh* du saint. La famille de Bastien s'exécuta et entreprit, une dizaine d'années plus tard, en utilisant des subventions de l'Église et du gouvernement et avec d'autres Siddis du village, la construction d'une église catholique mais également la rénovation d'un ancien temple (*mandir*) hindou. Ce temple est dédié à la déité locale Karevā et principalement visité les mardis et vendredis. S'agissant d'un village de Siddis chrétiens, les constructions de la *dargāh* de Dūdh Nānā et du temple hindou ont entraîné de nombreuses décennies de disputes entre cette famille siddie et l'Église catholique refusant catégoriquement ce syncrétisme. L'Église dut finalement se

[224] Les fidèles l'appellent communément *dargāh* comme s'il s'agissait du vrai tombeau du saint soufi, bien qu'ils sachent qu'il s'agit de sa reproduction.

résigner et Diyog se félicita de l'union entre les trois religions symbolisées dans ce village par la construction de ces trois lieux sacrés qu'il décrivait en adéquation avec l'optique principale d'AKSDA : l'unification des Siddis de toutes les religions. Au-delà du syncrétisme des Siddis illustré par cette architecture et les participants de différentes religions, il est remarquable que les dates de construction de ces structures correspondent à peu près à l'époque où les leaders siddis dont Bastian faisait partie, ont commencé à œuvrer pour l'unification des Siddis de l'Uttarra Kannada. La reproduction du sanctuaire de Dūdh Nānā, au fil des années, a attiré de plus en plus de fidèles et leurs donations représentent indéniablement une ressource non négligeable pour la famille. Ces trois espaces construits dans le même village sont par ailleurs fédérateurs de Siddis, non-Siddis, hindous, chrétiens et musulmans soufis et représentent aussi un lieu de rencontres, d'échanges et de réseaux.



Reproduction de la tombe de Dūdh Nāna, Tottalgundi, mai 2017, ©Sofia Péquignot



Dévots attendant leur tour afin de s'entretenir avec Dūdh Nāna, Tottalgundi, mai 2017 ©Sofia Péquignot



La « vraie » reproduction du tombeau de Dūdh Nāna derrière la fenêtre, Tottalgundi, mai 2017, ©Sofia Péquignot



Ci-dessus et ci-dessous : les corps possédés, Tottalgundi, mai 2017, ©Sofia Péquignot







Tronc de l'arbre jouxtant la tombe où sont fixés les esprits malveillants, Tottalgundi mai 2017, ©Sofia Péquignot



Temple de Karevā*, mai 2017, Tottalgundi ©Sofia Péquignot*

2. DES SAINTS AUX CÔTÉS DE DÉESSES

Tatwangi Hosur est un village situé dans le *tāluk* de Haliyal où vivent des Siddis musulmans, des Siddis chrétiens et des non-Siddis hindous. La reproduction du sanctuaire d'un autre saint musulman soufi, celui de Maḥbūb-i Subḥānī[225] ainsi qu'un temple hindu dédié à la déesse Lakṣmī ont été construits côté à côte. Le 22 mai 2017, une célébration de la déesse Lakṣmī fut co-organisée par des Siddis musulmans, chrétiens et des non-Siddis hindous, venant se recueillir ensemble auprès de son temple et lui faire des offrandes. Plusieurs femmes siddies musulmanes et chrétiennes ainsi que des non-Siddies hindoues contaient que Maḥbūb-i Subḥānī et Lakṣmī étaient frères et sœurs[226] et que leur proximité spatiale symbolisait la relation entre les musulmans et les hindous de ce village. Par ailleurs, chez un certain nombre de Siddis musulmans, on peut trouver un petit autel où sont disposées côte à côte différentes icônes de saints musulmans et de divinités hindoues. De même, chez des Siddis chrétiens, sont parfois affichées ou agencées ensemble des icônes de saints catholiques, musulmans et de dieux et déesses hindous. Selon Jannat bhi, une femme siddie musulmane trentenaire, y a encore un demi-siècle, les Siddis musulmans ne connaissaient pas vraiment les règles de l'islam et effectuaient de nombreuses *pūjā* (cultes, offrandes) aux déités hindoues. Même si ce discours semblait affirmer que ce n'était plus le cas alors même que des Siddis musulmans du village venaient de faire des offrandes à la déesse Lakṣmī, je découvris aussi chez Jannat bhi, qui habite chez ses parents avec ses sept frères et sœurs, une petite pièce dédiée à la prière où étaient placées côte à côte les icônes de Dūdh Nāna, de Maḥbūb-i Subḥānī et celle de Yellammā[227] (« mère de tout »), ou Reṇukā, une déesse intouchable « par ailleurs infidèle et patronne des prostituée » mariée à un Brah-

[225] Maḥbūb-i Subḥānī (« Le bien aimé de louange ») est le nom généralement donné dans la région du Bombay-Karnataka au saint ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī (Assayag, 1992a : 267), né en 1077/1078 au nord-ouest de l'Iran et mort en 1166 à Baghdad où il était établi, était « le plus célèbre des cheikhs soufis » et même s'il n'en fut pas le fondateur direct, son nom fut donné à la confrérie soufie Qādirī (Qadiriyya) dont il prépara l'émergence impulsée par ses fils et disciples. Cette confrérie est « l'ordre soufi le plus répandu dans le monde musulman et en Europe orientale » (Zarcone, 2009 : 46–47)

[226] S'emploie souvent afin de désigner une relation entre deux amis homme et femme ou deux personnes proches de sexes féminin et masculin dont la relation est fraternelle.

[227] Son temple principal se situe à Saundatti, dans le district de Belgaum au Karnataka. Pour une étude approfondie à propos de cette déesse et du temple de Saundatti, vois Assayag, 1992b.

mane ascète et qui fut décapitée par son propre fils car elle avait transgressé les ordres de son mari (Assayag, 1992b). Jannat bhi expliquait que son père vénérait les deux saints musulmans et sa mère adulait Yellammā. Cette déesse hindoue est également idolâtrée par des Siddis chrétiens et musulmans d'autres villages de la région tels que Mainalli comme l'a relaté Obeng (2007 : 91). Par exemple, chez une voisine siddie musulmane de Jannat bhi, au-dessus de la porte d'entrée, on retrouvait Yellammā dont l'icône était affichée conjointement avec celles de la sainte Bibi Fatima et du saint Raja Bakshi. Une maison de Siddis chrétiens dans la même allée abritait un petit autel (*altar/mazūt*) en hauteur où des icônes de Yellammā et des saints catholiques y étaient disposées. D'autre déités hindoues sont vénérées par des Siddis musulmans et chrétiens tout comme d'autres saints musulmans sont vénérés par des Siddis chrétiens et hindous, dont certains de ces derniers sont d'ailleurs parfois possédés par des saints musulmans à l'instar de Rogina qui n'est pas un cas unique parmi les Siddis chrétiens et hindous. Les frontières religieuses sont ainsi loin d'être figées même si l'on peut remarquer que les saints catholiques ne sont pas forcément repris comme symboles de fraternité et d'unité par les Siddis musulmans et hindous. Au contraire, certaines figures de l'hindouisme (notamment non-brahmanique et symbole de l'intouchabilité, des basses castes et des exclus comme la déesse Yellammā) ou de l'islam soufi (réputé pour son intégration de différentes religions et basses castes) semblent représenter des symboles fédérateurs, non seulement pour les Siddis de trois religions distinctes mais également pour les villageois siddis et non siddis. On peut aussi souligner que le saint Maḥbūb-i Subḥānī « est surtout le premier maître spirituel à donner une légitimité sociale aux groupes anticonformistes de soufis qui vivent en marge de la société musulmane et à faire légaliser la mendicité » (Zarcone, 2009 : 46-47). Ce n'est probablement pas un hasard si ce saint musulman et la déesse intouchable Yellammā interpellent autant les Siddis et les basses castes hindoues qui composent les villages de cette région[228]. L'exemple de ces cultes partagés entre cependant en opposition avec le témoignage de Juma, le père de Janat bhi, relaté dans la sous-partie intitulée « comme des intouchables » du cinquième cha-

[228] Nous avons évoqué les Brahmanes Havik qui ne vivent pas dans ces villages mais plutôt dans des hameaux proches de Siddis hindous, notamment dans les *talūks* de Yellapur, Ankola, Sirsi et Mundgod. Les hindous qui partagent les villages avec les Siddis sont généralement de basses castes.

pitre de cette thèse. En effet, on peine à croire à la condition des Siddis dans le même village il y a une trentaine d'années décrite par Juma comme le fait d'être rejeté des maisons des hindous non-siddis, attendant parfois toute la nuit pour obtenir sa paye ou un sac de riz. Pourtant, lorsque la question est posée aussi bien aux Siddis qu'aux non-Siddis du village à propos des relations actuelles, le rejet semble avoir laissé place à une certaine fraternité symbolisée par la vénération commune de divinités et un discours orienté sur l'entraide et l'unité. On semble en effet constater, au quotidien, de nombreux échanges entre les villageois.e.s au-delà de leur origine ou de leurs religions et peu de frictions. D'ailleurs, chaque année et avec le village voisin (Tatwangi), une journée de culte est dédiée à toutes les divinités et saints, hindous, musulmans et chrétiens lors de laquelle un petit pèlerinage regroupant Siddis musulmans, Siddis chrétiens et non-Siddis hindous. Les participants s'arrêtent à chacun des lieux sacrés des deux villages afin de procéder à des offrandes et se recueillir. À Tatwangi Hosur, si le rejet, la discrimination et l'exploitation par des Indiens non siddis du village ont pu affecter les Siddis par le passé, il semble qu'aujourd'hui le religieux représente plutôt un vecteur de lien bien qu'il puisse également s'agir de réaffirmer, à partir de rituels communs à tout le village, une certaine hiérarchie en fonction des rôles attribués à chaque groupe dans les pratiques de ces rituels : « [w]hen large rituels include a large number of castes, they are not manisfestations of a pre-existing, underlying order but strategic attempts, usually by rulers, to create one » (Tambs-Lyche, 2017 : 303). Ces cultes communs peuvent également être liés à ce que Palakshappa décrit comme « un système social unifié », non pas au sens concret mais en tant que représentation symbolique d'un panthéon commun correspondant davantage à des activités partagées par ces populations villageoises, comme l'agriculture ou à un environnement (le village, la forêt) plutôt qu'à une *jāti*, une classe sociale ou un groupe d'origine. Palakshappa, en ce qui concerne la région de Haliyal dont Tatwangi Hosur fait partie, évoque notamment l'influence des Lingayets et des Marathes invoquant certaines déités telles que Siddarameswara, Kalidevi ou Yellammā concernant le contrôle des vies ou alors Padavaru pour l'agriculture (1976 : 83). Ces cultes ne semblent pour autant pas centrés sur l'union entre Siddis chrétiens et musulmans du village mais fédèrent plutôt l'ensemble de ses habitants autour des pratiques rituelles reflétant ainsi davantage une prospérité villageoise qu'une identification en tant

que Siddi. Inversement, certaines divinités sont brandies depuis quelques décennies par les leaders siddis comme des symboles d'unité, c'est le cas de Siddi Nash/Niyasa, « le Dieu des Siddis ».



Chez Jannat bhi : petite pièce dédiée à la prière où sont placées côte à côte les icônes de Dūdh Nāna de Maḥbūb-i Subḥānī et Yellammā, Tatwangi Hosur, mai 2017 ©Sofia Péquignot



Siddis musulmans et chrétiens et non-Siddis hindous faisant des pūjā au temple de la déesse Lakṣmī, devant la cillā de Maḥbūb-i Subḥānī's que l'on peut apercevoir en arrière-plan, Tatwangi Hosur, mai 2017 ©Sofia Péquignot

3. SIDDI *NASH/NIYASA/NYSA* : LE NOUVEAU DIEU DES SIDDIS ?

Les Siddis vivant dans les forêts de l'Uttara Kannada, comme le souligne Palakshappa, participent comme d'autres groupes à des activités rituelles locales qui correspondent à un mode de vie agricole et dépendant des ressources de la forêt et du climat. Les Siddis inscrivent ainsi leurs pratiques rituelles dans une cosmologie locale commune à l'ensemble des acteurs : « [a]ll groups (castes), irrespective of their social and economic status hold these belliefs and values in commun. It is largely because of this that the area becomes a unified social system (…) the local cosmology is part of the life of the local people and local people are each a part of the local cosmology » (1976 : 82). Dans cette perspective, les Siddis et les autres groupes partagent une activité commune, l'agriculture, et se soucient de la prospérité de leurs terres. Cette cosmologie locale est majoritairement animiste et dédiée à des êtres surnaturels qui jouent un rôle crucial dans les récoltes et doivent être honorés chaque année pour l'harmonie de tous, des rites prophylactiques et propitiatoires y sont alors accomplis. La composition de ce panthéon varie en fonction des lieux (il est par exemple différent dans la région de Haliyal, comme nous l'avons énoncé dans la partie précédente de ce chapitre). Dans la région de Yellapur, où vivent majoritairement des Siddis hindous et des Brahmanes Havik, différentes déités sont invoquées et liées aux éléments ou aux animaux de la forêt. Selon Palakshappa, les déités connectées à l'agriculture sont Nysa (Nash/Niyasa), Achakanyevaru (Achakane/Achakanye Yaru), Hule Devaru et Nagapooja, vénérées une fois par an par des cultes présidés par les Brahmanes Havik qui se proclament les premiers à avoir vénéré Nash/Niyasa/Nysa. Les Siddis indiquaient cependant au chercheur, dans les années 1970, être à l'origine de ce culte et évoquaient Nash/Niyasa/Nysa comme une déité propre aux Siddis et importée par leurs ancêtres dans ces forêts ; ils accusaient par ailleurs les Brahmanes de se l'être appropriée (*ibid*. : 82-83). Palakshappa, bien qu'énonçant la complexité de cette question et définissant cette controverse entre Brahmanes et Siddis comme « a God of disputed origin », tranchait en affirmant que la plupart des cultes dédiés à Nash étaient pratiqués par les Brahmanes avec les Siddis en soutien à l'exception de quelques familles siddies qui lui rendaient un culte de leur côté. Il notait aussi un changement d'attitude des Siddis face aux Brahmanes : ils

cessèrent d'inviter ces derniers à présider leurs mariages à partir des années 1950 ; cela montrait, selon l'auteur, que les Siddis « (…) now claim Nysa, as their God and have started worshipping themselves » (*ibid*. : 84). Palakshappa n'indiquait cependant aucune organisation de culte ou festival dépassant le cadre familial ou d'un groupe de Siddis hindous et la vénération de Nash/Niyasa semblait incomparable avec celle que je découvris en 2014. Aucune référence à Nash/Nysa n'était évoquée dans l'ouvrage de Prasad (2005) à partir de son ethnographie menée dans les années 1980 où il précisait que « [t]he Siddis of Karnataka do not have any specific festivals connected with religious occasions » (2005 : 65). Dans son livre publié en 2007, Obeng faisait de nouveau longuement référence à Siddi Nash/Nysa et évoquait l'existence de ce festival regroupant des Siddis des trois religions depuis une dizaine d'années bien que les leader siddis proclamaient leur vénération pour Nash depuis plusieurs centaines d'années (Obeng, 2007 : 118). « According to Fakir sab (…) Siddi Nash resided for many years in Yana just two miles from its present site called Satunbail. At the time, just two or three families in the neighbourhood of Yana worshipped Siddi Nash, and until about ten years ago, the devotees of Siddi Nash at the new site had remained small in number (…) but today about 300-500 people gather at the annual festival » (*ibid.* : 120). Nash m'a été décrit, en 2014, 2016 et 2017, comme le dieu (*deū*) familial de Siddis hindous en particulier vénéré dans le passé par seulement quelques familles de Siddis en désignant Malagav (plus près de Satunbail) comme l'autre lieu de résidence de Nash. Si les pistes de l'origine de ce culte sont assez floues, il est intéressant de constater la manière dont les leaders siddis ont pu se ressaisir de cette déité pour tenter d'unifier les Siddis de la région. En effet, depuis le début du XXIe siècle, Siddi Nash devint un évènement siddi incontournable durant plus de quinze ans. À Satunbail, en bordure d'une rivière située dans les forêts profondes du district d'Ankola (Uttara Kannada), un festival regroupant les Siddis du Karnataka de toutes les religions est célébré une fois par an, entre le mois d'avril et le mois de juin, afin d'honorer la divinité hindoue Nash/Niyasa, mais également l'unification des Siddis ; ce festival porte d'ailleurs le nom de Siddi Nash/Niyasa.



Pūjā en l'honneur de la divinité Nash/Niyasa, avril 2014, ©Sofia Péquignot



Pūjā en l'honneur de la divinité Nash/Niyasa, mai 2017, ©Sofia Péquignot

À partir de la fin de matinée, des *pūjā* sont réalisées jusqu'en milieu d'après-midi et des Siddis de toutes religions viennent déposer des offrandes (*pūjā*) telles que des noix de coco (*nāriyal*), des fleurs (*phūl*), de l'encens (*dūp*), des fruits, du riz (*sīt/thandūlū*), de la nourriture cuisinée (*joān*), des boissons sucrées ou alcoolisées, du miel (*maū*), de l'argent (*paisa*) sous forme de billet et des animaux vivants notamment des coqs (*kūmbo*). Les offrandes, à l'exception des animaux qui seront sacrifiés à Nash dans l'après-midi, sont déposées sur une stèle où trônent deux pierres ornées de fleurs et de feuillages entre lesquelles est placée une plante à *tulsī* (sorte de basilic). Deux noix de coco fraîches gisant sur un lit de grains de riz amassés sur une feuilles de bananier, coiffées de feuilles et de fleurs et saupoudrées de *kumkum* (poudre rouge) sont placées chacune du côté d'une pierre. Plusieurs lampes à huiles ainsi que de l'encens brûlent autour des pierres et des noix de coco. Le silence émanant de la stèle est régulièrement interrompu par le tintement de clochettes à mesure que les offrandes sont effectuées. Nash étant une divinité familiale (chaque famille hindoue ayant sa propre divinité), ce sont les membres de la famille connectée à cette déité qui effectuent les *pūjā* et plus particulièrement les hommes appelés *pūjāri* (ceux qui effectuent les *pūjā*). Quatre frères performent ainsi ces rituels accompagnés de leurs deux neveux, jumeaux et adolescents. Les frères aînés ont un rôle principal dans la mesure où l'aîné s'adresse à Nash et le cadet est généralement possédé par Nash. Parvatti, la grande tante des garçons, épouse de leur oncle paternel ainsi que sa fille Shanti assistent le culte.

Les *pūjāri* décorent, disposent les offrandes apportées par le public, agitent régulièrement des clochettes, allument et alimentent l'encens et les lampes tout au long de la journée, découpent les noix de coco sèches afin de recueillir le contenu des coques et le jus dans plusieurs jarres qui serviront ensuite à cuisiner et effectuent les sacrifices d'animaux. Nash est représenté par deux pierres et accompagné de Kill, son serviteur (*bhanta*). La rivière est également associée à plusieurs déesses appelées Achakane (ou Achakanya Yaru) dont la présence est marquée par une autre pierre et des bracelets accrochés à des arbres sur la rive. Les deux noix de coco situées aux côtés des pierres décrites plus haut rappellent les offrandes aux déesses d'Achakanye Yaru (Achakane) décrites par Palakshappa :

> « Achakanye Yaru are goddesses believed to be virgins. They reside in local rivers and are believed to guard the people and the crops from floods. (…) worship of these is not really a village affair. Once a year the individual families (…) worship Achekanye Yaru in the nearby stream or river. They spread five "Siddhi" (a mesure) of rice, five arecanut palm, five betel leaves and one coconut. "Arishana' (Turmeric) and "Kumkum" are sprinkled upon the offering. The whole thing is decorated with flowers and two wick lamps are lit. After this preparation members of the family bow one by one before it in the traditional Hindu way. Then, the entire offering is carried to the river by the "Karta" of the family and left. » (1976 : 86-87)

Il semble ainsi que les Siddis aient élaboré leur propre vénération de Siddi Nash/Niyasa à partir de deux cultes initialement distincts destinés à Nash/Niyasa et Achakane/Achakanye Yaru. Selon Obeng, cette reformulation du féminin et du masculin représente la réappropriation siddie de ce culte :

> « Even if Siddi Nash/Niyasa had represented previously a Brahmin deity, and the *bhanta* section had received vegetable and fruit sacrifices as such, the male and female sections of the present Siddi Nash shrine reflect the religious transformation that occurred when African Indians put their imprint on the worship of Siddi Nash. (…) African Indian devotees of Siddi Nash use their worship to recall and re-enact aspect of their past during Siddi Nash festival. » (2007 : 118)

Nash recueille aussi les souffrances physiques liées par exemple à la maladie, l'infertilité, les difficultés financières, familiales, agricoles ou autres. Si leurs conditions s'améliorent, les dévots s'engagent à honorer Nash par des offrandes. Mais s'ils ne tiennent pas leur promesse, la maladie ou même la mort peut s'abattre sur une personne ou un animal de leur foyer (Obeng, 2007 : 119). Dans l'après-midi, l'une des *pūjā* consiste généralement en un sacrifice de plusieurs coqs et parfois d'un agneau noir (si les moyens ont été recueillis pour s'en procurer). Les clochettes tintent de plus en plus fort et rapidement puis un lancer de riz sec et de pétales de fleurs est effectué par le public vers la stèle où se trouvent les représentations de Nash. L'aîné des *pūjārī* s'adresse longuement à Nash avant que l'exécution ne commence. Les animaux sont nourris de riz étalé sur une feuille de bananier dépliée sur la stèle et devant laquelle ils seront installés, un par un, quelques instants pour se restaurer avant d'être décapités sur place avec une machette. Leur cou est parfois tranché au-dessus des pierres symbolisant la présence de Nash à l'exception de deux coqs qui seront chacun embroché sur un pique de métal planté aux côtés des deux pierres et subissant ainsi une mort lente. Si Nash/Niyasa est satisfait, il s'exprime généralement à travers le corps du frère cadet qui entre alors en transe. Après avoir parlé et parfois échangé avec les Siddis présents avec un débit rapide

et violent, en poussant des grognements, Nash/Niyasa entraîne alors le corps du *pūjārī* à rouler vers la rivière et s'y jeter, le *pūjārī* y restera jusqu'à ce que Nash quitte le corps alors que les sacrifices de coqs se poursuivent. En 2017, le *pūjārī* entra en possession et roula jusqu'à la rivière à deux reprises, l'une après le sacrifice d'animaux et l'autre après d'autres offrandes. La possession, comme dans le soufisme, est définie par une température élevée et Achakane/Achajakya Yaru régulent cette chaleur. L'immersion du *pūjārī*, et donc de Nash/Niyasa dans Achakane/Achajakya Yaru symbolise ainsi l'équilibre produit par la rencontre entre le féminin et le masculin, entre le froid et le chaud. Une fois les offrandes terminées, les animaux transportés sur la rive opposée de la rivière y seront dépecés, vidés, embrochés, cuits au feu ou bouillis dans un chaudron puis cuisinés avec d'autres ingrédients soigneusement préparés par des femmes et des hommes depuis le petit matin comme une base de coco pour la cuisine de la viande, du riz, des chapatis et du chutney de fourmis rouges (*hũmlē*). Des centaines de Siddis de toutes religions partagent ensuite le repas avant qu'un spectacle/concours de danses et musique siddis (regroupant *dammām*, *sigmū* et *fūgdī, cf.* chapitre 3.4), qui durera toute la soirée et une partie de la nuit, ne prenne place sur une scène montée à cet effet. Avant que ne commence le spectacle, un long moment d'ouverture est consacré au discours des leaders siddis ayant œuvré pour leur unification et l'organisation de ce festival mais aussi des financeurs, ONG indiennes et universitaires non siddis qui chacun.e s'adresse à son tour à une foule composée de centaines de Siddis de toutes religions confondues. Les messages portent sur l'union siddie, les remerciements des acteurs sociaux ayant pris part à leur développement, l'énumération de ce qui a été réalisé, des donations et des montants collectés par les ONG et universitaires, des soutiens politiques et administratifs apportés, et enfin la présentation de nouveaux projets pour la communauté siddie dans son ensemble. Les prix mis à disposition des groupes vainqueurs du festival sont ensuite annoncés : un trophée, plusieurs milliers de roupies et de la nourriture (fruits, sacs de riz, etc.)[229]. En 2014 et 2016 le même groupe de *dammām* composé de Siddis hindous remporta la première place : leurs danses et leurs costumes se démarquèrent.

[229] Descriptions basées sur les observations et discussions lors des festivals Siddi Nash de 2014 et 2016 pour les représentations sur scène et des festivals de 2014, 2016 et 2017 pour les descriptions des *pūjā* à Nash.

Les artistes m'indiquèrent qu'ils s'étaient inspirés de certaines chorégraphies du *Siddi dhammāl/goma* du Gujarat. De manière remarquable, leur corps étaient recouverts de maquillage noir avec une alternance de blanc sur le visage et les membres, leurs lèvres peintes en orange vif, torses nus, portant un gros collier de pierres, un bandeau orné de plumes et un pagne décoré de feuilles. Indéniablement, la caricature tribale était exacerbée par ce groupe.



Photos ci-dessus et ci-dessous : groupe de Siddi dammām remportant la première place du concours organisé au festival de Siddi Nash/Niyasa de 2014 et 2016, mai 2016, ©Sofia Péquignot





Inauguration de la soirée du festival Siddi Nash/Niyasa par les leaders et travailleurs sociaux, mai 2016 ©Sofia Péquignot



Photos ci-dessus et ci-dessous : pūjā en l'honneur de la divinité Nash/Niyasa, avril 2014, ©Sofia Péquignot



Un leader et travailleur social siddi hindou trentenaire qui se rendait aux rituels de vénération de Siddi Nash depuis son enfance m'expliqua que cette déité était célébrée seulement une fois tous les trois ans et uniquement par quelques Siddis hindous car il s'agissait d'un dieu de famille tel qu'il en existe dans toutes les maisons siddies hindous :

> « Pourquoi est-ce qu'on a commencé ce programme ? Parce que quand les Siddis sont devenus une tribu de l'Inde, ils devaient avoir leurs propres vénérations ! Quand ils nous demandent "quel est votre Dieu ?", on a décidé que Nash serait notre Dieu. Avant, ce dieu s'appelait "Nash", et est devenu "Siddi Nash". » (Entretien, mai 2017)

Selon l'un des *pūjārī* (mai 2017), Nash était devenu le Dieu des Siddis musulmans, chrétiens et hindous dans les années 2000 alors qu'avant, il était seulement celui de sa propre famille. Il racontait qu'un autre saint musulman vivait également à Satunbail et possédait parfois les participants. Je n'ai jamais eu l'occasion d'y assister mais Obeng, en 2006, témoignait de la possession de l'un des *pūjārī* par ce saint musulman juste après avoir été possédé par Nash. Pour le chercheur, il s'agirait d'un phénomène de multi possession que l'on peut retrouver dans différents pays comme le Ghana et pourrait ainsi représenter un élément renvoyant à l'histoire de la religion des Siddis (2007 : 125). Obeng relate également un moment clé, le 28 avril 2005, alors que le *pūjārī* entra en possession et s'adressa alors à l'audience :

> « In that ecstatic state their pronouncements carried religious, moral, social, and political values. They shared a common theme with the community: that the worship of Siddi Nash would insure their unity. According to the *pūjārīs,* Siddi Nash exhorted all African Indians to follow in the footsteps of their forebears by becoming devotees of Siddi Nash. By worshipping together, they could unite as one people and forge a united front. » (*ibid.* : 123-124)

Durant le même festival, Krisna Siddi, l'un des principaux organisateurs de l'évènement également leader et travailleur social ayant œuvré pour l'unification des Siddis depuis les années 1980 prononça le discours suivant sur l'estrade en ouverture du festival :

> « Jai (long-life) Siddi, Jai Siddi Nash. Maharaj Siddi Nash (King or ruler Siddi Nash) (…) Since we have now qualified as ST (*Scheduled Tribes*) people, it is by coming together like this that we will be able to inform ourselves about our rights as citizens of India. (…) We came from Africa. We are one people. »

Obeng poursuit en citant l'intervention d'un autre leader siddi, Shiva Putta Siddi : « *Vokkatte namma bala* (« unity will make us strong ») (…) *Navu namma Hiriyavara devarannu ellipooje madutheve* (« when we worship the gods of our ancestors, we can empower another) » (*ibid.* : 127). En effet, Siddi Nash est souvent décrit par les leaders siddis comme le Dieu de leurs ancêtres. Les origines africaines, qui pour la plupart des Siddis étaient inconnues avant la fin des années 1990, sont ainsi remémorées. En 2014, la déité était davantage nommée Siddi Nash et en 2016 et 2017, de plus en plus de Siddis utilisaient Siddi Niyasa pour la désigner. Si certains expliquaient qu'il s'agissait d'une question de prononciation selon les personnes, d'autres assuraient que Siddi Niyasa portait le nom de la rivière Niyasa localisée en Afrique, probablement en référence au Lac Malawi également appelé Niyasa, situés entre le Malawi, le Mozambique et la Tanzanie. Bien que l'Afrique n'était pas forcément connue de la majorité des Siddis, cela n'empêche pas que certaines traces telles que le nom de ce lac y fassent référence. On remarque aussi une réaffirmation des origines africaines des Siddis par les leaders pionniers des processus d'unification, qui justifie l'unité des Siddis par une origine commune : « nous sommes venus d'Afrique, nous sommes un peuple ». Selon le leader trentenaire hindou cité plus haut et qui a assisté à la vénération de Nash depuis son enfance, ainsi que pour l'un des *pūjāri*, la promotion de Siddi Nash/Niyasa en tant que Dieu de tous les Siddis importé d'Afrique fut davantage une stratégie politique élaborée par ces leaders, qui d'ailleurs ne s'en cachaient pas dans leurs déclarations publiques comme nous l'avons vu, où ils incitaient tous les Siddis à vénérer Nash car leur unité ferait ainsi leur force et leur permettrait d'accéder à des droits en tant que citoyens indiens. On note ici l'imbrication entre la politique des quotas liée aux classifications des tribus de l'Inde et le religieux. En effet, la question pour les leaders siddis n'était pas seulement l'unité mais la justification de leur nouveau statut de *tribu* vénérant la même déité non brahmanique en érigeant ce culte comme unique aux Siddis au regard des institutions participant aux décisions de l'inclusion ou de l'exclusion de groupes dans les catégories tribales. Comme le soulignait Ramnath Siddi, « les universitaires doivent écrire à notre propos : ils ont le pouvoir de décider qui est une tribu et qui ne l'est pas ! Ils se sont intéressés à nous lorsqu'ils apprirent qu'il existait une communauté d'Indiens d'origine africaine en Inde » (entretien, mai 2017). En tant que tribu répertoriée, et afin de préser-

ver les bénéfices des *Scheduled Tribes*, les Siddis doivent effectivement remplir des conditions spécifiques telles que la vénération de leur propre divinité.

En mai 2017, le festival Siddi Nash/Niyasa prit cependant une toute autre tournure : seule une soixantaine de Siddis étaient présents la journée pour effectuer les *pūjā* en l'honneur de Nash contre des centaines de participants les années précédentes. À l'exception de quelques leaders siddis chrétiens et musulmans organisateurs du festival, l'audience était composée de Siddis hindous et les Siddis villageois chrétiens ou musulmans ne s'étaient pas déplacés pour l'occasion. En somme, aucune estrade n'avait été montée et le festival prit fin juste après les *pūjā* sans être suivi du *stage program* (scène) regroupant des groupes de musiques et de danses siddis de toutes religions. Certains leaders m'expliquèrent qu'ils n'avaient pu organiser l'évènement comme d'habitude à cause d'un manque de coordination et le désistement des financeurs tels que les ONG et universitaires qui participaient chaque année à la majeure partie des dépenses. Selon d'autres Siddis, les leaders avaient utilisé l'argent versé par les financeurs à des fins personnelles et ne pouvaient plus subventionner l'évènement. Les Siddis chrétiens du village où j'habitais expliquèrent qu'ils n'avaient pas reçu d'invitation au festival et que de toute manière, cela ne servait à rien de se déplacer si aucun repas ou programme musical n'étaient prévu : la vénération de Nash n'était donc pas une motivation suffisante. Quelques Siddis hindous me confièrent que la famille des *pūjāri* avait été confrontée à d'importants problèmes depuis que le festival était devenu si important et si commercial. La divinité n'était pas correctement vénérée et pour cette raison, une malédiction s'était abattue sur cette famille qui avait alors choisi de réduire l'évènement. De nombreuses disputes eurent lieu durant cette journée : il n'y avait pas assez de coqs à sacrifier, pas d'agneau noir, pas assez de moyens pour préparer un repas pour l'ensemble des participants. L'orientation que la festivité prit en 2017 montre à quel point la vénération de Nash ne revêt pas la même signification pour les Siddis en fonction de leur groupe religieux mais également de leur position politique. En effet, les Siddis hindous et surtout les familles qui vénèrent Nash depuis plusieurs générations semblent bien davantage concernées et dès lors que le repas du soir et le concert/concourt étaient annulés, les villageois siddis chrétiens et musulmans, mis à part les leaders à l'origine de ce regroupement, ne semblaient plus voir l'intérêt d'y participer. On peut aussi constater la né-

cessité d'appuis financiers et institutionnels pour l'organisation de ce genre d'évènement mais aussi l'essoufflement de ceux-ci pour des raisons qui me sont restées inconnues. Selon Ramnath, Siddi hindou, rappelons-le, travailleur social trentenaire et leader de seconde génération, sa communauté devrait organiser ce festival par ses propres moyens à l'instar de l'année 2017 :

> « Pourquoi les officiers sont-ils présents lors des célébrations tribales ? Cette fois, ils [le comité d'organisation composé de leaders siddis plus âgés] n'ont pas d'argent et pensaient annuler ; pourtant, les Siddis [hindous] d'ici ont décidé de faire des donations et de contribuer eux-mêmes aux *pūjā* (…) Les joueurs de *dammām* venaient uniquement pour l'argent car les organisateurs donnaient cinq mille roupies à chaque groupe participant. Avant, les Siddis ne se maquillaient pas, ne se distinguaient pas, il n'y avait aucune mise en scène mais pourtant tout le monde dansait ensemble ! Pourquoi a-t-on commencé ce programme ? Pourquoi Siddi Nash ? C'est lorsque les Siddis sont devenus une tribu de l'Inde qu'il fallait avoir notre propre mode de célébration ! On a une cuisine siddie, une musique siddie mais qui est notre Dieu ? (…) quand ils nous ont demandé qui était notre Dieu, on a décidé que Nash devaient devenir notre Dieu. (…) Mais à ce moment-là, nous ne pensions pas aux conséquences que cela aurait sur cette famille [en référence à la famille des *pūjāri*] ! » (Entretien, mai 2017)

Ramnath, qui assiste aux cultes à Nash depuis son enfance, expliqua que c'est lorsque les Siddis ont été intégrés aux *Scheduled Tribes*, en 2003-2004, que Nash est devenu Siddi Nash et que tous les Siddis hindous ont commencé à vénérer Nash. Il conta qu'un changement s'était amorcé entre 1998 et 2000 mais qu'avant cette période, les *pūjā* avaient lieu la nuit et étaient organisées par les parents et grands-parents de la famille de *pūjāri* contemporaine. Dans ses souvenirs, Nash possédaient le *pūjāri* durant quatre heures d'affilées et parlait parfois différentes langues telles que le malayalam (qu'il associait à la magie noire du Kerala) alors qu'aujourd'hui, Nash ne possède le corps que quelques minutes. L'esprit de Nash finissait toujours par se jeter dans la rivière, « il cherchait toujours l'eau », à l'instar d'aujourd'hui. Mais « avant, il n'y avait pas d'estrade, pas de micro, il n'y avait pas les Siddis musulmans et chrétiens. Au départ, il n'y avait pas autant de coqs mais juste quelques-uns, accompagnés d'un peu de riz, afin de nourrir les quelques familles présentes ». Le grand-père de Ramnath lui racontait que Nash était lié à deux lieux : Malagav et Satunbail dont il assurait la sécurité des villageois qui, si leurs souhaits étaient réalisés offraient à Nash des animaux en sacrifice. Nash était lié à une famille en particulier, et possédait uniquement les premiers fils de cette famille afin de converser avec les villageois, qui étaient majoritairement

siddis mais aussi non siddis alors que le festival est aujourd'hui essentiellement fréquenté par des Siddis. Pour toutes ces raisons, Ramnath pensait qu'une malédiction s'était abattue sur la famille des *pūjāri* : l'un des *pūjāri* avait été tué dans la forêt quelques années plus tôt, puis sa femme mourut et son fils eut un grave accident[230]. Ramnath s'opposait ainsi à l'évolution de ce culte et dénonçait l'attrait des leaders pour l'argent distribué par les financeurs lors de ce genre d'évènement au lieu d'honorer les traditions : « Je répète aux anciens : ne laissez pas notre tradition pour de l'argent. Au lieu d'honorer leur Dieu, ils s'auto-satisfont (…) C'est pourquoi Nash n'est pas content, car il n'est pas satisfait ! » (Entretien, mai 2017). Selon Santosh, un autre travailleur social siddi chrétien du même âge que Ramnath employé par l'ONG Green India, dirigée par Mahendra Kumar (non-Siddi), Siddi Nash était un rituel siddi hindou et les Siddis chrétiens n'avaient aucune suggestion à faire, ils devaient simplement être là en soutien mais n'avaient pas été sollicités cette année. Mahendra Kumar, qui était très impliqué dans l'organisation de cet évènement les années passées (et aussi très critiqué par les leaders siddis dont certains étaient pourtant employés par ce dernier), me signala qu'il avait été mis à l'écart de l'organisation du festival cette année. Est-ce pour cela que les Siddis n'ont pas obtenu de financement, ou souhaitaient-ils reprendre la main sur un festival qui aurait échappé à leur contrôle et causé du tort à la famille de *pūjāri* comme l'énonçait Ramnath ? Il n'a pas été évident de comprendre davantage les tenants et les aboutissants d'un tel changement qui est évidemment significatif. Les Siddis hindous donnent ainsi l'impression de se redémarquer et de souhaiter gérer cet évènement à leur manière malgré les divergences que cela entraîne. Les Siddis chrétiens et musulmans ne semblent plus forcément percevoir les bénéfices d'un tel festival et s'en éloignent aisément. La question des bénéfices, mais aussi des frictions que peuvent entraîner les pratiques dévotionnelles des Siddis, se retrouve ainsi au cœur de leurs organisations sociales et représente, comme nous allons le voir, un enjeu central dans les processus d'unification à l'œuvre.

[230] Ce qui explique probablement l'absence du premier fils de la famille ainsi que du père et de la mère et l'implication de la grande tante.

4. CATHOLIQUES ET ADVENTISTES : ENTRE BÉNÉFICES ET PRESSIONS



Dessin du village de Jataga Hosur par Salina, une petite fille du village, mai 2016

« Je suis né en 1981, dans un petit village du nom de Bachattikoppa où j'ai grandi chez mon oncle et ma tante avec ma mère jusqu'à mes six ans avant de revenir à Wada, dans le village de mon père. En 1990, certains enfants entraient à l'internat et j'ai supplié mon père d'y aller aussi. J'ai donc été à Holy Rosary, un internat catholique [à Yellapur], de la classe 1 à 5, où j'ai subi de nombreuses violences, je ne supportais déjà pas l'injustice, j'écrivais mes problèmes, j'écrivais quand ils me frappaient ... En 1996, j'étais en classe 6 lorsque j'ai abandonné ma scolarité, j'ai été travaillé à Goa dans un hôtel durant une année, j'avais alors quinze ans. Mon frère et ma sœur étudiaient à Wada, je leur donnais 50 roupies sur les 80 que je gagnais par jour. Ensuite, je suis revenu à Wada mais je voyais que rien n'avait changé, il n'y avait pas de travail. Je suis donc allé au Mahārāshtra pour travailler en tant que main d'œuvre dans le bâtiment, j'y ai travaillé trois ans. En 2000, j'ai rencontré Bosco pour la première fois. Il venait à pied depuis Haliyal [2h30 de route] il m'a posé une seule question "est-ce que tu veux retourner à l'école ou non ?" j'ai répondu que oui. Il me dit de ne pas m'inquiéter, de venir à Haliyal pour des *tuitions* [cours de soutien] tous les matins à 8h, je me réveillais à 5 heures du matin pour y être présent et marchais chaque jour jusqu'à Haliyal. Bosco, accompagné d'un autre Africain [Bosco est Ougandais], un Kényan nommé Jonson, nous enseignaient l'anglais. Il m'a fallu quinze jours rien que pour apprendre l'alphabet ! Premnath, Philippe, Santan, Predeep, Laurence, Steven, Wilson, Prakash, Angelin, Sunita, Rosa, qui est devenue la femme de Bosco, venaient suivre les *tuitions*, quatre heures par jour. Les deux hommes voulaient nous préparer à entrer dans une *english medium school* [école anglophone]. Quand nous sommes entrés à l'école, de nombreux problèmes ont commencé avec les prêtres catholiques qui ne nous autorisaient pas, en tant

que catholiques, à aller dans des écoles adventistes. (…) Vingt étudiants ont d'abord été envoyés à Lowry Memorial college à Bengalore, un établissement de l'Église adventiste du septième jour. Quand nous sommes arrivés à Bengalore, les gens nous regardaient autrement car ils venaient de partout, c'était un lycée international, les Indiens venaient de Manipur, Nagaland, Asam, d'autres étaient étrangers, certains venaient d'autres pays d'Asie. Mais des Noirs, ils n'en voyaient que dans les films et nous les impressionnions, sûrement par rapport à notre musculature et le reste [en riant] ! Dans les dortoirs, on était seulement entre Siddis, mais le surveillant était très bien et établit une règle : tout le monde devait se mélanger : c'est ainsi que nous avons appris l'anglais car on ne pouvait pas communiquer avec les autres autrement (…) Plus tard, mes sponsors m'ont envoyé à Belgaum car je n'avais pas réussi l'examen SSLC [Secondary School Leaving Certificate]. Le reste, du temps je travaillais dans l'hostel [internat], je faisais le ménage, cuisinais, j'ai ensuite réussi à passer quatre matières et ils m'ont transféré à Pune, au Spicer Memoral College [Spicer Adventiste University] étudier la théologie. C'était un immense lycée, immense ! J'étais le premier à aller là-bas avant les autres [Siddis], j'y suis resté trois ans et j'y ai rencontré des personnes du monde entier ! (…) À l'université, on devait prendre des notes, ce n'était pas facile, je travaillais aussi six heures par jour [plonge, cuisine, service, agriculture, bibliothèque, etc.] pour l'établissement afin de rembourser mes frais de scolarité qui étaient très élevés : 25000 roupies par an ! Je n'ai pas réussi à avoir le SSLC, et dans ce cas, dans le système d'éducation adventiste, on nous donne la possibilité d'étudier la théologie (…) Quand on allait dans ces écoles, il fallait être bien habillé car nos amis venaient de familles très riches, ils n'avaient pas de sponsor comme nous, leurs parents payaient tous les coûts. Ils se changeaient trois fois par jours, nous [les Siddis], nous n'avions que 100 roupies d'argent de poche par mois pour acheter du savon, de l'huile, nous couper les cheveux, nous acheter les habits … C'était très compliqué pour nous. Nous étions aussi figurants pour des publicités, nous donnions alors notre argent aux filles siddies qui en avaient davantage besoin que nous et n'avaient pas les moyens de s'habiller ; on avait une bonne relation avec les enseignants, ils connaissaient notre réalité. (…) Ensuite, il y eu des problèmes financiers entre deux donateurs. Le premier donateur, qui était aussi un Noir, vint nous rendre visite des États-Unis et nous donna de nombreux habits, des chaussures (…) prit des photos de nous puis il repartit et revint avec le groupe NAPS pour introduire ce groupe à Bosco. NAPS avait clairement des intentions missionnaires. C'est Bosco qui nous introduisit Docteur Paul, le directeur de NAPS, durant les vacances et NAPS promettaient, contre notre aide dans leurs missions évangéliques, de construire une école pour les Siddis et de financer les frais d'inscription de nos études. Quand NAPS arriva, on construisit alors six camps : à Kamptikoppa, Kekdal, Gardolli, Jataga Hosur, Dodkop et Tawerkatta. On a énormément travaillé pour eux, chaque jour on les accompagnait et on traduisait les messages religieux. Le matin ils donnaient des *tuition* pour les enfants siddis des villages, ensuite il y avait un programme de nutritions, ils tuaient des animaux et nourrissaient les Siddis puis ils prêchaient l'évangile (*gospel*) ce qui était l'objectif principal (…) Pour moi il y a un fait : la religion est comme un business, l'objectif est de gagner de l'argent. Tu imagines qu'ils ont converti trois cents Siddis sans laisser de pasteur sur place. Personne n'était ensuite guidé dans cette nouvelle voie après s'être converti. Ils ont converti 300 Siddis pour avoir des bénéfices car chaque conversion, pour des adventistes, est rémunérée par l'Église. Après six mois, beaucoup de gens [les Siddis convertis] sont revenus à l'Église Romaine catholique car ils n'étaient pas guidés. Avant 2005, des étudiants et pasteurs africains de l'Église Adventiste venaient depuis Pune. Mais le plus gros fut NAPS (…). Ce qui m'a attiré chez les adventistes, c'est qu'on pouvait nous même lire la bible, alors que chez les catholiques tout ce que dit le prête est vrai, on ne peut rien remettre en question. Mais je me suis rendu compte que la religion était de toute façon un business [aujourd'hui, Emanvel se définit comme agnostique] et j'ai arrêté de travailler pour NAPS (…) mais beaucoup d'entre nous ont continué. Le problème, c'est qu'on ment à notre peuple, ils font des promesses : on va construire un hôpital, une école, …. L'école a été

> construite mais il y eu des problèmes entre Bosco et les étudiants siddis (…). Ils voulaient gérer l'école, seuls, et disaient ne pas avoir besoin de Bosco. Mais qui est Bosco ? C'est grâce à lui qu'ils ont eu leur éducation. Nous étions trois à quitter le projet : moi, Ramnath, Mohan, [deux Siddis hindous] (…) En plus il y avait des problèmes car les terres étaient agricoles et il était interdit de construire dessus, ce n'est pas légal. (…) J'ai de la peine quand je vois ce que cette école est devenue, le plan n'était pas ça, on voulait faire une école internationale pour tous les Siddis de l'Inde, reconnue par le gouvernement. Et maintenant, personne ne veut les supporter. Car depuis l'Église Adventiste du septième jour, c'est une question de religion. » (Entretien avec Emanvel, mai 2016).

Comme Emanvel, de nombreux jeunes Siddis, initialement catholiques mais aussi musulmans et hindous ont suivi une partie de leur scolarité dans des établissements adventistes à partir des années 2000 et parlent couramment anglais ; plusieurs d'entre eux/elles ont par la suite obtenu des titres universitaires dans divers domaines, alors que seulement trois Siddis de la génération précédente étaient, à ma connaissance, parvenus à ce niveau d'études. Des groupes de missionnaires protestants, principalement de l'Église adventiste du septième jour, ont commencé à prospecter la région et tenté de rallier des Siddis à partir des années 1990. Le principal groupe à s'implanter fut initialement ADRA (Adventist Development and Relief Agency)[231] qui mit en place plusieurs projets d'aides au développement des Siddis, notamment dans le domaine médical, attirant ainsi un certain nombre de Siddis qui percevaient davantage de bénéfices du côté adventiste que catholique. Le plus grand nombre de conversions fut atteint en 2005, lorsque les membres du groupe états-unien adventiste NAPS (National Association for the Prevention of Starvation)[232] ciblèrent leurs campagnes d'évangélisation sur l'éducation et le développement en se munissant de l'aide de jeunes Siddis (chrétiens, musulmans et hindous) éduqués dans les écoles adventistes qui leur servaient d'interprètes car ils parlaient couramment l'anglais. Trois personnes ont joué un rôle essentiel dans l'impulsion de l'éducation des jeunes Siddis dans des écoles adventistes anglophones : Peter et Jackson, deux pasteurs adventistes kényans et Bosco, travailleur social adventiste qui s'installa de nombreuses années dans la région alors que Peter et Jackson quittèrent rapidement l'Inde après avoir initié leurs projets de conversion/développement. En outre, les deux premiers hommes étaient des missionnaires alors que les motivations de Bosco semblaient quelque peu différentes. Bosco était venu

[231] https://adra.org/ [consulté le : 8 février 2023]
[232] https://www.napsoc.org/ [consulté le 8 février 2023]

en Inde pour suivre ses études de travailleur social à l'Université adventiste de Pune en 1995. Il fut informé de l'existence des Siddis par d'autres étudiants africains qui séjournaient à Dharwad (une trentaine de kilomètres de Haliyal) et décida de mener son projet de fin d'étude, en 1999, dans le développement des Siddis aux côtés de Jackson. Selon Bosco, son objectif premier n'était pas l'évangélisation, mais l'éducation des jeunes Siddis afin de rendre la communauté autonome et que les Siddis puissent s'extraire de leur condition servile qui horrifiait Bosco. Ce dernier expliquait qu'il était passé par diverses organisations adventistes, dont Asian AID puis NAPS, car il connaissait très bien les rouages du système d'aide et de sponsors adventistes auquel il avait été formé et dont il avait besoin pour subventionner l'éducation des Siddis. Pour autant, à partir de la mise en place d'un projet de construction d'une « école siddie » à Gadgera, un petit village dans la région de Haliyal, dont il était le moteur, la situation a semblé lui échapper et il n'était plus en accord avec les méthodes missionnaires employées par les groupes qu'il avait sollicités (entretien avec Bosco, mars 2015). En effet, l'école de Gadgera devint une arène où se cristallisèrent divers conflits entre Bosco, NAPS et A Spring of Hope[233], une autre organisation adventiste autrichienne qui s'implanta un peu plus tard dans la région[234], mais également entre certains jeunes Siddis et Bosco. Bosco se fâcha avec tous les groupes qu'il avait fait venir et se heurta ensuite à des problèmes judiciaires suite à certaines plaintes d'Indiens siddis et non siddis à propos de sa présence et ses projets. Acquitté après plusieurs mois de prison, Bosco ayant fondé une famille avec une femme siddie continua à vivre dans la région. Il s'éloigna alors progressivement de la cause siddie et se reconvertit dans le conseil juridique pour des étudiants africains en Inde et la gestion de leurs visas mais fut expulsé d'Inde en 2022 pour dépassement de titre de séjour et falsifications de documents (*cf*. annexe 13). Bosco joua donc un rôle fondamental dans l'éducation de très nombreux jeunes Siddis dans des écoles adventistes anglophones dont un certain nombre servirent de traducteurs aux missionnaires adventistes et les assistèrent dans leurs campagnes d'évangélisation. D'autre part, la grande majorité des plus jeunes[235] leaders, travailleurs sociaux et acti-

[233] https://aspringofhope.org/schools-3/ [consulté le : 8 février 2023]
[234] La directrice de l'association était initialement infirmière pour ADRA et connaissait le terrain.
[235] Qui ont aujourd'hui entre trente et quarante ans.

vistes siddis parlant couramment anglais et ayant une influence politique sur la communauté siddie ont reçu une partie de leur éducation dans ces écoles. Certains de ces jeunes leaders, à l'instar de Bosco, se sont ressaisis des stratégies de réseaux d'ONG afin de mettre en œuvre leurs propres projets.

Concernant l'école de Gadgera, A Spring of Hope finança finalement l'achat d'une partie de la terre et termina les travaux de l'école siddie dont elle prit entièrement la charge, assurant un salaire mensuel relativement modeste à l'ensemble du personnel siddi. Par l'intermédiaire de relations privilégiées entretenues avec NAPS ou A Spring of Hope et au-delà du financement de leurs études, un travail, un salaire régulier ou du moins des aides financières ponctuelles étaient assurées à certains Siddis qui continuèrent à travailler pour ces organisations. D'après Louis, un homme cinquantenaire du village de Dodkop (région de Haliyal) qui s'était rallié aux adventistes, les avantages à long terme ne concernaient que certains Siddis éduqués qui avaient su tirer parti de la situation car ils parlaient la langue des étrangers (l'anglais). Il déplorait que l'ensemble des Siddis ne bénéficie pas d'une aide régulière et d'un suivi, les missionnaires utilisant, selon lui, toujours les mêmes méthodes : offrir des cadeaux, donner un peu d'argent puis repartir dans leur pays, laissant ensuite les Siddis convertis démunis face aux accusations de l'Église catholique (entretiens, avril 2016 et mai 2017). Louis, ainsi qu'une majorité de familles converties en 2005, regagnèrent la rive de l'Église romaine catholique quelques mois ou quelques années après le départ des missionnaires adventistes de NAPS et seules quelques familles fortement opposées au clergé catholique ou bénéficiant d'avantages de l'Église adventiste refusèrent catégoriquement le retour au catholicisme. De nombreux témoignages dénoncent les méthodes de pression et d'humiliation utilisées par les prêtres catholiques envers les Siddis convertis : refus de baptiser, de marier, ou d'accompagner les rites funéraires au sein des familles siddies dont certains membres étaient adventistes, annulation des mariages, des baptêmes et humiliations publiques lors des messes du dimanche à l'Église des Siddis ayant frayé avec les adventistes, etc. La plupart des familles de Siddis catholiques s'étant converties, qu'elles soient retournées ou non vers l'Église romaine catholique, expliquaient qu'il était surtout question des bénéfices procurés par ces groupes tels que l'éducation gratuite des enfants dans des écoles anglophones mais également du fait que les adventistes les trai-

taient avec davantage de respect que les prêtres catholiques dont nous avons évoqué à plusieurs reprises les relations de domination entretenues avec les Siddis et leur vision évolutionniste et dégradante les concernant. Des familles siddies catholiques et adventistes de différents villages racontaient que des associations de charité liées à l'Église catholique avaient récolté, au nom des Siddis, des subventions pour construire des hôpitaux et des écoles qui servaient en fait aux autres catholiques et pour lesquelles les Siddis qui souhaitaient y faire étudier leurs enfants devaient payer assez cher. Une majorité de Siddis catholiques continuent pourtant à y envoyer leurs enfants. Ces familles justifient ce choix par l'éducation en anglais, les *tuitions*, la qualité de l'enseignement mais aussi et surtout par la pression subie des prêtres de l'Église catholique qui les menacent de refuser de procéder à la communion de leurs enfants, puis à leur mariage (dépendant de la communion) si leur éducation religieuse n'était pas suivie dans ces écoles. Certaines familles, comme celles d'Ansuya et Mohan chez qui je séjournais, assument pourtant d'envoyer leurs enfants à l'école publique mais ont dû négocier des cours de rattrapage avec les prêtres durant les vacances en expliquant qu'ils n'avaient pas d'argent pour payer les frais de scolarité afin de ne pas être mises en porte à faux. Ansuya se réjouissait de ne pas avoir de frais de scolarité à charge, ce qui permettait au couple d'investir dans des graines et du bétail afin de vivre de leurs récoltes alors que de nombreux parents du village devaient travailler à des centaines de kilomètres afin de payer les frais élevés de scolarité dans ces écoles alors qu'ils possédaient des terres à cultiver. Une certaine corruption et les taxes demandées aux villageois par l'Église catholique semblent venir s'associer à un sentiment général d'être maltraités et considérés comme inférieurs par les prêtres ; de nombreux Siddis reprochaient aussi au clergé catholique de ne pas œuvrer pour l'éducation des Siddis afin que ces derniers restent en position de servitude et de soumission par rapport aux premiers. Un vent de rébellion contre l'Église catholique s'est donc engouffré dans ce nouveau tunnel creusé par les adventistes. Après plusieurs années, la relation des Siddis devint pourtant ambivalente avec les missionnaires. En 2015, NAPS était de retour ; La veille de leur arrivée, je me trouvais chez l'un des Siddis qui était chargé d'aller chercher toute l'équipe à Goa. On me montra une vidéo de l'association sur YouTube où NAPS se félicitait d'avoir fait construire l'école de Gadgera, et les Siddis qui étaient présents se plaignaient du fait que

NAPS gagne beaucoup d'argent en revendiquant des projets qu'ils ne finançaient pas jusqu'au bout (comme cette école). Selon eux, lorsque NAPS n'avait plus d'argent, le groupe revenait en Inde afin de réaliser des petits projets, filmer les Siddis, prendre des photos, convertir des gens, distribuer quelques médicaments puis retournaient aux États-Unis vivre de l'argent reçu. Mais le lendemain, les Siddis qui m'avaient tenu ces propos s'empressèrent de satisfaire les *desiderata* de toute l'équipe de NAPS. En outre, des centaines de Siddis anciennement convertis qui étaient entre temps revenus chez les catholiques étaient présents afin de s'informer sur les nouvelles actions menées par NAPS et les bénéfices qu'ils pouvaient procurer. Prakash, l'un des premiers étudiants siddis adventistes devenu directeur adjoint de l'école siddie de Gadgera, évoqua sa reconnaissance à l'aide apportée par ces groupes, mais confia qu'il se sentait par ailleurs pris dans des chaînes difficiles à rompre. Si Bosco était le coordinateur et les envoyait à l'école, expliquait-il, c'était tout d'abord Asian Aid qui finançait les coûts de leur éducation, puis NAPS. Quand NAPS est arrivé, Prakash et les autres Siddis étudiaient alors à *Spicer Memorial College* à Pune et avaient une vingtaine d'années. Ils ont alors travaillé un an pour NAPS en tant que traducteurs et assistants missionnaires et étaient payés 2000 roupies par mois. L'autre contrat implicite entre ces étudiants et NAPS en échange de travail d'assistance missionnaire était le financement de la suite de leurs études, interrompues car les sources des donations s'étaient taries. Prakash fut ensuite employé par A Spring of Hope au sein de l'école mais déplorait le fait qu'il se sente redevable à cette organisation qui selon Prakash, serait par exemple très mécontente d'apprendre qu'il avait postulé à un poste d'enseignant dans le secteur public :

> « On est sous leur contrôle. On est libre mais on n'est pas totalement libre (…) Lorsqu'on évoque le fait de trouver un travail de fonctionnaire (*government job*), ça ne leur plait pas ! Mais combien d'années devrait-on attendre ? Lorsque tout commencera dans notre communauté, je serai vieux et ma femme et mes enfants me demanderont : "qu'as-tu fait ?" Ils m'ont offert la liberté pour me mettre de nouvelles chaînes. » (Entretien, avril 2015).

Prakash, comme d'autres Siddis munis de diplômes universitaires travaillant dans cette école, percevaient initialement les adventistes comme un moyen et non comme une fin ; ils aspiraient plutôt à un travail dans le secteur public qui aurait assuré un salaire plus élevé et une sécurité de l'emploi. En effet, les salaires des Siddis travaillant

dans ces écoles dépendent de donations étrangères et peuvent fluctuer et être menacés. En 2017, Premnath, le directeur de l'école, expliquait qu'il attendait que la situation illégale de l'école construite sur une terre agricole soit régularisée afin de faire reconnaitre l'établissement par le gouvernement et obtenir des aides en tant que *Scheduled Tribes* afin de ne plus dépendre seulement de A Spring of Hope. Selon lui, depuis 2016, les subventions des ONG étrangères étaient en outre menacées par la politique nationaliste du nouveau gouvernement indien (BJP) et il craignait la fermeture de l'école qui ne pouvait subsister sans ces donations. En 2015, un volontaire de A Spring of Hope séjourna plusieurs mois dans cette école. Ce jeune homme était venu pour une mission humanitaire et se définissait comme non croyant. Il était autrichien, n'avait pas de travail depuis plusieurs mois et décida de se rendre à Gadgera pour aider. D'après les observations de ce volontaire, il existait une importante différence entre ce que A Spring of Hope attendait des Siddis et ce que les Siddis faisaient dans cette école. Son impression était que les Siddis ne savaient pas très bien où se situer et voulaient qu'on les aide, mais souhaitaient aussi conserver leur culture, rester une communauté à part et que tout cela n'était pas forcément compatible avec les aspirations missionnaires de l'association autrichienne. Par exemple, le tambour (*drum*) ne semblait pas être autorisé par l'Église adventiste alors que les Siddis continuaient tout de même d'en jouer malgré le fait qu'ils aient été informés de cette règle chez les adventistes. Selon ce jeune homme, il existait une différence marquée entre les objectifs des deux parties et les Siddis devraient choisir entre leur identité siddie et leur identité adventiste.

Les Siddis qui travaillent pour ces organisations ne sont pas dupes et tentent de concilier le maintien de certaines pratiques siddies (notamment le *dammām* mais aussi la pratique de certaines *pūjā*), leurs inspirations sociales et financières, leur désir de s'impliquer dans le développement des Siddis, d'éduquer les nouvelles générations et les conditions posées par ces organisations missionnaires. La plupart des Siddis chrétiens affirment sans tabou se diriger vers les groupes offrant le plus de bénéfices et se soucient généralement peu de la religion. Pour autant, certains témoignages de Siddis notamment impliqués dans les projets adventistes ont aussi révélé un important traumatisme lié à leur enfance dans les internats catholiques et un sentiment de répulsion envers l'Église romaine catholique dû à des maltraitances ; cette nouvelle voie procurait

donc une alternative qui leur permettait d'exercer leur foi sans avoir à en subir le contexte institutionnel et s'assurer du traitement respectueux des enfants siddis. Concernant ce dernier point, de nombreux travailleurs sociaux et leaders siddis s'étant désolidarisés des adventistes et ayant créé leurs propres organisations ont pour projet le développement d'écoles uniquement destinées aux Siddis afin d'éviter aux nouvelles générations de subir les mêmes discriminations raciales et ne plus faire l'objet de menaces du reste de la société en tant que minorité racialisée. Pourtant, selon de nombreux enfants et des adolescents siddis suivant leurs scolarités dans diverses structures, cette question ne semblait pas forcément les troubler et la situation semblait être sans commune mesure avec celle que décrivent les générations précédentes. Une étude approfondie auprès de ce jeune public prendrait tout son sens afin de mieux saisir les dynamiques contemporaines et l'évolution des mentalités sur ces points cruciaux que sont les discriminations d'une minorité « noire » et les dynamiques sociales et d'agentivité qui en découlent. En ce qui concerne les missionnaires adventistes, bien qu'ils ne semblent pas exercer autant d'influence que les catholiques, certains bénéfices qu'ils procurent attirent donc des Siddis qui doivent par ailleurs s'adapter à un certain nombre de règles entrant parfois en opposition avec des pratiques comme le *dammām,* qui constitue par ailleurs un symbole de l'unité siddie brandit par les leaders. Pour le moment, ces injonctions ne sont pas prises au sérieux par la majorité des Siddis adventistes et les groupes missionnaires ne sont généralement pas présents sur le terrain mais elles pourraient un jour s'opposer à la participation des siddis adventistes à certaines festivités siddies comme Siddi Nash/Niyasa que nous avons évoqué. Au-delà des divisions à propos des affinités religieuses, les conversions adventistes ont surtout suscité des divisions internes au sein des Siddis chrétiens du point de vue des mariages. Les familles adventistes et catholiques ne marient plus leurs enfants car les prêtres catholiques l'interdisent, ce qui influence alors les alliances matrimoniales. Selon Gracy, une siddie aujourd'hui institutrice à Pune ayant aussi suivi une partie de sa scolarité chez les adventistes et travaillé pour l'école de Gadgera : « avant, on était tous catholiques, les Siddis chrétiens étaient unis mais aujourd'hui, ils sont divisés entre catholiques et protestants à cause de ces groupes ! NAPS n'a rien fait d'autre que de diviser les Siddis ! » (Entretien, mars 2017). Les Siddis convertis à l'Église adventiste du septième jour sont par ailleurs en grande

majorité d'anciens Siddis catholiques. En effet, à ma conaissance, à l'exception d'un jeune hindou, aucun Siddi hindou ou musulman ayant suivi une partie de leur éducation dans des établissements adventistes n'a accepté de se convertir malgré le fait qu'ils y aient fréquemment été invités et parfois poussés. Mohan K., Siddi hindou trentenaire ayant mené la majorité de sa scolarité parmi les adventistes, poursuivait un doctorat en travail social à l'Université de Mumbai lorsque NAPS fut de retour en 2015 et espérait obtenir de l'aide afin de financer ses études. Cependant, et d'après lui, le directeur de NAPS était devenu bien plus distant depuis qu'il avait tenté de forcer Mohan K. à se convertir lors de la campagne précédente et que Mohan K. avait refusé prétextant que s'il acceptait, plus aucun Siddi hindou n'autoriserait la scolarisation de ses enfants dans des écoles adventistes de peur qu'ils ne changent de religion. Pour Mohan K., l'intérêt de ces groupes pour les Siddis était purement financier et il entendait bien en tirer profit, n'accordant que très peu d'importance à la religion. Plusieurs Siddis hindous ont pour leur part choisi de prendre des distances avec ces organisations à l'issue de l'obtention de leurs diplômes.

Aslam, un siddi trentenaire musulman de Tatwangi (région de Haliyal), actuellement professeur de gymnastique à Bengalore, a aussi suivi une partie de ses études chez les adventistes :

> « Avant, je ne connaissais rien à propos du christianisme. J'ai appris à propos de Jésus car j'ai passé quatre ans dans cet *hostel*. Après un an, lorsque je suis revenu au village, les gens me disaient que dans ces écoles, ils convertissaient les musulmans au christianisme mais je ne prêtais pas attention à ce que les autres disaient et je poursuivais mes études ! Même si je ne me suis pas converti, j'ai obtenu mon certificat d'études. (…) Je ne me suis pas converti mais pour autant, à présent, je prie Jésus Christ, je prie Allāh, je crois que les deux existent. Certaines personnes me disent de ne pas prier Jésus, seulement Allāh mais c'est mon choix, je prie les deux.
>
> Moi : D'autres musulmans étaient dans ces écoles avec toi ?
>
> Aslam : Oui, on était très nombreux au moins 20-25 Siddis musulmans ! Quand j'étais là-bas, j'ai étudié la Bible, j'allais à l'Église et je priais très souvent Dieu lorsque j'avais de problèmes et cela fonctionnait ! De la classe 1 à 8, j'étais dans une *kannada medium school* [école où l'enseignement est dispensé en langue kannada], je suis arrivé dans cette école en classe 9 et tout était en anglais ! C'était si difficile d'apprendre l'anglais, je ne savais pas comment j'allais réussir mes études. J'ai prié et prié et je suis passé en classe 10 avec 52 %. » (28 avril 2014)

Aslam dut arrêter ses études en classe 12 car ses parents avaient besoin qu'il travaille afin de subvenir aux besoins de sa famille mais il garda un bon souvenir de sa scolarité dans les écoles adventistes en tant que musulman et semble, bien qu'il ne se

soit pas converti, avoir été imprégné d'une certaine culture chrétienne protestante. Aslam n'a pas seulement été tiraillé entre l'islam et le christianisme ; toute sa famille, qui était soufie, s'est alliée à la Tablīghī jamā'at. Si le soufisme laissait une certaine marge de croyances, pour les tablīghs il n'est aujourd'hui plus question de ne prier un autre qu'Allāh. Aslam confiait son inquiétude :

> « Toute ma famille est tablighe à présent (…) maintenant, la moitié des Siddis musulmans de l'Uttara Kannada sont tablīghs ! Avant, nos pères étaient sunnites, ils priaient tous les dieux ! Mais les tablīghs nous menacent et disent "Allāh vous punira !" Les sunnites croient en tout, les tablīghs ne croient qu'en Allāh. » (Entretien avec Aslam, avril 2014)

Hagrat Ali a une trentaine d'années, il vient du même village qu'Aslam. Une grande cicatrice traverse son visage, l'un de ses bras est immobilisé, notre rencontre commencera par un récit de son accident de bus, à quelques kilomètres de son village (Tatwangi). Alors qu'il se trouvait à l'avant, un camion de gaz arriva en plein milieu de la route ; le bus, tâchant d'esquiver la collision, termina dans les champs et s'écrasa par l'avant. Hagrat Ali obtint cents roupies de dédommagements par la compagnie de bus, il ne peut plus travailler depuis 2012. Hagrat Ali n'a pas suivi ses études dans des écoles adventistes mais à l'école publique en langue kannada, il a obtenu un master de sciences politiques. Après ses études, il a postulé à un travail dans le secteur public qu'il n'a pas obtenu, comme une majorité de Siddis diplômés. En effet, même en étant intégrés aux *Scheduled Tribes*, la concurrence est rude car une cinquantaine de groupes sont répertoriés en tant que peuples tribaux au Karnataka ce qui laisse très peu de chances aux Siddis d'accéder à ce genre de postes. Ne trouvant pas d'emploi, Hagrat Ali a finalement été embauché durant six ans par World Vision of India, une ONG catholique qui employait de nombreux Siddis de toutes religions confondues. Cette organisation s'est retirée en 2009 à la fin d'un projet de développement de dix ans destiné aux villageois de la région, Siddis, non-Siddis, peu importait leur religion. World Vision of India sponsorisait aussi l'éducation des enfants, couvraient leurs frais de scolarité, achetaient des cartes de transport, des livres mais également des vaches, des buffles, des agneaux, du gaz cylindrique pour les familles. Hagrat Ali était chargé de repérer les gens qui avaient besoin d'aide et de transmettre leurs informations personnelles et leur identité à l'organisation. World Vision of India, selon lui, n'avait rien de religieux et aidait tout le

monde, il n'a jamais été question pour Hagrat Ali de se convertir. Il complimentait les apports de ce projet mais regrettait cependant qu'ils n'aient été qu'éphémères ce qui engendra, par exemple, l'abandon de la scolarité d'un certain nombre d'étudiants qui n'étaient plus sponsorisés. Lorsque le projet s'est arrêté, en 2009, il fut employé, jusqu'à son accident, en tant que travailleur social par Nazir sab, un Siddi musulman directeur d'une école coranique de la *Tablīghī jamā'at* à Arki Hosur. Hagrat Ali était chargé d'accompagner les étudiants qui avaient des difficultés à venir à l'école. Le salaire qu'il recevait dans cette école était bien supérieur à ce que World Vision of India proposait. Comme l'écrasante majorité des musulmans siddis de son village, Hagrat Ali est devenu tabligh.

5. *TABLĪGHĪ JAMĀ'AT* : LA PURETÉ CONTRE LES TRADITIONS

Hagrat Ali listait les différences entre les musulmans sunnites[236] et les tablīghs :

> « Les tablīghs apprennent et propagent le message qu'ils ont appris. Les sunnites apprennent mais ne transmettent pas la religion. Les tablīghs prônent qu'il n'y a qu'un seule Dieu qui est Allāh et que les musulmans se doivent de croire et de jurer en son nom ; les sunnites font le *namāz* [prière] mais croient en tout. Les sunnites croient qu'il y a plusieurs dieux ou plutôt prient différentes personnes comme les messagers d'Allāh, les tablīghs disent qu'il faut prier directement Allāh et personne d'autre. Dans l'islam, les hommes doivent aller au le *namāz* cinq fois par jour et les femmes restent prier chez elles. Il faut commencer à prier à sept ans et également respecter strictement le ramadan sans jamais manquer aux prières ou à jeûner sauf les femmes, cinq jours par mois. Il n'y a pas d'excuses pour ne pas le faire. Au début, je croyais en plusieurs dieux, mais maintenant je sais qu'il ne faut croire qu'en un seul Dieu et ne pas vénérer les saints. »

Je demandai alors comment était venu ce changement, pour les Siddis :

> « Quand les Siddis musulmans commencèrent à vivre avec les Indiens hindous, ils se sont adaptés à la culture hindoue. Par exemple, dans les mariages, les Siddis musulmans jetaient du riz sur le couple, comme les hindous, mais normalement, les musulmans ne

[236] « Sunny muslim » est généralement utilisé par les musulmans siddis soufis ou anciennenment soufis (au Gujarat comme au Karnataka) pour se distinguer, notamment des tablighs qui pour autant sont aussi des musulmans sunnites. Lorsque je faisais constater le fait, à mes interlocuteurs, qu'ils utilisaient le terme sunnite pour distinguer les tablighs alors que les tablighs étaient aussi des sunnites, on me répondait qu'il s'agissait simplement d'une manière commune de distinguer les deux groupes correspondant à deux pratiques de l'islam divergentes qui n'avaient pourtant rien à voir avec le fait d'être sunnite. Il semble ainsi que le terme sunnite soit employé pour désigner plutôt les pratiques soufies en opposition avec d'autres courants plus conservateurs de l'islam comme la Tablīghī jamā'at.

> doivent pas jeter le riz. Depuis que les Siddis commencent à lire le Coran, tout a changé. Avant, nous [les Siddis] n'avions aucune connaissance, mais des musulmans indiens [non siddis] sont venus et nous ont enseigné l'islam, ils nous ont enseigné qu'il ne fallait prier qu'Allāh et les Siddis ont commencé à avoir la foi. Les premiers tablīghs sont venus ici il y a quarante ans mais le changement a vraiment commencé il y a une quinzaine d'années. Ce que font les Siddis non tablīghs est mal, ils ne devraient pas s'exposer comme ils le font. Ils ne devraient pas, par exemple, jouer le *dammām* pour les cérémonies, la musique est interdite par les tablīghs. Après le mariage, les Siddis musulmans sunnites ne doivent pas se voir pendant cinq *jummā* (vendredis de prière), les tablīghs disent qu'ils ont gardé la culture hindoue. Quand une jeune fille a ses règles, beaucoup de Siddis musulmans sunnites comme les Indiens hindous font une fête. Les musulmans tablīghs disent qu'ils ont gardé la culture hindoue et qu'ils ne devraient pas faire ça et ne pas exposer ces choses en public. » (Entretien avec Hagrat Ali, avril 2014).

La *Tablīghī jamā'at* est un mouvement missionnaire fondé dans le sous-continent entre 1925 et 1927 par Muḥammad Ilyās (1885-1944) (Gaborieau, 1997 : 212). Les fondateurs étaient très soucieux de l'avenir d'une communauté musulmane en péril dans le contexte de la colonisation britannique et des conversions massives de musulmans sous l'impulsion des puissants groupes missionnaires jésuites et protestants (Khedimellah, 2001 : 2). Gaborieau souligne cependant que même si les campagnes de conversions missionnaires chrétiennes représentaient le « modèle ultime » de la Tablīghī jamā'at, la motivation immédiate de son fondement pouvait se situer ailleurs. Bien que la *Tablīghī jamā'at* se prône apolitique, le mouvement a été fondé en 1925, deux années après le lancement du mouvement śuddhi des reconversions des musulmans de l'Inde à l'hindouisme. Pour Gaborieau, il s'agit bien d'une réponse politique à ce phénomène de reconversion prenant cependant une forme différente dans la mesure où, contrairement aux organisations musulmanes de cette époque, la *Tablīghī jamā'at* ne mettait en avant aucun objectif de partage religieux de pouvoir et prônait plutôt l'islamisation profonde des individus au lieu de passer par la sphère politique (1997 : 220-221). La *Tablīghī jamā'at* est souvent considérée « comme le mouvement de rénovation religieuse le plus important, non seulement dans le sous-continent indien, mais dans le monde entier ». En France, elle porte le nom de Foi et pratique. Elle « est avant tout un mouvement qui vise à la réislamisation de la société par la base (« grass-roots ») » (*ibid*. : 212). L'exemple des Siddis illustre bien cette « réislamisation par la base ». Nazir sab, décédé en 2018, fut probablement l'un des acteurs les plus importants de la *Tablīghī jamā'at* parmi les

Siddis de l'Uttara Kannada. Il ralia le mouvement dans les années 2000 et associa cette conversion à une prise de conscience, grâce à la *Tablīghī jamā'at* :

> « Avant, parmi les Siddis, personne n'allait au *namāz* (prière) du vendredi et les Siddis musulmans avaient de mauvaises habitudes : ils buvaient de l'alcool, fumaient du tabac et de l'herbe (*ganja*), mais les membres de la *Tablīghī jamā'at* sont venus et nous ont enseigné les règles : "l'alcool n'est pas bon pour la santé, aller au *namāz* est important", ils nous ont enseigné la bonne conduite, de nombreux tablīghs sont intervenus. Avant, cela a créé des problèmes dans les villages et maintenant, on a compris, on buvait beaucoup à l'époque, on préparait même notre alcool dans les maisons ! (…) les Siddis fumaient beaucoup de *ganja*, maintenant tout le monde a arrêté. » (Entretien avec Nazir sab, 22 avril 2014).

Nazir sab, comme d'autres musulmans devenus tablīghs, expliquait également l'attrait social et financier de ces conversions. Les récits de vie des Siddis musulmans en Uttara Kannada mettent en lumière les difficultés sociales auxquelles ils étaient confrontés il y a encore deux décennies. Régulièrement assignés au fond de la mosquée, sans terres à cultiver pour la plupart (les Siddis musulmans étaient toujours décrits comme les Siddis qui possédaient le moins de terres) ; les Siddis musulmans de l'Uttara Kannada portaient un quadruple stigmate pour la société : être musulmans, être pauvres, être Siddis et être un peuple de la forêt (« tribaux » pour les Indiens). Les missionnaires tablīghs ont mis en place certaines stratégies de conversion attrayantes pour les Siddis telles que le financement de la scolarité des enfants musulmans siddis majoritairement illettrés dans des écoles coraniques (*madrāsā*) tablīghes dont ils prenaient en charge la construction et les charges d'enseignement, le financement groupé de mariages (qui représentent un coût très important pour les familles indiennes de manière générale) ainsi que des aides financières, dans un premier temps et selon certains témoignages, aux familles démunies. Les règles de bonnes conduites décrites par Nazir sab et Hagrat Ali sab couplées à un certain nombre d'avantages attirèrent de nombreux Siddis musulmans dans le besoin, à l'instar des Siddis chrétiens du côté adventiste.

Il n'est d'ailleurs pas étonnant de retrouver des méthodes missionnaires très similaires à celles des chrétiens (éducation, aides financières), méthodes que les tablīghs étaient loin d'ignorer lorsqu'ils fondèrent le mouvement au début du XXe siècle (Gaboriau, 1997 : 220). Mais l'« action missionnaire (traduction officielle du mot tabligh) est différente du prosélytisme des chrétiens, même s'il lui emprunte une partie de son voca-

bulaire et son inspiration mais représente chez les musulmans un renouveau dans les méthodes d'apostolat » (*ibid.* : 223). Ce renouveau, en matière de méthode, ne consiste cependant pas en une innovation « mais seulement d'un retour à la norme indépassable fixée par le Prophète et transmise par ses Compagnons », l'interprétation de ces traditions par le mouvement étant des plus conservatrices (*ibid.* : 119). En mai 2017, Nazir sab insista sur le fait que les tablīghs, contrairement aux sunnites, n'allaient pas aux *dargāh(s)*, ne vénéraient pas les saints et il affirmait qu'il s'agissait d'un chemin erroné qu'avaient emprunté les musulmans en Inde. Selon Nazir, le culte des saints n'était qu'un *business* dont les donations servaient aux *mujawār*s et il ne fallait pas qu'il y ait d'intermédiaires entre les croyants et Allāh. Il dénonçait aussi des pratiques impures de l'islam telles que les *pūjā* vouées aux saints ou la superposition des tissus (*cadar*) et les fleurs (*phūl*) sur leurs tombes qu'il qualifiait de pratiques hindoues parmi d'autres. Selon Nazir sab, les tablīghs n'avaient au contraire aucune donation à faire et c'était entre les fidèles et Allāh que les requêtes s'opéraient, il n'était pas alors question de mêler argent et religion.

Si la *Tablīghī jamā'at* décrite par Nazir sab ne semblait avoir aucun lien avec les bénéfices et les donations, ce dernier connut pourtant une ascension sociale importante depuis qu'il travailla en tant que missionnaire pour cette organisation. En effet, même s'il ne l'a jamais énoncé clairement, d'après l'ensemble des témoignages recueillis dans différents villages, Nazir sab semblait être le représentant en chef du mouvement tabligh parmi les Siddis et fut incontestablement le missionnaire le plus influant parmi ces derniers. Nazir sab dirigea, jusqu'à son décès, l'école coranique tablighe construite dans son village et avait un niveau de vie incomparable aux autres Siddis : immense maison et grosse voiture neuves, train de vie très aisé ; pour reprendre l'expression d'autres Siddis à son propos, « il mangeait du poulet tous les jours ! », ce qui est synonyme de richesse car la viande coûte cher et la majorité des Siddis n'en consomment jamais plus qu'une fois par semaine. D'après de nombreux Siddis, Nazir sab travaillait pour un groupe tabligh qui se trouvait au Pakistan et recevait beaucoup d'argent de leur part. En effet, si le siège de la *Tablīghī jamā'at* se situe officiellement à Delhi, dans sa publication en 1997, Gaborieau notait les liens de plus en plus resserrés avec le Pakistan, notamment Lahore qui semblait « émerger comme un second centre plus politique ». Ceci

remettait ainsi en question, selon l'auteur, la façade apolitique du mouvement soupçonné de rejoindre des organisations radicales de l'islam. Ce point reste obscur, aussi bien que la manière dont ce mouvement stimule un large auto-financement. À certains égards selon Gaboriau, le fonctionnement de la *Tablīghī jamā'at* serait comparable à ce que nous appelons secte, « qui désocialise les individus pour les garder sous son contrôle » (*ibid*. : 222), caractère fonctionnant, pour Felice Dassetto, « comme une véritable institution sociale à la façon qu'a décrite Goffman » différant cependant sur le fait que les adeptes soient en mesure de quitter le mouvement sans subir de sanctions. Dassetto souligne également que « le fait d'appartenir à la *Tablīghī jamā'at* ne constitue pas une séparation physique du monde social mais c'est un moyen symbolique et réel de le pénétrer (Dassetto, 1988 : 168 cité par Gaboriau, 1997 : 222-223). Dans le cas de Nazir sab, son alliance avec la *Tablīghī jamā'at* a clairement boosté son ascension sociale et son intégration, il procurait également du travail à un certain nombre d'autres Siddis ralliés au mouvement. Mais Nazir sab ne revêtait pas seulement ce statut de missionnaire tabligh pour les Siddis. Durant des années, il a lui aussi travaillé pour World Vision of India (ONG catholique) en tant que travailleur social afin de développer sa communauté, œuvré main dans la main avec d'autres leaders siddis chrétiens, hindous, et musulmans de tous bords afin que les Siddis soient reconnus en tant que *Scheduled Tribes*, et a aussi été l'un des premiers Siddis musulman à avoir épousé une Siddi hindoue. Nazir sab, qui mettait un point d'honneur sur l'arrêt de la consommation de *ganja* par les Siddis, avait lui-même été condamné à l'époque pour son implication dans un important trafic de cannabis entre l'Uttara Kannada et Goa puis plus tard, pour blanchiment d'argent du Pakistan. Selon certains Siddis chrétiens qui le connaissaient intimement, ce dernier était devenu le représentant de la *Tablīghī jamā'at* pour des questions financières : « avant c'était la *ganja*, maintenant c'est la religion, c'est une question d'argent pour Nazir », expliqua un Siddi chrétien de Jataga Hosur. En effet, cette double posture de Nazir sab était assez déroutante car ce dernier se montrait très généreux envers tous les Siddis, toute religion confondue, mais était aussi fédérateur dans la mesure où à chaque évènement qu'il organisait, il conviait l'ensemble des Siddis chrétiens, musulmans et hindous. D'un côté, il condamnait les pratiques de *pūjā*, par les Siddis et de l'autre, il était présent à chaque festival annuel de Siddi Nash/Niyasa et trônait aux pre-

mières loges, sur la scène, avec les autres leaders et travailleurs sociaux, afin d'encourager l'unité siddie et leurs pratiques communes, notamment le *dammām* et d'autres formes de musiques et de danse. Lors des festivals Siddi Nash/Niyasa en 2014 et 2016, certains Siddis musulmans se justifièrent par ailleurs d'être en minorité à cause des conversions massives parmi les musulmans siddis à la *Tablīghī jamā'at* et leur interdiction, par le mouvement, de participer aux *pūjā* et aux activités musicales. Ces témoignages étaient paradoxaux à la présence de Nazir sab. Lorsque nous évoquâmes en privé la question de la pratique du *dammām* censée être interdite par la Tablīghī jamā'at, Nazir sab et ses deux collèges tablīghs et siddis administrateurs de l'école coranique défendirent l'union des Siddis et leur pratique du *dammām* qui représentait, selon eux, le lien indéniable entre tous les Siddis de la région. Selon Nazir sab, les interdictions de certaines pratiques des Siddis soufis par la *Tablīghī jamā'at* n'opposaient pas les Siddis musulmans, Nazir sab niait ainsi toute implication des conversions tablīghes dans les relations entre les Siddis musulmans soufis et tablīghs. Pourtant, l'ensemble des Siddis musulmans sunnites (soufis) affirmaient le contraire. Il semble ainsi que Nazir sab était pris entre deux grandes ambitions pourtant difficilement conciliables : son implication à la fois dans la *Tablīghī jamā'at* (probablement pour les avantages considérables que cela lui apportait) et l'Union siddie, un projet qui semblait lui tenir profondément à cœur.

Contrairement à ce qui est parfois véhiculé, les tablīghs ne sont pas soufis. Si leurs fondateurs ont été imprégnés du soufisme, et que le mouvement « emploie des termes techniques du soufisme comme la retraite de 40 jours (*cillā*), de *dhikr* (…) la retraite n'est plus une méditation solitaire, mais une tournée missionnaire en groupe ; le *dhikr* n'est plus une récitation rythmée avec contrôle du souffle destinée à provoquer l'extase, mais seulement la récitation d'oraisons jaculatoires. Enfin, l'organisation de la *Jamā'at* n'est pas celle des confréries soufies » qui ne sont pas organisés comme des groupes mais « résultent de la juxtaposition de l'ensemble des personnes qui ont suivi le même parcours spirituel sous la direction de maîtres d'une même tradition » alors que la *Tablīghī jamā'at* est organisée sous forme de collectif (Gaborieau, 1997 : 218). Le fondateur du mouvement insistait également « sur les caractères les plus austères qui distinguent les musulmans des gens des autres religions comme la barbe et le costume

islamique pour les hommes, le voile pour les femmes, l'interdiction de la musique et du cinéma … » (Haq, 1972 : 110-111 cité par Gaboriau, 1997 : 219).

Une jeune femme siddie tablighe du village d'Adki Hosur portant la *burqa* conta que les tablīghs, au départ, donnait de l'argent à sa famille puis ils ont arrêté. Selon elle, c'est l'enseignement de la religion par les tablīghs aux Siddis ignorant l'islam dans le passé qui a produit l'engouement de plus en plus de jeunes femmes pour la *burqa* ; elle précisa cependant que les femmes âgées n'aimaient pas ça. J'ai pu constater que la *burqa* n'était en effet presque jamais portée par des femmes siddies plus âgées, même tablīghes, alors que la majorité des jeunes femmes siddies mariées à des Siddis tablīghs sont entièrement couvertes. D'autres témoignages confirmèrent l'écrasante majorité de conversions chez les plus jeunes Siddis (en deçà d'une quarantaine d'années). Cette jeune femme confia qu'elle n'aimait pas porter la *burqa* car personne ne la reconnaissait à présent alors qu'elle reconnaissait tout le monde et était souvent obligée de la soulever pour être reconnue, mais que c'était la règle et son mari lui imposait. Elle expliqua aussi que les hommes tablīghs devaient avoir une barbe et portaient un pantalon plus court que les autres musulmans, plus haut que les chevilles. À quelques jours d'intervalles, le frère de Nazir sab qui était de visite chez son neveu Adam sab, un Siddi trentenaire, ancien travailleur social et employé de banque chez qui je me trouvais à Adki Hosur, se vanta d'imposer le port de la *burqa* à toutes les [jeunes] femmes de la famille et en premier lieu son épouse qui était assise à côté de lui sans dire un mot et qui lui servait de modèle pour illustrer ses propos (entretiens, avril et mai 2017). Mais le point de discorde principal entre les musulmans sunnites (soufis) et tablīghs porte bien moins sur les codes vestimentaires ou la barbe que sur le rejet, par les tablīghs, du culte des saints, la visite de leurs tombes et d'autres pratiques soufies (van der Veer, 1992 : 546, 552). En effet, les tablīghs considèrent le culte des saints et les coutumes empreintes au substrat local comme des excès du soufisme (Gaboriau, 1997 : 218). La majorité des Siddis musulmans non tablīghs dénoncent également une interdiction d'un pratique multiconfessionnelle et de la pratique du *dammām* que j'ai pu constater lors de certains mariages. Pour d'autres mariages tablīghs, le *dammām* était admis dans un cercle privé de femmes (souvent plus âgées), à l'intérieur des maisons, mais les danses qui accompagnent généralement cette musique étaient proscrites. Les divergences à propos de ces pratiques

semblent consolider une frontière aujourd'hui difficilement franchissable entre les Siddis sunnites (soufis) et tablīghs.

> « Les tablīghs ne croient pas aux danses, au *dammām*. Ils nous disent que Dieu nous punira pour ces pratiques. Maintenant, les Siddis musulmans les croient et certains nous demandent même d'arrêter le *dammām*. Mais le *dammām*, c'est depuis le début, ils ne vont pas arrêter notre culture ! Depuis le départ, on danse, on joue le *dammām* et on se sent bien ! Même si la moitié des Siddis musulmans refusent aujourd'hui ces pratiques, nous allons continuer ! » (Entretien avec Aslam sab, avril 2015).

Comme Aslam sab, certains Siddis soufis s'insurgent contre les tablīghs et défendent leurs positions concernant le culte des saints, des *dargāh(s)* et la pratique du *dammām*. Rappelons d'ailleurs que celle-ci est intimement liée, pour un certain nombre de Siddis, à la vénération de Bābā Ghor (*cf.* chapitre 3.5). En 2017, je rencontrai Abdul Gani, du village de Gunjavati (région de Yellapur), à la *dargāh* de Dūdh Nānā (évoquée plus haut) à Tottalgundi. Ce dernier ignorait le nom de Bābā Ghor mais affirma que des Siddis musulmans de sa région vénéraient Māmā Miṣra (qui évoque Mai Miṣra, la sœur de Bābā Ghor au Gujarat). Abdul Gani, musulman sunnite et soufi, se réjouissait que dans son village, personne ne soit tabligh et tout le monde se rende à la *dargāh*. Mais il s'insurgea des conséquences des conversions massives à la *Tablīghī jamā'at* : « avant, il y a encore douze ans, il n'y avait pas de tablīghs et tous les Siddis étaient unis ! » Indéniablement, le ralliement d'une partie importante des Siddis musulmans à la *Tablīghī jamā'at* a divisé ces derniers en deux groupes qui aujourd'hui, ne se marient plus ou très peu entre eux à l'instar des Siddis catholiques et adventistes. Mais contrairement à ces derniers, divisés par les règles imposées par le clergé catholique, il est davantage question, pour les Siddis musulmans, de pratiques incompatibles de l'islam. Pour autant, d'autres musulmans, et en particulier ceux qui sont minoritaires et vivent dans des villages entièrement convertis à la Tablīghī jamā'at[237], la situation n'est pas si simple et ils doivent assumer un double jeu afin de se préserver :

[237] D'après les témoignages recueillis, la grande majorité des Siddis musulmans devenus tabligs vivent dans la région de Haliyal et les villages principalement touchés sont Adki Hosur, Tatwangi, Tatwangi Hosur, Golihalli, Tattigera, Jowali et Kandegeri (ce dernier village à moindre mesure, les tablighs ne représenteraient que la moitié). La *Tablīghī jamā'at* semble avoir conquis moins de Siddis musulmans dans d'autres régions ; il est possible que le fait que Nazir sab habitait dans la région de Haliyal ait eu une influence sur les choix de conversion des Siddis.

> « Si un musulman sunnite passe devant un temple ou une église, il va prier. Nous croyons en tout, car tout n'est qu'un. Les tablīghs nous disent que ce n'est pas la vérité, qu'il n'y a qu'Allāh et qu'on ne doit pas croire au reste. Si on passe devant une église et qu'on s'arrête pour faire un signe de reconnaissance ou pour prier, les tablīghs nous disent : "tu es chrétien ou quoi ?" Si je suis seul, je le ferais, si je suis accompagné, je ne montrerais rien. Les tablīghs sont riches, tu sais, et maintenant c'est eux qui commandent. Ils nous disent que Dieu nous punira mais qui sont-ils pour nous dire ça ? Sont-ils revenus après la mort pour affirmer ça ? On est tous des humains et Dieu nous a créés comme on est. » (Entretien avec Mohammed sab, mai 2016).

Je demandai alors Mohammed sab s'il était devenu tabligh, il me répondit : « Je suis toujours sunnite, je prie toujours Bābā Ghor et mes propres choses, je participe aux *dammām*. Mais je me sens mal, nous avons arrêté de vénérer Bābā Ghor comme il se doit et je sais que beaucoup de problèmes vont s'abattre sur nous car les Siddis doivent vénérer Bābā Ghor ! » (*cf*. chapitre 3.5). Je le questionnai ensuite sur la manière dont les tablīghs pourraient réagir s'il continuait à vénérer Bābā Gor. Mohammed sab se désola : « ils ne vont pas nous importuner mais la majorité suit les tablīghs, nous devons alors les suivre, nous n'avons pas le choix ». À l'instar de Mohammed sab, de nombreux Siddis musulmans se définissent comme « tablīghs à l'extérieur (*bāhar*) et sunnites à l'intérieur (*andar*) ». Ils possèdent chez eux des reproductions de *dargāh* des saints qu'ils vénèrent et parfois même, comme nous l'avons évoqué, des icônes de dieux ou déesses hindous. La pratique du *dammām* pose par contre problème car elle est publique. Ces musulmans s'y joignent quand il n'y a pas de « menace tablighe » et exercent encore certaines *pūjā*, pratiques qui étaient, selon l'ensemble des témoignages recueillis, courantes et quotidiennes parmi l'ensemble des Siddis musulmans il y a encore quelques décennies.

La question des *pūjā* pratiquées par les Siddis chrétiens irritait également les prêtres catholiques et les pasteurs adventistes rappelaient régulièrement à l'ordre les Siddis à ce propos (entretiens avec les prêtres catholiques, avril 2015 et juin 2017 ; entretien avec un Siddi adventiste, avril 2016). Si certains Siddis, souvent impliqués dans des organisations catholiques, affirmaient ne pratiquer aucune *pūjā*, ils étaient en minorité. En effet, des *pūjā* accompagnent la plupart des évènements qui rythment le cycle de vie des Siddis chrétiens tels que les naissances, les mariages, les rituels mortuaires ou les cultes aux ancêtres *(hiriyarū pūjā*). Dans la vie quotidienne, Plusieurs *pūjā* sont aussi pratiquées comme par exemple lorsqu'un invité est accueilli pour la première fois.

Les Siddis les plus âgés, pour la majorité, ont un petit autel (*mazūt/altar*) chez eux où ils pratiquent des *pūjā* quotidiennes. Néanmoins, les témoignages attestent que les *pūjā* sont progressivement délaissées par les plus jeunes générations. Lorsque je demandai à Ansuya si ces conduites n'attiraient pas d'ennuis avec les églises, elle répondit que les prêtres, qui n'étaient présents que ponctuellement dans les villages, n'étaient plus au courant et que les Siddis, aujourd'hui conscients de cette opposition, s'arrangeaient toujours pour les pratiquer en leur absence (entretien, mai 2017). Les Siddis chrétiens évoquaient très souvent que la religion importait peu et que leurs conversions étaient stratégiques et dépendaient des avantages qui leur étaient procurés. Ces derniers affirmaient par ailleurs leurs propres croyances en privé. Il semble que pour les Siddis musulmans, les bénéfices procurés par les institutions missionnaires tablīghes représentent également une source importante de motivation mais l'entrave aux pratiques soufies et aux traditions siddies par ces nouveaux groupes semble également poser un problème central pour un certain nombre de Siddis musulmans. C'est aussi le cas, pour les Siddis chrétiens, lorsque les adventistes préconisent l'interdiction des pratiques musicales ancestrales comme le *dammām* ou que l'ensemble des clergés catholiques, adventistes et tablīghs s'opposent aux *pūjā*. Les Siddis sont ainsi tiraillés entre les bénéfices des institutions et leurs pratiques ancestrales qui rappelons-le, sont aussi des symboles brandis pour affirmer une unité siddie (*pūjā* et *dammām*) mais vont forcément à l'encontre des règles dictées par les institutions religieuses chrétiennes et tablīghes. La religion, ici, divise plutôt qu'elle unit et les nouvelles conversions à l'Église adventiste du septième jour et surtout à la *Tablīghī jamā'at* viennent ainsi fractionner les groupes siddis, notamment sur un point essentiel : les alliances matrimoniales. Parallèlement, certains Siddis musulmans soufis de l'Uttara Kannada ont pris connaissance de l'existence d'un sanctuaire soufis d'envergure, celui de Bābā Ghor au Gujarat qui, face à une certaine radicalité des pratiques de l'islam imposée par les tablīghs de la région représente une nouvelle opportunité d'alliance soufie, cette fois nationale.



Hiriyarū pūjā, culte aux ancêtres pratiqué par un Siddi anciennement catholique s'étant converti à la religion de son épouse, avril 2015 ©Sofia Péquignot



Pūjā effectuées cinq jours après la naissance de l'enfant Domnic, Jataga Hosur, avril 2014 ©Sofia Péquignot



Pūjā, culte mortuaire en l'honneur de Niklaw Siddi de Jataga Hosur, douze jours après son décès (afin de libérer son esprit), mai 2017 ©Sofia Péquignot

6. BĀBĀ GHOR : LE REPÈRE DES SIDDIS SOUFIS DE L'INDE ?

Selon Babu bhai, siddi musicien de *dhammāl* sexagénaire de Ratanpore un vrai Siddi devait être originaire de Ratanpore car leurs ancêtres arrivèrent en Inde aux côtés de Bābā Ghor et s'établirent dans ce village. C'est par la suite, que le nom Siddi fut attribué à tous les descendants d'Africains en Inde. Babu bhai conclut qu'un Siddi était une personne à ascendance africaine aux cheveux frisés et à la peau noire mais musulmane sunnite (soufie). Les descendants d'Africains vivant en Afrique, en Inde ou ailleurs qui étaient chrétiens, hindous, ou autre ainsi que les musulmans non sunnites (soufis) n'étaient donc pas, d'après Babu bhai, des Siddis. Je lui demandai alors si les Siddis musulmans sunnites et soufis de Jamnagar, Ahmedabad, Diu, Bhuj, Talala ou d'autres régions du Gujarat étaient alors des Siddis bien qu'ils ne soient pas originaires de Ratanpore, il me répondit de manière affirmative en me spécifiant qu'ils n'étaient cependant pas les mêmes Siddis car leurs ancêtres ne partageaient pas la même histoire ; Il expliqua que ces autres Siddis n'étaient pas venus en Inde afin de propager l'islam soufi aux côtés de Bābā Ghor mais qu'une majorité d'entre eux était au service des *Nawāb*s indiens (entretien avec Babu bhai, mars 2016). Le récit de Babu bhai met ainsi en exergue les différenciations établies entre les Siddis du Gujarat de différentes locations. En effet, malgré l'identification à un même collectif, les Siddis de chaque région de cet État soulignaient régulièrement leur singularité afin de se distinguer des Siddis d'autres régions. Ratanpore étant symboliquement le cœur du collectif siddi du Gujarat, ses habitants, comme Babu bhai, n'hésitaient pas à revendiquer un statut rituel spécifique hérité de la lignée royale du saint des Siddis. Ceci-dit, et comme nous l'avons montré, des réseaux de mariages et filiations s'étendaient entre des familles siddies de différentes parties du Gujarat. Durant plusieurs années, il a été difficile de saisir la manière dont les réseaux siddis s'étaient formés. En octobre 2018, j'eus de nouveau une longue conversation à ce propos avec Babu bhai. Quand il était plus jeune, narra-t-il, les Siddis des autres régions du Gujarat connaissaient le nom de Bābā Ghor mais n'avaient aucune idée que la réelle *dargāh* se trouvait à Ratanpore ni même de l'histoire du saint patron. De bouche à oreille, ces autres Siddis entendirent progressivement parler du sanctuaire de Bābā Ghor près de Ratanpore et chaque année, de plus en plus de Siddis

de diverses parties du Gujarat assistèrent à l'*'Urs* du saint patron. Néanmoins, souligna-t-il, ces autres Siddi du Gujarat, plus urbains, considéraient dans un premier temps les villageois siddis de Ratanpore comme des Siddis de plus bas statuts car plus pauvres, illettrés et n'ayant pas accès à des emplois dans le secteur public car ils n'étaient pas répertoriés *Scheduled Tribes* comme les Siddis du Saurashtra. Cependant, selon Babu bhai, ces préjugés avaient rapidement changé grâce à la popularité progressive du sanctuaire de Bābā Ghor mais surtout, grâce aux financements des programmes gouvernementaux de *Siddi goma*/*dhammāl* par l'État indien depuis 1986 et la professionnalisation de nombreux artistes siddis de Ratanpore. Progressivement, les Siddis de Ratanpore changèrent de *standing* (Das, 1973 :137) au regard des autres Siddis et devinrent de plus en plus (re)connus, des mariages s'établirent, dans un premier temps entre des Siddis de Ratanpore et Jamnagar, puis d'autres régions du Gujarat. Toutes les narrations recueillies à Bhuj, Jamnagar, Diu et Ahmedabad confirment que les premiers Siddis de ces régions à s'être rendus à Ratanpore enfants ou jeunes adultes ont à présent entre soixante et soixante-quinze ans. Il semble ainsi que les réseaux de mariages entres les Siddis du Gujarat se tissèrent progressivement à partir des années 1970, à mesure que le sanctuaire des saints africains soufis attirait des Siddis de différentes régions de l'État qui découvraient, pour beaucoup, son histoire et son emplacement. Ce sanctuaire devint rapidement l'emblème des Siddis soufis du Gujarat.

En mars 2020, pour la première fois, une vingtaine de Siddis (femmes, hommes et enfants) du Karnataka originaires des villages de Kandgeri, Mainailli et Tatwangi assistèrent à l'*'Urs* annuel de Bābā Ghor à Ratanpore. Ces Siddis étaient musulmans sunnites et soufis et à l'instar de nombreux Siddis du Gujarat du milieu du siècle dernier, ils connaissaient et vénéraient Bābā Ghor mais ignoraient la localisation de son sanctuaire et son histoire. Abdul Rajab, un Siddi de Manailli (Uttarra Kannada) rencontra Abdul Rahim et Alima, un couple de Siddis de Surat (Gujarat) en 2017, lors d'un pèlerinage à Ajmer (Rajastan) à la *dargāh* de Khwaja Gharib Nawaz, l'un des sanctuaires soufis les plus fréquentés d'Inde. Se reconnaissant en tant que Siddis, ils conversèrent et Abdul Rahim et Alima informèrent Abdul Rajab de la présence du sanctuaire de Bābā Ghor au Gujarat. Un autre groupe de Siddis du Karnataka, en contact *via* Facebook et WhatsApp avec Rafik bhai de Jamnagar, devaient également assister à l'*'Urs* de Bābā Ghor cette

année-là mais avaient dû annuler leur voyage. Lors de cette rencontre, de nombreux Siddis du Gujarat invitèrent le groupe siddi du Karnataka à revenir plus nombreux et évoquèrent ensemble des alliances entre Siddis soufis de l'Inde. À la manière dont il est devenu le cœur de la communauté siddie du Gujarat et impulsé de nombreux réseaux qui ne cessent de se ramifier entre les Siddis du Gujarat et Mumbai, ce sanctuaire de Bābā Ghor pourrait-il devenir le repère des Siddis soufis de l'Inde ? Dans un contexte d'opposition, en Uttara Kannada, entre Siddis tablīghs et soufis présentant un point sensible de discorde à propos du culte des saints, certains Siddis musulmans soufis du Karnataka découvrent le sanctuaire de Bābā Ghor et la possibilité d'une ouverture sur des nouveaux réseaux siddis. Par ailleurs, lorsque j'évoquai les conversions des Siddis du Karnataka à la *Tablīghī jamā'at* aux Siddis du Gujarat, l'ensemble de mes interlocuteurs semblaient s'opposer farouchement à l'implantation des tablīghs parmi les Siddis. Ils narraient les tentatives de conversions menées par la *Tablīghī jamā'at* parmi les Siddis du Gujarat, notamment dans les zones rurales et forestières telles que Sasan Gir où les Siddis sont les plus démunis. Contrairement au Karnataka, il semblerait que les collectifs siddis repoussèrent massivement ces tentatives perçues comme une menace à la vénération de leurs saints patrons et au soufisme qui représentent par ailleurs le lien et le mythe fondateur de l'ensemble des Siddis de cet État. Lorsque nous évoquions, avec certains Siddis du Gujarat, les mariages avec des Siddis du Karnataka, la question de la religion était souvent évoquée en tant qu'obstacle. Ces réseaux en formation, entre certains Siddis du Gujarat et du Karnataka, à travers la vénération commune de Bābā Ghor et de la célébration annuelle de l'*'Urs* pourraient ainsi représenter un nouvel épicentre de processus d'unification qui ne se heurteraient ni aux réticences des familles concernant les mariages interreligieux, ni aux lois anti-conversions en propagation (nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant). Les années qui suivirent 2020 furent tourmentées, comme partout ailleurs, par les mesures anti-Covid et à ma connaissance, les Siddis du Karnataka ne revinrent pas célébrer l'*'Urs* de Bābā Ghor en 2021 et 2022. Il sera intéressant, les années à venir, d'observer les suites données à ces connections inédites.



*Siddis soufis du Gujarat et du Karnataka à l''*Urs *de Bābā Ghor, mars 2020 ©Sofia Péquignot*



Avec la chemise bleue, Siddi soufi de l'Uttara Kannada dansant le dhammāl *parmi les Siddis du Gujarat à l''*Urs *de Bābā Ghor, mars 2020 ©Sofia Péquignot*

Tout au long de ce chapitre, l'influence du religieux sur les processus d'identification des Siddis à un même collectif a été interrogée. Nous avons ainsi montré que les affiliations religieuses ont plutôt tendance à diviser les Siddis en Uttara Kannada et représentent un obstacle important à leurs processus d'unification à l'œuvre depuis les années 1980. En outre, les conversions plus récentes, depuis les années 2000, à l'Église adventiste du septième jour parmi les Siddis chrétiens ou à la *Tablīghī jamā'at* par un grand nombre de Siddis musulmans ont indéniablement créé de nouvelles divisions alors que ces derniers, au sein de leur groupe religieux respectif, entretenaient des relations étroites et des alliances matrimoniales. Par ailleurs, dans cette région, les bénéfices présentés par les institutions religieuses aux Siddis et les moyens de pression influencent manifestement leur adhésion à tel ou tel groupe au sein de l'islam et du christianisme. Les exemples mobilisés montrent ainsi que les Siddis de l'Uttara Kannada sont des proies sensibles au prosélytisme à cause des difficultés sociales et des formes de dominations locales auxquelles ils sont confrontés. Mais tandis que certaines alliances se rompent, d'autres semblent se tisser autour de déités telles que Dūdh Nānā, Nash, Maḥbūb-i Subḥānī ou Yellammā. Les cultes communs qui leur sont dédiés sont ainsi fédérateurs et permettent également aux Siddis de renégocier leur place sociale, politique et rituelle au niveau local. Ceci-dit, le cas de Nash révèle aussi des frontières bien établies entre les groupes siddis de différentes religions. D'autre part, certaines pratiques communes telles que le *dammām* ou les *pūjā* viennent se heurter aux injonctions de bonne conduite des institutions religieuses. Au contraire, l'islam soufi et la vénération de saints africains cimentent la communauté siddie du Gujarat à Mumbai. Les réseaux nationaux entre Siddis soufis du Gujarat et du Karnataka issus de la participation de Siddis de l'Uttara Kannada à l'*'Urs* de Bābā Ghor, bien qu'à l'état encore embryonnaire, laissent entrevoir de nouvelles alliances potentielles à la fois motivées par une foi et des pratiques communes, mais également par la quête de nouveaux liens face aux divisions locales en Uttara Kannada. Ainsi, les Siddis mobilisent aussi le religieux afin de créer du lien social et (re)négocier leurs identités collectives locales, régionales et nationales. Concernant les alliances matrimoniales, les divisions liées à la conversion adventiste ont étonnamment inspiré d'autres agencements, notamment de mariages entre Siddis chrétiens et Siddis hindous. En effet, un autre processus allant de pair avec les

enjeux religieux parmi les Siddis semble aller à l'encontre de toute règle : les mariages interconfessionnels entre Siddis chrétiens, musulmans et hindous au Karnataka mais également, depuis quelques années, entre certaines femmes siddies chrétiennes de l'Uttarra Kannada et des hommes siddis musulmans soufis du Gujarat et de Mumbai. C'est aux enjeux de ces mariages inédits que nous consacrerons le chapitre suivant afin de tenter d'en saisir le sens et les inspirations.

CHAPITRE 8 : LES ENJEUX DES MARIAGES INTERCONFESSIONNELS

Les mariages interconfessionnels et interreligieux ont été assez peu explorés par l'anthropologie indianiste dans la mesure où ils constituent une infime minorité et ne sont (presque) jamais institutionnalisés. Depuis la fin du XXe siècle, ils ont pourtant doublé (Verma et Sukhramani, 2017 : 23) et annoncent un changement progressif qui vient ébranler les remparts du mariage institué, endogame et arrangé, ainsi que la place des acteurs impliqués (groupes, familles, individus). Les mariages interconfessionnels représentent toujours par ailleurs une marge sociale, parfois acceptée, négociée ou rejetée par les familles et qui découlent, pour une majorité de cas, de *love marriages* ou *self-arranged marriages* (Verma et Sukhramani, 2017), c'est-à-dire un mariage non arrangé par les familles, librement décidé ou consenti par les deux époux.

> « Being in minority, interfaith marriages are often treated as a break from the norm or as a special case. It is not surprising, therefore, that Mody (2008) uses the phrase "not-community" while writing about couples whose assert their choices in marriages. They are often forced out of their social groups and communities into "not community", and as a group they themselves are not like a community in a conventional sense. At the same time, however, she concludes from her research on love marriages in Delhi that such categorization (of being "not-community") may not apply considering various strategies that such couples, their families and communities use to redraw, re-negotiate and manipulate boundaries of communities in order to accommodate love marriages (…) In many ways, couples in interfaith marriages are then too a part of such a "not-community" while re-negotiating and redrawing boundaries with their families and communities. » (*ibid*. : 22-23).

Lorsqu'ils forment une minorité croissante et non plus une exception, les mariages interconfessionnels, qui symbolisent des alliances individuelles pour les *love marriages*, mais aussi familiales et plus largement communautaires lorsqu'ils sont arrangés (*arranged marriages*), peuvent nous informer sur de nouvelles dynamiques sociales à l'œuvre, des liens ou au contraire des frictions ou scissions individuelles, collectives mais aussi sur la gestation de communautés en devenir ou en transformation. Si le principe d'endogamie religieuse et au sein d'une même *jāti* est largement dominant en Inde

et implique généralement, dans le cas des mariages interconfessionnels, une certaine exclusion hors des frontières de la communauté définie par le concept de « non-communautés » par Verma et Sukhramani (2017), qu'en est-il lorsqu'ils prennent place au sein de groupes religieux institués qui pour autant s'identifient, au-delà de leur affiliation religieuse, à une plus large catégorie d'êtres en tant que *tribe* (tribu), *ādivāsī, samāj* (société) ou *jāti* qui sont autant de catégories mobilisées par les Siddis de toutes les religions en fonction des contextes dans lesquels ils se définissent et sont identifiés collectivement ? Veena Das mettait en garde contre le danger d'enfermer les groupes sociaux en Inde dans des catégories calquées sur les modèles existants tels que les clans, les lignages, etc., alors même que le sens que les acteurs eux-mêmes attribuent à leurs collectifs peuvent varier, revêtir diverses significations et les hiérarchies, incarnées par l'hypergamie, ne sont ni généralisables, ni immuables. L'anthropologue soulignait également l'importance des dynamiques interpersonnelles, notamment les relations entre les membres de la famille, qui influencent la politique « of match-making » (1973 : 136). Ces agencements identitaires complexes, dans le cas des Siddis, associent des familles mais aussi des parcours de vie, des amitiés, des influences multiples de leaders politiques ou religieux, de travailleurs sociaux activistes, d'ONG ou encore des assignations à des catégories administratives indiennes telles que les *Scheduled Tribes*. Toutes ces dynamiques donnent lieu à un phénomène surprenant qui bat en brèche le principe de l'endogamie religieuse : une augmentation importante des mariages entre Siddis de religions différentes, rarissimes il y a encore quatre décennies. Le nombre de mariages interreligieux a aussi significativement augmenté parmi les Siddis de l'Uttarra Kannada depuis le début du XXIe siècle, période correspondant à leur classification en tant que même tribu répertoriée de l'Inde (les Siddis). Les mariages interreligieux et interconfessionnels en Inde sont généralement des *love marriages*, ce qui est aussi le cas parmi les Siddis comme l'ont mis en évidence Fiona Jamal Almeida et Pashington Obeng dans leur article « Siddi marriages: re-signifying contract, transactions and identities » publié en 2020 à propos des mariages siddis de l'Uttara Kannada. Mes recherches ont par ailleurs éclairé l'existence de quelques mariages entre des femmes siddies chrétiennes (adventistes ou catholiques) du Karnataka et des hommes siddis musulmans soufis du Gujarat mais également de nombreux mariages arrangés entre Siddis de l'Uttara Kannada

hindous et chrétiens. L'augmentation du nombre de ces mariages arrangés depuis deux décennies dénote ainsi l'acceptation sociale de ces pratiques et leur reconnaissance au sein d'un groupe, mais nous allons voir qu'il existe bien des nuances. D'autres populations en Inde, à travers les mariages et la parenté, tentent de « reconstruire du commun » (Martin, 2011), à l'instar des Siddis, à partir d'un point commun à l'origine de leur exclusion. C'est par exemple le cas des communautés de lépreux, comme l'ont mis en exergue les travaux de recherches de Fabienne Martin. Si dans le cas de ces derniers, c'est la lèpre qui « revient sans cesse » (*ibid*. : 233), pour les Siddis, il s'agit de leurs origines généralement identifiées, comme nous l'avons vu, par l'association de certains traits du visage, parfois d'une couleur de peau et surtout d'une texture de cheveux. Mais quels sont finalement les enjeux de ces mariages pour les Siddis en tant que collectif en (trans)formation qui reste pour autant fortement divisé par les religions ? En d'autres termes, quels sont les éléments qui motivent ces mariages hors normes et plus précisément, que nous racontent ces mariages interconfessionnels à propos des identifications collectives et dans quelle mesure redéfinissent-ils ou non les contours des communautés siddies ?

1. LOVE MARRIAGES

Siddies hindoues et Siddis musulmans : des exceptions

Selon Nazir sab, son union avec Sabana, une siddie hindoue, fut le premier mariage de la région entre Siddis hindou et musulman. Nazir sab et Sabana travaillaient ensemble dans une école à Yellapur vers le milieu des années 1980, elle était enseignante dans une *Siddi baby school*, dispositif qui faisait partie du *Siddi développement Project*, une association de travailleuses et travailleurs sociaux de l'époque qui succéda à *AKSDA*. Nazir sab travaillait pour *CNFACE* (*Center for non formal and continue education*), une association catholique qui employait de nombreux Siddis travailleurs sociaux de différentes religions. Leur mariage, qui fut célébré en 1986, était un *love marriage*, « elle m'aimait et je l'aimais », conta Nazir sab. Mohan K. Siddi, dix ans plus jeune que Nazir sab, est comme nous l'avons déjà évoqué un jeune leader travailleur

social et activiste qui se trouvait être le cousin germain de Sabana. Il participa à convaincre une partie de sa famille (hindoue) d'accepter cette union (entretien avec Mohan K., mars 2015) ; « j'ai été parlé à son père, il n'y a eu aucun problème car tout le monde m'aimait bien et j'avais bonne réputation », affirmait Nazir Sab. Sabana se convertit alors à la religion musulmane lorsqu'elle se maria. Quelques années plus tard, Nazir sab reparla de son mariage en présence de Sabana et nous confia que malgré l'accord des parents de son épouse, de nombreux membres de la famille de cette dernière refusèrent d'assister à ce mariage qui impliquait la conversion d'un membre de leur famille, siddie hindoue, à l'islam. Cette union ne semblait en outre poser aucun problème du côté de la famille de Nazir sab dans la mesure où Sabana se convertissait à la religion de son époux. Sabana et Nazir sab ont par la suite vécu en famille nucléaire avec leurs deux enfants jusqu'au décès de Nazir sab en 2018 (entretiens avec Nazir sab 2014 ; puis Nazir sab et Sabana 2017).

Une cousine de Sabana, Vasanti, se maria une trentaine d'années plus tard avec le neveu de Nazir sab, Adam sab, elle se nomme aujourd'hui Ashfiya (car son prénom n'était pas musulman) depuis sa conversion à l'islam. Toujours dans le cadre d'un travail social dans lequel les deux jeunes Siddis étaient impliqués, ils tombèrent amoureux et se marièrent. Le couple vit avec la mère et le père d'Adam sab à Adki Hosur mais Vasanti/Ashfiya retourne très régulièrement dans sa famille et confiait ses difficultés à apprécier la culture de sa belle-famille qu'elle définissait comme si différente de la sienne : la nourriture plus riche, comportant beaucoup de viande mais également le port de la *burqa* que Vasanti/Ashfiya enlève dès qu'elle se trouve en présence de Siddis hindous, en l'absence des Siddis musulmans (tablīghs) (entretiens avec Adam sab, avril 2016 et Vasanti/Ashfiya mai 2017).

Les mariages entre Siddis hindous et musulmans, d'après les témoignages recueillis, forment toutefois des exceptions et sont des *love marriages*. Notons également dans ces deux exemples qu'il s'agit d'hommes et de femmes siddies ayant un certain niveau d'études et impliqués dans un travail social systématiquement associé à une unité siddie prônée par les leaders dont les deux hommes musulmans cités font partie. Ainsi, ces mariages siddis entre hindous et musulmans ne vont pas de soi. Pour autant, ils ne for-

ment pas une « non-communauté » et les familles et groupes respectifs de chacun des partis ont finalement accepté ces unions et inclus leurs membres. Les femmes converties à l'islam ne se voient par ailleurs pas rejetées par leur groupe hindou d'origine parmi lesquels elles séjournent régulièrement. Pour ces dernières, ce qui n'est pas le cas des hommes, ces mariages induisent une sorte de double identité entre Siddie hindoue et Siddie musulmane en fonction du groupe qui les entoure, bien que la pratique de l'islam, qui plus est tabligue, ne soit pas un choix délibéré de leur part mais une condition liée à leur mariage. Précisons également que les membres concernés par ces configurations avaient une certaine influence, en tant que leaders et travailleurs sociaux, parmi les Siddis de toute religion confondue et leur statut a très probablement pallié le scandale qu'aurait pu induire ces agencements matrimoniaux parmi les Siddis hindous. Ce n'est pas aussi simple en ce qui concerne les mariages entre Siddis chrétiens et musulmans qui sont aussi généralement des *love marriages,* mais bien plus fréquents et qui ne concernent pas seulement des leaders et travailleurs sociaux, mais de nombreux villageois siddis de la région de Haliyal.

Siddi.e.s chrétien.ne.s et musulman.e.s : un problème de conversion

Les Siddis musulmans et chrétiens se côtoient régulièrement car ils vivent dans des zones forestières moins isolées que les Siddis hindous et parfois dans les mêmes villages. Certains doivent alors fuir leurs familles qui refusent souvent catégoriquement le mariage car la question de la conversion pose problème s'agissant en outre de deux religions monothéistes. De manière générale, lorsque le couple n'est pas banni de la communauté, la femme se convertit à la religion de son époux afin d'être intégrée à la famille de ce dernier. Dans le cas des mariages entre Siddis chrétiens et musulmans, on trouve ainsi davantage de cas de femmes chrétiennes converties à l'islam. Lorsqu'il s'agit de l'inverse, la conversion n'est généralement pas tolérée par les Siddis musulmans qui accordent souvent davantage d'importance à l'islam que les chrétiens au christianisme et la femme musulmane convertie est souvent répudiée par sa famille d'origine. Les mariages entre Siddie.s chrétien.ne.s/musulman.e.s sont toujours des *love marriages* et amènent souvent le couple à fonder une famille nucléaire à part, une

« non-communauté ». En effet, d'après les Siddis chrétiens et musulmans, ces mariages sont courants mais ils ne sont pas pour autant admis à cause de la conversion. Les *love marriages* les mieux tolérés, également fréquents, sont plutôt les mariages entre Siddis hindous et chrétiens qui embrassent différentes configurations.

Siddies hidoues et Siddis chrétiens : à une condition

Asha C. est née hindoue, elle est originaire d'un petit village forestier de la région de Yellapur. Très jeune, elle partit à Goa pour travailler avec sa mère qui avait fui la maison d'un époux (père d'Asha C.) alcoolique et violent. Asha C. rencontra Vincent, un Siddi catholique de Jataga Hosur (région de Haliyal), lorsqu'elle vivait à Goa et était jeune adulte. Vincent travaillait également à Goa en tant que chauffeur de taxi alors qu'Asha C. était domestique pour une riche famille catholique (non siddie) chez qui elle vivait. Ils se rencontrèrent par hasard, s'identifièrent et entrèrent en relation car ils étaient tous deux Siddis. Ils tombèrent amoureux et Vincent venait voir régulièrement Asha C. cachés de la famille pour qui elle travaillait depuis l'âge de onze ans qui lui interdisait tout contact avec l'extérieur. Ils décidèrent finalement de se marier mais Asha dut se convertir au catholicisme. Selon Asha C., la religion importait peu car elle avait servi toute sa jeunesse une famille catholique et affirmait être bien plus heureuse à Jataga Hosur qu'au service d'une famille de Goa ou au sein d'une famille hindoue dirigée par un homme violent et alcoolique. Au village de Jataga Hosur, Asha C. travaille pourtant très dur et endosse la majorité des tâches domestiques de la maison, couplées à son travail de mère. Enceinte de huit mois et demi avec un enfant en bas âge à charge, elle lavait encore tout le linge et la vaisselle de sa belle-famille accroupie durant des heures, allait chercher l'eau, faisait les courses, cuisinait et nettoyait la maison pour l'ensemble du foyer. Asha C. ne se plaignait jamais, mais s'inquiétait cependant pour sa mère, toujours au service d'une autre famille de Goa, elle s'inquiétait de l'usure et la vieillesse qui l'attendaient. Qui prendrait soin d'elle alors qu'elle était sa seule fille et devait par ailleurs aider sa belle-famille pour qui elle était la seule belle-fille vivant sous leur toit ? (Entretiens avec Asha, 2016 et 2017).

Kamla, Siddie hindoue originaire de la région de Yellapur et Miguel, Siddi chrétiens de Jataga Hosur (région de Haliyal) étaient tous deux sportifs de haut niveau et se marièrent une quinzaine d'années auparavant. Kamla se convertit, c'était un *love marriage* qui fut célébré devant la cour[238] et devant l'Église romaine catholique. Kamla, comme une majorité de Siddis sportifs de haut niveau, se vit proposer un poste de fonctionnaire à la gare d'Hubli, la ville la plus importante de la région située à une cinquantaine de kilomètres de Haliyal. Miguel travailla aussi dans la fonction publique durant un temps mais décida de renoncer à cet emploi afin de retourner vivre dans son village natal (Jataga Hosur) pour poursuivre l'exploitation des terres agricoles de ses parents. Kamla resta à Hubli avec ses deux filles. Miguel a aujourd'hui deux fils plus jeunes avec une autre femme, Jacinta une Siddie catholique. L'union entre Jacinta et Miguel a été arrangée par leurs familles respectives car Miguel voulait un fils alors que Kamla avait déjà deux filles à charge et vivait en dehors du village ; Jacinta était la veuve d'un premier mari défunt sans avoir eu d'enfants. Jacinta et Miguel vivent sous le même toit chez les parents de Miguel mais ne sont pas mariés, car Miguel et Kamla ne sont pas divorcés. Pour les autres villageois Miguel a deux femmes, Kamla revient régulièrement au village avec ses filles, et contait que cette situation ne la préoccupait pas car elle était libre, indépendante et menait de nombreux projets avec d'autres leaders siddis pour le développement des jeunes générations. Cette configuration semblait avoir été acceptée sans entrave par chaque parti et leurs familles respectives (entretien avec Philomin, la mère de Miguel, puis Kamla, Miguel et Jacinta, avril et mai 2017).

Comme l'illustrent ces deux exemples, les *love marriages* interreligieux peuvent revêtir différentes configurations mais la femme se convertit généralement à la religion de son époux. Elle n'est cependant pas souvent rejetée par sa famille hindoue d'origine et les familles chrétiennes, qui pratiquent souvent elles-mêmes de nombreuses *pūjā*, tolèrent généralement les pratiques hindoues dans le quotidien et n'impose pas un changement aussi radical que les familles musulmanes tablighes. Les langues siddies hindoues et chrétiennes sont aussi très proches et permettent une communication souvent plus fluide que dans le cas des couples siddis hindoue/musulman. Lorsque les familles

[238] En Inde, cela correspond au mariage civil.

hindoues refusent la conversion de leur fille ou que les familles chrétiennes n'admettent pas le mariage, le couple doit fuir s'il souhaite se marier. Généralement, les mariages entre une femme siddie hindoue et un homme siddi chrétien ou musulman ou une femme siddie chrétienne et un homme siddi musulman semblent davantage tolérés, même s'ils ne font pas l'unanimité. Le problème se pose ainsi pour la famille dont la femme doit se convertir. Je n'ai jamais eu l'occasion de rencontrer un couple composé d'une femme siddie chrétienne ou musulmane et d'un homme siddi hindou dans lequel la femme se serait convertie à l'hindouisme. Il semble dans tous le cas très difficile, pour une femme siddie musulmane, de se marier avec un homme d'une autre religion sans être bannie. Inversement, alors que cette configuration est extrêmement rare en Inde, quelques hommes siddis hindous ou chrétiens se sont convertis à la religion de leur épouse, ce qui transcende la pratique généralisée qui consiste à ce qu'une femme de religion différente se convertisse à la religion de son époux dans le cadre du mariage interreligieux.

2. DES HOMMES CONVERTIS

En avril 2014, Motesh et Renuka nous accueillirent dans leur maison familiale entourée de cultures de bananiers et d'aréquiers en plein cœur de la forêt environnante de Yellapur. Ils vivaient de leur culture de bananes et de noix d'arec. Auparavant, Motesh était travailleur dans une ferme mais décida de se lancer dans l'exploitation agricole et avec son épouse Renuka, ils plantèrent et construisirent tout de leurs propres mains. Ce changement de vie n'était pas l'unique pour Motesh qui était chrétien, vivait dans un village et était devenu hindou une vingtaine d'années plus tôt, lors de son mariage avec Renuka. Je n'eus pas l'occasion de m'entretenir longuement à ce propos avec Motesh et Renuka qui étaient très pris ce soir-là. En effet, Motesh était le *pūjārī* du culte aux ancêtres (*hiriyarū pūjā*) qui débutait alors et Renuka était très occupée en cuisine et au service des invités. La nuit tombait et une vingtaine de personnes de la famille arrivaient pour assister au *hiriyarū pūjā* et partager le repas. Mohan, Premnath et Philippe trois Siddis chrétiens alors présents, expliquèrent que ce rituel était propre aux Siddis hin-

dous et célébré par toutes les familles, une fois par an, durant cette période de l'année afin de rendre hommage à leurs pères défunts. Philippe, le cousin de Motesh, évoquait en juin 2017 l'histoire du mariage de Motesh et Renuka. Motesh était le fils de son oncle paternel, Renuka et lui étaient tombés amoureux et s'étaient mariés, il s'agissait donc un *love marriage*. Renuka, dans un premier temps, était venue vivre au village siddi chrétien (Gardolli) dans la famille de Motesh mais ne s'était jamais convertie au catholicisme puis elle exprima le désir de retourner vivre chez elle, du côté de Yellapur. « Les Siddis hindous, [expliqua Philippe] ont l'habitude d'être seuls chez eux et s'intègrent généralement très peu dans les villages, ils sont peu sociables alors que les Siddis chrétiens ont toujours besoin de monde ! ». Motesh accepta alors de suivre sa femme et de s'installer avec elle dans sa région natale chez ses beaux-parents. Peu à peu, Motesh pratiqua l'hindouisme et se définit aujourd'hui comme hindou. Initialement, Motesh et Renuka s'étaient mariés au temple mais jamais à l'Église ni même civilement et Motesh s'était présenté à son père et son oncle en affirmant « voici ma femme, que vous le vouliez ou non » (entretien avec Philippe, mai 2017). Selon Premnath, le meilleur ami de Philippe qui nous accompagnait ce soir-là, il était assez commun pour les Siddis chrétiens de se convertir à l'hindouisme, non pas dans le sens d'un rituel spécifique validant cette conversion comme il en est d'usage chez les musulmans et les chrétiens mais plutôt en pratiquant peu à peu d'hindouisme jusqu'à intégrer cette religion à leur quotidien. D'après Premnath, les chrétiens qui s'installaient du côté de Yellapur devenaient souvent hindous au contact des hindous. Il donna alors un autre exemple : « à Bukinkoppa un autre homme siddi chrétien s'est converti à l'hindouisme car il partit vivre du côté de Yellapur, la région de sa femme. Aujourd'hui, cet homme est décédé mais tous ses enfants, et lui-même quand il était en vie, pratiquent l'hindouisme ». Pour Premnath la pratique des *pūjā* par les Siddis chrétiens n'était pas étonnante dans la mesure où une majorité de Siddis chrétiens, à la naissance d'un enfant, pour les mariages, ou les décès, pratiquaient déjà des *pūjā* qui, selon lui, sont calquées sur les rites exercés par les hindous qui vivent au contact des Siddis, souvent non Brahmanes et de basses castes dans le cas des Siddis chrétiens et Brahmanes pour les Siddis hindous (entretien avec Premnath, mai 2017). Ces mariages, qui induisent la pratique de l'hindouisme, religion de leur épouse, par un homme siddi initialement chrétien

dévoilent ainsi la frontière poreuse qu'il existe entre les pratiques des Siddis chrétiens et hindous évoquées plus haut. À l'instar de nombreux Siddis chrétiens, il semble que la religion importe peu à ces hommes dont la conversion leur permet d'exercer sans entraves les *pūjā* par ailleurs réprimées par les églises catholiques et adventistes.

Mohan K., en juin 2017, a épousé Asha B., ils ont aujourd'hui deux enfants nés en 2018 et 2023. Asha B. et Mohan K. sont revenus vivre à Kaleshwar, près de Yellapur dans la famille de Mohan K. en 2022 mais depuis leur mariage, ils habitaient à Mysore puis à Bengalore en famille nucléaire. Mohan K. était hindou, Asha B. catholique et ce *love marriage* n'a pas été sans entrave. Un an avant leur mariage, Mohan K. avait demandé la main d'Asha B. mais la famille d'Asha B. n'était pas convaincue par ce mariage à cause de la religion de Mohan. La condition posée par les parents d'Asha B. fut alors la conversion de Mohan K. au catholicisme, ce dernier s'exécuta. Asha B. était alors infirmière, ses parents faisaient partie des familles siddies les plus aisées de la région grâce à la possession d'immenses cultures de bananiers et aréquiers. Mohan K., quelques jours avant son mariage, me confia ses dettes qui s'ajoutaient à sa conversion. Il avait financé des dizaines de *sāṛī* pour chaque femme de la famille d'Asha B., réservé un immense *hall* et le repas du mariage pour plusieurs centaines de personnes, acheté des bijoux en or dont un *mangalsutra* (collier symbolique du mariage) à plusieurs milliers d'euros. Parmi les Siddis (toutes religions confondues), la dot n'existe pas mais chaque parti (famille du marié et de la mariée) doit contribuer à part pratiquement égale à un certain nombre de dépenses définies et codifiées pour chaque famille. Mohan K., pour ce mariage et afin d'être à la hauteur sociale de sa belle-famille, emprunta beaucoup d'argent afin de financer sa partie du mariage. Une surenchère se joua ainsi entre Mohan K. et son beau-père, « il fallait suivre » confia Mohan K., s'il voulait se marier. La famille de Mohan K. était réticente à la conversion de leur fils mais ils acceptèrent finalement le mariage. Rappelons que Mohan K. est l'un des Siddis ayant atteint le plus haut niveau d'études de sa génération (études doctorales) et est un travailleur social et leader reconnu. Il est ainsi influant parmi les Siddis hindous et il n'est pas étonnant que le mariage ait été accepté par sa famille dont les membres connaissent par ailleurs les motivations de Mohan K. à propos de l'union siddie, au-delà de toute religion. Mohan K. expliqua que pour lui, ce n'était pas un problème de se convertir et ce qui importait

était de se marier avec une siddie (et pas n'importe laquelle !). Asha B. convainquit ses parents mais sa mère était initialement contre ce mariage, « elle ne m'aimait pas car j'étais hindou » confia Mohan K. (entretien avec Mohan K., juin 2017). Mohan K., à cette époque, travaillait pour une compagnie de recyclage et environnementale et gagnait plutôt bien sa vie, il faisait construire une immense maison pour ses parents et était en doctorat (bien qu'il ne l'ait pas terminé car il avait un travail à plein temps et des enfants) et faisait partie des Siddis possédant le plus haut niveau d'études au Karnataka. Son éducation, son poste et sa popularité en tant que leader et travailleur social ajoutaient évidemment une plus-value du côté d'Asha B. et de sa famille à la condition extrêmement privilégiée parmi les Siddis, bien supérieure d'ailleurs à celle de la famille de Mohan K.. Par ailleurs, alors que la famille d'Asha B. était pourtant très proche de l'Église romaine catholique, un Brahmane fut convié à l'aube du mariage (chez la famille d'Asha) afin d'effectuer plusieurs rites. La mère d'Asha expliqua que c'était une pratique commune parmi les Siddis catholiques qui ne concernait que les Siddis et en ce sens, cela ne regardait pas l'Église catholique dont les prêtres n'étaient pas informés de ces pratiques. Ainsi, malgré une affiliation catholique assumée de la famille d'Asha, les pratiques entre Siddis catholiques et Siddis hindous peuvent parfois être compatibles. Ce mariage, en dehors de la cérémonie à l'Église de Yellapur, fut rythmé par de nombreuses *pūjā* et des *dammām* à l'instar de n'importe quel mariage hindou, chrétien ou musulman soufi parmi les Siddis.

Néanmoins, ce genre de conversions (homme chrétien à la religion de son épouse hindoue) est très rare parmi les Siddis car il est d'usage que la femme se convertisse à la religion de l'homme qu'elle épouse dans la mesure où elle partagera généralement le quotidien de sa belle-famille, surtout chez les hindous et musulmans qui vivent la plupart du temps en familles élargies où cohabitent les parents, leur(s) fils, l'/les épouse(s) de leur(s) fils et leurs petits enfants s'il y en a. Les Siddis chrétiens vivent habituellement en familles nucléaires (pour les ainés) mais le plus jeune des frères doit en principe rester vivre avec ses parents même si cette règle n'est pas toujours appliquée. Les cas d'hommes convertis à la religion de leurs épouses, même s'ils sont rares, ne sont toutefois pas totalement isolés. Almeida et Obeng décrivaient plusieurs cas similaires dans leur article à propos des mariages (2020 : 469-470). Je rencontrai en 2015 un autre

couple vivant dans la banlieue de Yellapur : Silvia et Mohan Y., ce dernier initialement hindou s'était converti à la religion de sa femme chrétienne. Il est intéressant de noter que dans ce dernier cas, comme elle était enseignante, c'est Silvia qui représentait la plus grande source de revenus et qui avait le plus haut niveau d'études du ménage, le couple vivait en famille nucléaire. Ces exemples, bien qu'ils ne soient en aucun cas représentatifs de l'ensemble des mariages siddis, s'opposent aux normes d'usage patrilocales et de conversion de l'épouse à la religion de son mari. Ils révèlent aussi, dans le cas d'Asha et de Silvia, une certaine inversion de l'hypergamie indienne : la femme qui épouse un homme d'une famille moins fortunée, possédant moins de terres ou d'un niveau social, économique ou d'études moins élevé s'oppose à la tendance générale des mariages en Inde. Le niveau économique, social des femmes ou de leurs familles ainsi que leur niveau d'études pourraient ainsi influencer les conversions des hommes siddis à la religion de leur épouse. Parfois, comme pour Asha C. à Goa, le mariage et la conversion peuvent aussi représenter une échappatoire à une condition de vie servile.

L'étude de Goli, Singh et Sekher (2013) montre que les mariages interreligieux ou interconfessionnels se retrouvent de manière plus importante dans les milieux urbains mais aussi parmi les acteurs ayant un niveau d'études supérieures et un statut économique plus élevé (cité par Verma et Sukhramani, 2017 : 17) ce qui se vérifie également dans le cas des Siddis. Pour Almeida et Obeng, « It is becoming clear that Siddis who have married within the past fifteen years tend to be educated past the 10th grade. Some of this Siddis are creating and recreating avenues for expressing their self-understanding, place in the Siddi community, and how they fit in Indian society and the world at large » (2020 : 472). En effet, une grande partie de ces mariages siddis interreligieux concerne des Siddis qui ont généralement suivi des études jusqu'à la fin du secondaire au moins et souvent universitaires ou/et ont vécu loin de leurs familles dans des zones urbaines bien que cette corrélation ne puisse être généralisée à l'ensemble des *love marriages* ou *self-arranged marriages*. Dans le cas des mariages interconfessionnels arrangés, d'autres facteurs participent aux jeux des alliances.

3. ARRANGED MARRIAGES

Nous revenions des champs avec Ansuya et Mohan J. et nous arrêtâmes prendre le thé chez Francis, le frère de Mohan J., dont la maison se trouvait au milieu des terres agricoles familiales. Nous conversâmes alors avec son épouse, Janeki, qui portait un *bindī*[239] sur son front. Même s'il est parfois d'usage, pour des Siddis chrétiennes, de marquer leur mariage par ce point, je me permis de lui demander quelle était sa religion avant son mariage, elle répondit sans surprise qu'elle était hindoue, du village de Manchigeri, et qu'elle s'était convertie au catholicisme lorsqu'elle fut mariée à Francis une trentaine d'années auparavant. Elle s'appelait Janeki et est devenue Janeta, lorsqu'elle se convertit. Il s'agissait alors d'un mariage arrangé par les familles respectives de Janeki et Francis (entretien avec Janeki/Janeka et Francis, mai 2016).

On ne donnait plus d'âge à Yunku, une Siddie qui séjournais régulièrement chez nos voisins : Prasni, la mère de Mohan J. et Miguel, son frère ainé qui habitait chez sa mère avec son épouse Naluja, la fille de Yunku. Prasni et Yunku, évoquèrent un jour les mariages interreligieux, Yunku conta qu'elle venait initialement d'une famille siddie hindoue du village de Hole Kali près de Yellapur et avait été mariée à un Siddi chrétien. Lorsque je lui demandai s'il s'agissait d'un *love marriage*, elle s'esclaffa en répondant que c'était évidemment un mariage arrangé car à son époque, les *love marriages* n'existaient pas ! (Entretien avec Yunku mai 2016).

Les derniers cas évoqués, bien que de nombreux Siddis affirment que les mariages arrangés entre Siddis chrétiens et hindous ne sont apparus que récemment et qu'il n'en existait pas avant le début du XXIe siècle, montrent le contraire. Janeki/Janeka et Francis ont une cinquantaine d'années et Yunku a au moins quatre-vingt ans : ces mariages existaient donc déjà il y a un demi-siècle. Cependant, ils augmentèrent significativement à partir des années 2000 et se démocratisèrent. Ces mariages arrangés, à ma connaissance, ne concernent que des Siddies hindoues et des Siddis chrétiens. Selon certains

[239] Du sanskrit, *bindū* « goutte, point » est un point rouge dessiné ou collé au milieu du front généralement porté par des femmes hindoues mariées. Il peut être porté par des femmes non mariées mais est généralement d'une autre couleur. Des femmes siddies chrétiennes le portent aussi parfois.

Siddis, ces mariages s'expliquent démographiquement : il existerait davantage de femmes siddies hindoues et d'hommes siddis chrétiens que d'hommes siddis hindous et de femmes siddies chrétiennes. Pour d'autres, les mariages arrangés entre une Siddie hindoue et un Siddi chrétien n'ont lieu qu'en deuxième recours, lorsqu'une famille siddie chrétienne ou hindoue ne trouve pas de partenaire à leur fils/fille parmi leur propre communauté religieuse siddie. Dans cette dernière perspective, les trois exemples que j'évoquerai en suivant montrent qu'il existe un autre facteur lié aux conversions de certaines familles à l'Église adventiste du septième jour développées dans le chapitre précédent.

À Jataga Hosur, Duming et Shanta se sont mariés en avril 2016. En mai 2016, une *fonction* était organisée au village avec toute la famille de Shanta chez Duming, afin de réunir les deux familles. Shanta était une siddie hindoue de la région de Yellapur. Le mariage entre Shanta et Duming fut arrangé par les deux familles car Shanta faisait partie de la famille de l'épouse d'un autre Siddi chrétien, lui-même de la même famille que celle de Luzia, la mère de Duming. Le mariage entre Duming et Shanta fut célébré civilement et non religieusement car la famille de Duming était adventiste. Il n'a ainsi été imposé ni à Shanta, ni à Duming de se convertir et le couple décida de pratiquer les deux religions (entretien avec Duming, mai 2016).

Un an plus tard, à Wada (région de Haliyal), un autre village composé de Siddis chrétiens, alors que nous prenions le thé chez Piyad en présence de son fils Salu et sa fille Doly, Salu expliquait qu'il n'existait aucun mariage entre Siddis chrétiens et hindous avant les années 2000. La femme (*baiko*) de Salu était hindoue. Ce cas n'était pas unique à Wada où habitaient deux autres couples composés d'un homme siddi chrétien et d'une femme siddie hindoue, issus respectivement d'un *love marriage* et un *arranged marriage.* Piyad expliquait qu'elle avait décidé de marier son fils Salu à une Siddie hindoue, car à cette époque, il était impossible de trouver une femme siddie chrétienne car personne n'acceptait d'alliance avec leur famille. En effet, cette dernière (à l'instar de la famille de Duming évoquée précédemment) était l'une des seules familles adventiste à Wada alors que les autres familles étaient majoritairement catholiques : ils ne pouvaient donc pas y avoir d'alliances matrimoniales car les prêtres refuseraient de célébrer le

mariage entre un adventiste et une catholique. Piyad décida alors d'entreprendre la recherche d'une femme siddie hindoue. Dans le cas de Salu également, aucun mariage adventiste ne fut célébré mais le couple procéda à un mariage hindou afin de répondre à la condition des parents de sa belle-fille qui demandaient à Salu de se convertir à l'hindouisme. Salu vit cependant avec son épouse dans le foyer de ses parents et lors de notre entretien, sa famille s'était de nouveau ralliée à l'Église catholique. Le mariage catholique était alors prévu très prochainement, expliqua Piyad, mais l'épouse de Salu devait tout d'abord suivre toutes les étapes (baptême, communion, etc.) avant de pouvoir se marier à l'Église. Dolly, la sœur cadette de Salu, fit alors remarquer la réticence de sa belle-sœur (non présente lors de cette conversation) à se convertir et exécuter ces étapes. Le couple s'était marié au temple sept ans auparavant, la famille de Salu réintégra l'Église catholique trois ans plus tard et la procédure de mariage à l'Église était toujours en cours. Piyad expliqua que sa famille avait regagné l'Église catholique afin de permettre un *love marriage* entre l'un de ses autres fils et une femme siddie catholique. Mais le prêtre imposa au préalable la réintégration à l'Église catholique par l'ensemble des membres du foyer, sous peine de ne pas accepter ce mariage, la famille s'est alors exécutée (entretien avec Piyad, Salu et Doly, 12 mai 2017).

Ramnath est un Siddi hindou, travailleur social et leader, très impliqué dans l'éducation des jeunes Siddis et Emanvel est un Siddi anciennement catholique devenu ensuite adventiste qui se définit aujourd'hui comme agnostique. Ramnath et Emanvel ont étudié ensemble à Pune, à l'Université adventiste, et travaillent depuis de nombreuses années ensemble en tant que leaders, travailleurs sociaux et activistes pour la communauté siddie, œuvrant à prôner son unité et développement. Les deux hommes arrangèrent un mariage, celui de Ratna, la sœur de Ramnath avec Emanvel. Ramnath expliqua l'origine de ce mariage :

> « Lorsque Bosco est arrivé dans la région, il était adventiste et Emanvel voulait apprendre l'anglais car les prêtres ne voulaient pas apprendre l'anglais aux Siddis de peur qu'ils soient éduqués et interagissent avec l'extérieur. Alors Emanvel et sa famille ont quitté l'Église catholique et se sont convertis à l'Église adventiste, c'est la raison pour laquelle Emanvel est marié avec ma sœur et la raison pour laquelle nous avons pu célébrer ce mariage à notre manière ».

Ramnath poursuivit en contant que s'était tenu, dans un premier temps, un mariage hindou dans sa famille puis Emanvel avait organisé une autre réception chez lui en célébrant à sa manière. Je demandai ensuite à Ramnath comment il était possible, pour les Siddis non hindous, de se convertir à l'hindouisme alors que l'hindouisme était censé être transmis par la naissance. Ramnath répondit que cela ne concernait de toute manière pas les femmes : « chez les hindous, les femmes sont perçues tel un objet de plaisir et peu importe finalement qu'elles soient hindoues ou pas ». Concernant la conversion d'un homme, il me répondit qu'il ne savait pas et que de toute manière, un homme, en principe, ne se convertissait pas à la religion de sa femme aussi bien pour les hindous, chrétiens ou des musulmans en Inde car le système imposait à la femme de prendre la religion de son mari (entretien avec Ramnath, mai 2017). Nous avons vu que pour certains Siddis, il existe cependant des exceptions. Quelques jours plus tard, j'étais invitée à prendre le thé chez Ratna et Emanvel, ce dernier s'absenta et nous pûmes converser longuement avec Ratna dans la cuisine en préparant des *capātī*. Je lui demandai alors comment elle se sentait à Wada alors que cela faisait quelques mois qu'elle avait changé de vie après son mariage, elle répondit qu'elle ne faisait que dormir toute la journée et que c'était difficile. Je lui demandai si elle avait des amies dans le village, elle expliqua qu'elle ne parlait qu'à deux personnes. Ratna confia spontanément qu'elle souhaitait se convertir au catholicisme car ici, tout le monde était chrétien mais qu'Emanvel n'était pas d'accord et souhaitait, quant à lui, se convertir à l'hindouisme. Elle conta que leur mariage avait été célébré devant la cour et qu'ils avaient été mariés religieusement lors d'une petite cérémonie hindoue. Mais Ratna souhaitait se convertir, elle disait attendre que le prêtre passe dans toutes les maisons afin d'en discuter avec lui, je lui demandai ce qui l'animait dans cette conversion, elle répondit : « je crois en Jésus ». Un peu plus tard, nous assistâmes au mariage du frère cadet d'Emanvel, à l'Église catholique située dans le village voisin. Ratna était assise avec d'autres femmes siddies, elle me confia qu'elle était la seule hindoue et qu'elle se sentait à part (entretien avec Ratna, mai 2017).

Ces quelques exemples de mariages arrangés par les familles (ou individus dans le cas d'Emanvel et Ramnath) chrétiens et hindous mettent en évidence deux éléments importants : malgré l'affirmation, par la majorité des Siddis, du caractère récent de ces

mariages interconfessionnels arrangés, les deux premiers exemples montrent qu'il existait déjà des alliances matrimoniales entre Siddis hindous et chrétiens il y a un demi-siècle, donc avant leur classification en tant que *Scheduled Tribes* et l'engouement des leaders siddis à promouvoir les mariages interreligieux entre Siddis. Cependant, le nombre de ces mariages a considérablement augmenté ces vingt dernières années. Dans les témoignages recueillis, un élément semble par ailleurs saillant : le choix du mariage interconfessionnel par des familles chrétiennes adventistes ne parvenant pas à marier leur fils et plus particulièrement l'élaboration de mariages arrangés entre des femmes siddies hindoues et des hommes siddis chrétiens à cause de la conversion de la famille de ces derniers à l'Église adventiste et donc l'impossibilité de trouver une épouse parmi les Siddis catholique. Par ailleurs, parmi les exemples mentionnés, notons qu'aucun mariage n'a été célébré à l'Église (catholique ou protestante) et qu'il semble avoir été négocié une liberté de culte, parfois un mariage civil, d'autres fois au temple hindou. Dans tous les cas, les familles hindoues ont conditionné ces mariages arrangés par l'absence de conversion de leur fille. Dans le cas de Salu, nous pouvons noter la réticence de son épouse à se convertir au catholicisme malgré les injonctions de l'Église catholique et de sa belle-mère. Paradoxalement, Ratna souhaiterait, quant à elle, se convertir au catholicisme, motivée par sa foi et désireuse de s'intégrer au village de son époux Emanvel qui, se revendiquant agnostique, s'oppose à la conversion de son épouse. Les conversions ont ainsi créé des divisions au sein d'un même groupe religieux, comme nous l'avions montré dans la partie précédente, mais dans le cas des familles adventistes, elles ont également induit des alliances matrimoniales avec les Siddis hindous. Les témoignages recueillis auprès des femmes hindoues converties ou vivant au sein de la famille de leurs époux chrétiens ou musulmans, qu'il s'agisse de *love marriages* ou *arranged marriages*, montrent par ailleurs que leur intégration au village et à un nouveau mode de vie ne sont généralement pas simples. En outre, au fil des années alors que ces mariages étaient vantés par l'ensemble des leaders siddis, un grondement de fond se fait entendre parmi les Siddis hindous à propos du sens de ces mariages, dévoilant ainsi des frontières religieuses fortement persistantes entre Siddis chrétiens, hindous et musulmans.

4. LE BRUISSEMENT DES FRICTIONS

Nous discutâmes avec Emanvel de son mariage avec Ratna et des mariages interreligieux arrangés en général entre Siddis chrétiens et hindous. Lorsque je lui demandai s'il existait des mariages arrangés entre Siddis hindous ou chrétiens et Siddis musulmans, il répondit en riant : « cela prendra au moins cent ans de plus ! ». Il expliqua ensuite qu'à l'exception de quelques *love marriages* que nous avons déjà évoqués, les femmes musulmanes siddies n'étaient pas « offertes » aux hommes siddis d'une autre religion. Deux mois plus tard, ce dernier s'insurgea contre les remparts de l'islam : « le point principal qui freine l'unification des Siddis est l'islam. L'islam est très puissant. Ceux qui supportent la religion ont peur de l'unification. Si un jour, les Siddis des trois religions ne formaient plus qu'un groupe, il n'y aurait alors plus de temple (*mandīr*), plus d'église (*church*) plus de mosquée (*masjid*) (…) mais pour le moment, où que nous allions, la religion nous dérange et nous divise ! » (Entretiens avec Emanvel, avril et juin 2016).

Adam sab, comme nous l'avons évoqué, est marié à Vasanti/Ashfiya, une siddie hindoue convertie, c'était un *love marriage*. Il expliqua qu'en Inde, 95 % des mariages d'amour étaient voués à l'échec à cause des familles et de l'entourage qui n'acceptaient pas le choix des mariés et finissaient par briser le mariage ; selon lui et d'après son expérience, il valait ainsi mieux se marier avec une personne de même *jāti* et de même religion. Dans son cas, alors qu'il avait choisi la voie d'un mariage interreligieux, son entourage lui faisait régulièrement remarquer qu'il s'était marié avec une hindoue en guise de désapprobation (Entretien avec Adam sab, mai 2017).

Lors d'une conversation collective avec Juma (siddi musulman), à Tatwangi Hosur, Mohan K. et Emanvel (deux leaders et travailleurs sociaux siddis respectivement hindou et chrétien), Juma affirma que les Siddis étaient tous pareils. Mohan le questionna : « alors pourquoi les Siddis musulmans ne se marient-t-ils pas avec les autres Siddis ? [En parlant des mariages arrangés] ». Juma répondit que c'était une question de foi et de nourriture, car les autres Siddis ne mangeaient pas de la viande *halāl* et que de toute

manière, la religion ne pouvait être changée[240]. Je demandai alors à Juma le choix qu'il ferait entre marier sa fille avec un Siddi chrétien et un non Siddi musulman. Un grand débat s'instaura alors entre Juma (musulman), Mohan K. (hindou) et Emanvel (chrétien). Les trois hommes n'étaient pas d'accord et défendaient deux visions opposées du mariage interreligieux et des limites de l'unification siddie. Juma ne cautionnait pas le changement de religion d'une femme et Mohan et Emanvel, pro-intermariages siddis au-delà de toute affiliation religieuse, tentaient de le convaincre du contraire. Rappelons que les générations divergeaient également, Juma avait plus de la soixantaine et les deux leaders la trentaine. Juma finit par conclure, en élevant la voix, qu'il préfèrerait un non-Siddi musulman pour le mariage de ses filles car il n'était pas question de changer de religion. Il précisa ensuite que cela n'arriverait pas de toute manière car il fallait à la fois conserver les caractéristiques physiques de ses ancêtres, le meilleur choix étant donc le mariage de ses filles avec un Siddi musulman (entretien avec Juma, Mohan K. et Emanvel, février 2015).

Ces exemples dénotent ainsi une certaine réticence, de la part des Siddis musulmans, à marier leurs filles avec des Siddis non musulmans. Pourtant, comme nous l'avons évoqué plus haut, de nombreu.x.ses jeunes Siddi.e.s musulman.e.s et chrétien.ne.s tombent amoureux dans le cadre de relations entretenues au quotidien entre Siddis musulmans et chrétiens qui habitent parfois le même village et se côtoient régulièrement. Mais les familles rejettent ces mariages, à moins que l'autre parti ne se convertisse à l'islam. Nous pouvons également souligner la différence entre le point de vue des leaders siddis, pour qui le mariage affirme et symbolise leur politique d'unification et celui des Siddis villageois qui n'y perçoivent pas forcément les mêmes intérêts.

Après une nuit de mariage à Adki Hosur, nous passâmes la nuit chez Nazir sab avec Angela et discutâmes au petit matin. Nazir sab (Siddi musulman tabligh) vanta

[240] Je n'ai jamais su si la question de Mohan était posée à Juma par hasard dans la mesure où la fille de Juma est une travailleuse sociale siddie qui collaborait régulièrement avec Mohan, Ramnath, Emanvel, Adams sab, (etc.) et était employée par leur association. Il a peut-être alors été question d'intermariage et Juma a peut-être refusé ? Il semblait en effet exister une relation très proche entre la fille de Juma et un autre leader siddi hindou mais ce ne sont que des hypothèses.

alors les bonnes relations qu'entretenaient les Siddis chrétiens et musulmans mais souligna que les Siddis hindous étaient à part et hostiles aux deux religions monothéistes. Angela, Siddie chrétienne adventiste, approuva les dires de Nazir sab puis tous deux se donnèrent à cœur joie d'énumérer des éléments qui dissociaient les hindous des autres Siddis tels que le fait de ne pas manger de viande le mardi, le samedi et parfois le jeudi, que les femmes, pendant leurs règles, ne puissent pas entrer dans les maisons durant sept jours et étaient cantonnées dans une pièce à part, que les hindous buvaient de l'urine de vache (etc.). Le caractère de la nourriture consommée par les uns et par les autres (*halāl*, plus ou moins épicée, cuisiné à l'eau ou au lait de coco, beaucoup de viande ou trop peu, repas consommé rapidement et en grande quantité ou inversement, quantité de riz consommé, etc..) étaient sans cesse mobilisées par les Siddis chrétiens, musulmans et hindous pour se distinguer (entretien avec Nazir sab et Angela, avril 2017).

Dans la queue du repas partagé en l'honneur de Siddi Nash/Niyasa en mai 2016, je rencontrai Arun, le joueur de *dammām* et leader du groupe ayant remporté le premier prix du festival deux années auparavant. Arun conta les nouvelles ambitions nationales de son groupe de *dammām* mais également la création d'un groupe féminin qu'il avait entraîné en quatre jours pour l'occasion. Il me demanda si j'étais mariée, nous discutâmes alors des mariages en France puis il m'annonça que le mariage de sa sœur avec un Siddi musulman d'Adki Hosur avait été célébré quelques mois auparavant, mais prit soudain un air sévère et dit d'un ton agacé : « tu sais, nous leur donnons toujours des femmes, mais ils ne nous en donnent jamais, comment cela peut-il être possible ? C'est juste une question que je me pose ! » Puis il confia que plusieurs Siddis hindous s'exaspéraient de cette asymétrie des mariages interreligieux entre Siddis (entretien avec Arun, mai 2016).

Un Siddi hindou d'une autre famille et dont la sœur fut aussi mariée à un Siddi chrétien s'insurgea lui aussi, un an plus tard, contre le sens des mariages interreligieux :

> « Pour moi, c'est du théâtre ! Comment les Siddis chrétiens et musulmans peuvent-ils s'unir ? Il ne devrait pas y avoir de religions ! Ils prennent les femmes siddies et les convertissent au christianisme, à l'islam, et nous parlons d'unité ? Comment l'unité devrait se manifester ? Par des échanges ! Il devrait y avoir des échanges ! Les hommes hindous se convertissent pour se marier avec des Siddies chrétiennes maintenant, ce

> n'est pas normal, comment puis-je prendre la religion de ma femme alors que nous restons dans MA famille ? Il y a trois mois, j'ai envoyé mon oncle rencontrer une famille de musulmans pour qu'il se marie avec leur fille et ils lui ont demandé de se convertir à l'islam ! Ils ne veulent pas laisser leur religion de côté pour créer une unité, ils ne le veulent pas ! (…) Ils demandent à tout le monde de se convertir, mais où est l'unité qu'ils prônent ? S'il y a une unité, il ne devrait pas y avoir de religion. (…) Les Siddi hindous ont de fortes pratiques, ils vénèrent les ancêtres, ils jouent le *dammām* et dansent, ils vénèrent Siddi Nash. Nous n'avons pas besoin d'un prêtre ou d'un *muhallā* [imam] pour nos célébrations alors que les Siddis musulmans et chrétiens en sont dépendants. Nous pouvons faire nos propres cultes de mariages, de crémation, de naissance ; si nous avons de l'argent, nous pouvons bien sûr payer autant de brahmanes que nous voulons mais ce n'est pas obligatoire et nous pouvons faire sans, nous avons bien plus de liberté que les Siddis chrétiens et musulmans qui sont enchaînés par leurs religions respectives ! Nous, nous pouvons offrir nos femmes à n'importe quelle religion ! (…) Pourquoi suis-je en colère ? Pourquoi les religions sont-elles entre les Siddis ? Ils [en parlant des Siddis chrétiens et musulmans] devraient comprendre et arrêter de prendre nos femmes sans échanges sinon, nous allons nous battre car cela ne peut plus durer. On veut de l'unité, mais j'ai le sentiment qu'il n'y en a pas. Quel est le sens de parler d'unité s'ils ne donnent pas leurs filles ? Le sentiment d'être siddi ne devrait pas avoir de frontières religieuses selon moi. » (Entretien, 21 mai 2016).

Des frictions se font ainsi percevoir et les frontières religieuses persistent entre Siddis hindous, chrétiens et musulmans malgré l'existence de ces mariages interconfessionnels. Si les alliances politiques (plutôt ralliées au parti du Congrès), une certaine proximité spatiale ainsi que la pratique religieuse monothéiste rassemblent dans une certaine mesure Siddis chrétiens et musulmans, ces derniers sont accusés par les Siddis chrétiens et hindous de ne jamais accepter la conversion de leurs filles à une autre religion. D'un autre côté, alors que des alliances matrimoniales sont instituées entre plusieurs familles siddies chrétiennes et hindoues et que certaines pratiques, telles que les *pūjā*, rassemblent plutôt qu'elles divisent, certains Siddis hindous dénoncent, depuis quelques années, le manque de réciprocité concernant le don des femmes par les Siddis chrétiens. De surcroît, les forces du BJP qui entourent les Siddis hindous, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 6.3 et notamment les Brahmanes et le politicien nationaliste hindou Shantaram Siddi influencent une grande partie des Siddis hindous. En outre, les nouvelles politiques concernant les mariages interreligieux mises en place par le BJP au pouvoir pourraient aussi représenter un nouvel obstacle à ces unions. En Inde, les mariages interreligieux étaient autorisés depuis le *Special Marriage Act* validé par le parlement en 1954. Mais les lois anti conversions adoptées par de nombreux états de l'Inde ces dernières années mettent en péril ces formes de mariages. Au Karnataka, de-

puis septembre 2022[241], les lois anti conversions interdisent les mariages interreligieux qui sont susceptibles d'être punis par la loi comme cela a été le cas dans d'autres états ayant adopté cette loi plus tôt. D'autre part, le concept de *Love Jihad* brandi par les nationalistes hindous afin de prévenir toute conversion des femmes hindoues prend de plus en plus d'ampleur ces dernières années :

> « En 2014, le parti qui les représente, le Bharatiya Janata Party (BJP), remporte les élections législatives, sous la houlette de Narendra Modi. Celui-ci devient Premier Ministre, en bénéficiant d'une majorité absolue au Parlement. Son premier gouvernement est marqué d'emblée par des tentatives de polarisation entre hindous et musulmans. Elle s'effectue notamment par une instrumentalisation de sujets historiquement exploités par les nationalistes hindous comme les conversions à l'islam, les mariages mixtes ou encore l'abattage des bovins. Les campagnes pour les reconversions forcées à l'hindouisme et contre les mariages mixtes ont été ainsi agrémentées de noms accrocheurs destinés à susciter des émotions comme la peur (love jihad) ou, au contraire, la fierté (*ghar vapsi* ou "retour au bercail") parmi la majorité hindoue. Le Love jihad évoque l'idée d'un complot de musulmans visant à séduire des femmes hindoues pour les convertir ; Le *ghar vapsi* fait référence à des conversions de force à l'hindouisme justifiées par le fait que les ancêtres des personnes converties étaient hindous. » (Mohammad-Arif, 2021 : 88).

S'ils ciblent en priorité les mariages hindous-musulmans, toutes les conversions des femmes hindoues à d'autres religions sont à présent embrassées par ce terme :

> « Après les élections de 2019, plusieurs États gouvernés par le BJP ont annoncé le vote de lois officialisant la pratique du "love jihad" en rendant pratiquement impossibles les unions entre des femmes hindoues et des hommes d'une autre religion. En Uttar Pradesh, le premier État à passer à l'acte en 2020, des mariages ont été empêchés par la police sous prétexte que le futur mari avait l'intention de convertir sa future épouse – un "crime" passible de dix ans de prison. Les médias les plus indépendants du pouvoir se font l'écho de la psychose qui gagne les unions mixtes existantes, dont la personne de confession musulmane cherche désormais à masquer son prénom ou son patronyme pour dissimuler son appartenance religieuse – une évolution dont témoigne aussi la tendance des couples musulmans à donner un prénom à consonance hindoue à leurs enfants. Dans cette politique visant à empêcher les mariages mixtes, la police joue le rôle qu'assumait jusque-là les groupes de vigilantistes – et c'est là le symbole du passage, évoqué plus haut, d'une stratégie officieuse ("bottom up") à une autre, officielle ("top down"), sans que la seconde ne remplace entièrement la première. (Jaffrelot, 2021 : 18)

Les Siddis, appartenant toujours à une même catégorie administrative (*Scheduled Tribes*), bien qu'elle soit menacée, seront-ils épargnés par ces politiques anti mariages mixtes ? Ces lois anti-conversion au Karnataka ne pourraient-elles pas massivement freiner l'élan des mariages siddis interreligieux ? De quelle manière les pressions exer-

[241] https://dpal.karnataka.gov.in/storage/pdf-files/25%20of%202022%20(E).pdf [consulté le 23 avril 2023]

cées par des groupes violents tels que le RSS, notamment sur les peuples dits tribaux, mais aussi et surtout les idéologies du PJP diffusées par le leader et politicien hindou Shantaram Siddi (*cf.* chapitre 6) peuvent-ils influencer l'opinion des Siddis hindous contre les mariages interreligieux alors même que des frustrations à propos du sens de ces mariages se font entendre ? Nous assisterons très probablement, si la politique de l'État en place poursuit sa diffusion, à de nouvelles divisions des Siddis de l'Uttara Kannada car si le processus d'unification des Siddis avait suivi la logique du proverbe « l'union fait la force », dans ce nouveau contexte politique dominant, l'union pourrait au contraire représenter une menace.

À un tout autre niveau et loin des politiques locales de l'Uttara Kannada, depuis seulement quelques années, des mariages entre Siddis de différents États de l'Inde ont été suggérés et parfois célébrés entre certains hommes siddis du Gujarat et de Mumbai et des femmes siddies de l'Uttara Kannada. Nous nous intéresserons à présent à ces unions étonnantes et tout juste émergeantes.

5. L'ÉMERGENCE DE MARIAGES SIDDIS À ÉCHELLE NATIONALE

À ma connaissance, le mariage le plus ancien, entre un Siddi du Gujarat et une siddie du Karnataka est un mariage arrangé entre Mumtaz bhi, siddie musulmane originaire de Mundgod (région de Yellapur) et Inteaj, Siddi musulman originaire de Jamnagar (Gujarat). Mumtaz bhi vit à Adki Hosur avec leurs trois enfants, son mari était absent en déplacement pour le travail lors de notre rencontre. Mumtaz bhi avait vécu trois ans à Jamnagar avant de revenir dans la région s'installer à Adki Hosur, elle connaissait bien le Gujarat et le sanctuaire de Bābā Ghor près de Ratanpore où elle se rendait régulièrement avec son époux. Leur mariage avait été arrangé par la famille de Mumtaz bhi qui connaissait Inteaj car ce dernier vivait durant dix ans à Yellapur dans le cadre de son travail (chauffeur et mécanicien) et cherchait une femme pour se marier. Comme il était siddi, conta Mumtaz bhi, ils décidèrent de nous marier. Mumtaz bhi confia que pour prier, son mari et elle se rendaient régulièrement au Gujarat « pas ici, à cause des tablīghs » et que les soufis (« sunny muslims ») du village vénéraient leurs saints en

privé (entretien avec Mumtaz bhi, mai 2017). Ce dernier exemple dévoile une fois de plus l'assignation, en tant que Siddi, à un même groupe. En effet, comme Inteaj était siddi, on lui présenta une femme siddie pour qu'il se marrie. Le fait de partager la même religion (l'islam) et le culte des saints (Inteaj était soufi) ne représenta par ailleurs nullement une entrave à ce mariage, bien au contraire, dans un contexte de division régionale entre Siddis soufis et tablīghs. Mumtaz bhi semblait en effet trouver du réconfort en se rendant régulièrement au Gujarat afin de vénérer les saints en toute liberté.

En février 2015, nous nous rendions de la gare routière au domicile de Premnath avec Mohan K. en empruntant un *rickshaw* conduit par Riaj, un Siddi musulman sunnite et soufi que connaissait vaguement Mohan K. Riaj demanda alors à Mohan K. un service : pouvait-il le mettre en contact avec un Siddi sunnite (soufi) du Gujarat afin d'envisager le mariage de sa sœur ? Riaj avait appris depuis peu l'existence de Siddis musulmans (soufis) au Gujarat et il y perçut l'opportunité d'un mariage : en effet, il estimait que sa sœur, qui avait fait des études, était trop éduquée pour épouser l'un des Siddis musulmans de la région, souvent tablīghs, trop religieux et peu éduqués selon lui. Il avait peur, par exemple, que si sa sœur se mariait au Karnataka, elle ne soit obligée de porter la *burqa*. En outre, il pensait qu'au Gujarat, les Siddis vivaient dans de meilleures conditions. Mohan s'empressa d'appeler Rafik bhai et de lui envoyer une photo de la sœur de Riaj *via* WhatsApp : il était ravi de cette opportunité de créer enfin des liens d'alliance par le mariage entre Siddis des deux États.

Je rencontrai Gracy et Nadeem à Ahmedabad le 2 avril 2017 lors d'une *fonction* célébrée en l'honneur de leur enfant à naître et de Gracy, enceinte de sept mois. Cette *fonction,* portant le nom *godh barhāi*[242] consiste, lorsqu'une femme est en fin de grossesse, à bénir la mère et l'enfant à naître afin de leur garantir une bonne santé ; c'est aussi l'occasion de faire des dons aux futurs parents. L'évènement se déroulait dans le quartier de Patthar Kuva, où vivent côte à côte la majorité des familles siddies d'Ahmedabad occupant une trentaine de petites maisonnettes rudimentaires constituées

[242] *Godh barhāi* signifie littéralement en hindi « remplir abondamment les genoux ». En effet, durant toute la cérémonie, la future mère accueille sur ses genoux différents présents destinés à la venue de son enfant ainsi que la bénédiction, notamment des femmes, qui effectuent l'échange symbolique d'un mélange de maïs, de fruits secs et de friandises sur les genoux de la future mère, ces derniers étant ainsi « abondamment remplis ».

d'une ou deux pièces de vie. Juste derrière la *cillā* de Bābā Ghor, se trouve une cour partagée par l'ensemble des habitants siddis de ce quartier dont les maisons et la *cillā* entourent cet espace extérieur commun. C'est dans cette cour qu'interagissent quotidiennement les familles et où se déroulent généralement les *functions* (cérémonies, festivités, rituels) siddies. La cérémonie de *godh barhāi* débuta en fin de journée, vers dix-huit heures, dans une atmosphère décontractée et festive. Entouré d'une quarantaine de Siddis (des femmes en grande majorité, des enfants et quelques hommes seulement) ainsi que quelques voisines et enfants non siddis du quartier, le couple était assis, chacun respectivement paré d'un collier de roses parsemées de quelques tubéreuses ; Nadeem était coiffé d'un *ṭopī* et un *dupattā* (foulard/écharpe)[243] en *bāndhānī* recouvrait les cheveux de Gracy à l'instar d'une majorité de femmes musulmanes au Gujarat. Deux bracelets et un collier de fleurs de jasmin furent ensuite enfilés aux poignets et au cou de Gracy. Deux assiettes contenant du maïs soufflé (*popcorn*), des cacahuètes entières (*mūṅgaphalī*) et de friandises étaient disposées au sol devant le couple. Durant une heure environ, chaque membre du public se présenta devant Gracy et Nadeem, procédant à une série de gestes accompagnant ou non une donation (généralement, un billet de somme égale distribué aux futurs parents ou un objet destiné à la mère ou à l'enfant à naître). Les présents étaient progressivement glissés dans un tissu rouge tenu par Gracy sur ses genoux dont la couleur symbolise notamment l'amour et la chance. À chaque passage, une pincée de sucre était déposée dans la bouche de Nadeem, puis celle de Gracy par la personne qui se présentait devant le couple. Cette dernière recueillait ensuite une poignée de riz dans chacun de ses poings qu'elle lançait simultanément sur le sommet de la tête de Gracy et Nadeem. Avant ou après ce dernier acte (cela dépendant des participantes), lorsqu'il s'agissait d'une femme, elle recueillait le contenu de l'assiette disposée devant Gracy dans les paumes de ses mains jointes qu'elle échangeait à sept reprises avec Gracy sur les genoux de cette dernière. Cet échange symbolise la bénédiction féminine, plus particulièrement encore lorsqu'il s'agit d'une femme mure.

[243] Le *dupattā*, long/ue foulard/écharpe, est généralement porté par les femmes en Inde afin de dissimuler leur poitrine et/ou leurs cheveux, notamment des hommes mais aussi dans des lieux sacrés. Généralement, les femmes musulmanes portent le *dupattā* de manière à recouvrir à la fois leur poitrine et leurs cheveux. Lors de cérémonies spécifiques et dans les lieux sacrés, le *dupattā* est systématiquement porté et les hommes recouvrent généralement leurs cheveux d'un petit chapeau appelé *ṭopī* ou *fez*.

À la fin du rituel, en signe de bénédiction, la belle-mère de Gracy apporta des fruits et une noix de coco (*nāriyal*) qu'elle disposa dans le tissu rouge tenu par sa belle-fille sur ses genoux et contenant les offrandes. Ainsi, le sucre, le maïs soufflé, les fruits secs, les fruits frais la noix de coco assurent symboliquement la bonne nutrition de la mère et de l'enfant jusqu'à la naissance. La cérémonie se clôtura par le partage d'une boisson sucrée (*sarbat*) par le couple et l'audience.



Bénédiction féminine symbolisée par l'échange d'un mélange de maïs soufflé, de fruits secs et de friandises lors de godh barhāi, Ahmedabad, avril 2017 © Farooq Umar Murima Siddi



La préparation du sarbat, avril 2017 © Farooq Umar Murima Siddi



Gracy et Nadeem, se recueillant après la cérémonie de godh barhāi, Ahmedabad, avril 2017 © Farooq Umar Murima Siddi



Le partage du sarbat, avril 2017 © Farooq Umar Murima Siddi

Toute la famille de Nadeem est originaire d'Ahmedabad mais Nadeem est né à Mumbai et habite à Pune. Nadeem est un Siddi musulman sunnite et soufi, comme l'ensemble des Siddis du Gujarat. Gracy est une siddie originaire de Wada (région de Haliyal) en Uttara Kannada, elle était chrétienne et s'est convertie à l'islam lors de son mariage avec Nadeem. Gracy, malgré sa conversion, continue à pratiquer sa foi et cela ne semble poser aucun problème à Nadeem. En effet, comme nous l'avons vu, il existe une certaine tolérance des musulmans soufis pour les pratiques d'autres religions. Le couple vit à Pune en famille nucléaire, ils y travaillent tous les deux. Nous étions en petit comité chez Rumana ben après les rituels de *godh barhāi* lorsque Gracy conta l'histoire de leur couple. Gracy et Nadeem se rencontrèrent sur un groupe facebook rassemblant des Siddis de différentes parties de l'Inde. Une photo d'un groupe de *Siddi dhammāl* fut postée sur ce groupe et entraina plusieurs messages en réaction à cette publication. Nadeem posta un commentaire, narguant les Siddis du Karnataka, en écrivant que ces derniers n'étaient pas capables de faire la même chose (en évoquant la performance de *dhammāl* sur la photo) ; Gracy lui répondit publiquement que « si » avec une phrase de provocation, Nadeem la mit alors au défi et les deux Siddis échangèrent ensuite de nombreux messages *en privé*. Peu de temps plus tard, Nadeem fit savoir à Gracy, toujours par message privé sur Facebook, qu'il souhaitait se marier avec elle. Gracy expliqua que cette union l'intéressait pour deux raisons : 1. Nadeem était un Siddi et elle ne souhaitait épouser qu'un Siddi ; 2. C'était un homme travailleur et éduqué, ouvert d'esprit, avec une bonne situation économique tout comme sa famille : « c'est pour ça que je me suis mariée avec mon mari ! » dit-elle en riant. Gracy a fait des études, elle est enseignante. Sa mère, pourtant très pauvre, a travaillé seule, sans relâche afin de payer les études de sa fille car le père de Gracy était alcoolique et n'assurait aucune charge familiale. Gracy devait être mariée à ses dix-huit ans mais elle s'insurgea contre sa famille afin de poursuivre ses études et refusa le mariage. Gracy et Nadeem s'étaient mariés un an plus tôt à Ahmedabad, en 2016. Ils ne s'étaient jamais rencontrés avant le mariage et avaient tout organisé par Facebook. Pensant que ce cas était unique, j'étais surprise d'apprendre, durant cet évènement, que deux autres mariages avaient apparemment été célébrés, depuis 2016, entre des femmes siddies chrétiennes originaires du Karnataka et des hommes siddis musulmans du Gujarat qui s'étaient aussi rencontrés

sur Facebook. En 2018, à Ratanpore, Sabana et Parveen (sa fille) témoignèrent d'un autre mariage à venir entre une siddie chrétienne du Karataka vivant à Goa et un Siddi musulman soufi de Baroda (Gujarat). Les deux femmes contèrent que la jeune siddie avait cherché, via Facebook, à se marier avec un Siddi musulman de Jamnagar (Gujarat) mais sa proposition fut rejetée par la famille du jeune homme, puis un Siddi de Baroda fut intéressé par cette union alors que les deux jeunes Siddis s'étaient rencontrés à Goa lors d'un festival de *dhammāl*, ils allaient ainsi se marier.

En 2020, Rafik bhai, de Jamnagar (Gujarat) qui était en contact, par Facebook et WhatsApp, avec une jeune Siddie musulmane soufie du Karnataka que je connaissais bien, m'expliqua qu'il prospectait au Gujarat afin de lui trouver un mari. La jeune femme lui avait demandé ce service en lui expliquant que, comme de nombreuses jeunes femmes du Karnataka, elle ne souhaitait pas se marier avec un Siddi de leur région à cause de leur manque d'éducation et de moyens financiers. Rafik bhai n'avait trouvé aucune famille intéressée à Jamnagar et en était surpris, car selon lui, la configuration facilitait pourtant les choses. Je lui demandai pourquoi, il me répondit en riant que lorsque la belle famille d'une femme mariée vivait loin, il y avait bien moins d'histoires. Ce n'était pas la première fois que Rafik était entremetteur pour des jeunes femmes siddies du Karnataka. En février 2014, il était déjà en contact, toujours via Facebook, avec plusieurs Siddis du Karnataka qu'il n'avait jamais rencontrés. Mary, Siddie chrétienne, était l'une de ses connaissances, ils s'échangeaient de nombreux messages. Rafik conta qu'elle l'avait ajouté en ami sur Facebook pour lui demander s'il était intéressé de se marier avec elle car elle était veuve et jeune. Mary était aussi infirmière dans une école. Rafik lui répondit que l'union serait compliquée car il avait plus de soixante ans, marié, avec sept enfants à charge mais il lui présenta un ami de Rajkot (Gujarat). Mary expliqua à Rafik qu'elle ne voyait pas de problème à se convertir mais était un peu inquiète car elle souhaitait continuer à prier son propre dieu et pratiquer sa religion. Finalement, ils discutèrent et les parents de ce jeune homme n'émirent aucune objection mais peu de temps après, il cessa d'écrire à Mary sans aucune explication.

Angy, de Wada, une jeune Siddie chrétienne de dix-huit ans, était en contact à travers Facebook puis par téléphone avec un jeune homme Siddi musulman du Gujarat que

je connaissais bien car il venait chaque année pour l'*'Urs* de Bābā Ghor et séjournait dans la famille où j'étais hébergée. Ce jeune homme était déjà marié mais Angy l'ignorait, il lui disait qu'il l'aimait et voulait se marier avec elle. Après plusieurs mois, il cessa de la contacter, à l'instar de la situation vécue par Mary.

Comme nous l'avions évoqué, Rita me demanda de la mettre en contact avec Rafik bhai (dont je lui avais parlé) du Gujarat afin qu'il trouve un époux siddi musulman à sa fille Célina de dix-huit ans. Rita souhaitait que sa fille soit mariée à un Siddi mais considérait les Siddis de la région comme de mauvaises fréquentations et pensait que les jeunes Siddis du Gujarat étaient plus éduqués et qu'une union de la sorte permettrait de d'éloigner sa fille des mauvaises fréquentations. En fait, il s'avérait que Celina avait un petit ami et souhaitait l'épouser mais sa mère avait refusé et les avait séparés.

Ces exemples montrent donc une tentative d'hypergamie des femmes siddies chrétiennes de l'Utttara Kannada, percevant les hommes siddis du Gujarat comme plus éduqués, ayant une meilleure situation sociale et qui leur permettraient d'accéder à de meilleures conditions d'existence. Pourtant, même si de plus en plus de jeunes Siddis du Gujarat accèdent en effet à des postes mieux rémunérés grâce à leur diplôme et étudient davantage que dans le passé, cela dépend des régions, des familles et leur niveau d'études reste cependant généralement assez faible en comparaison à d'autres groupes. D'ailleurs, certaines femmes siddies originaires du Gujarat ayant un master en poche exprimaient la difficulté qu'elles rencontraient à trouver un mari siddi dont le niveau d'études était équivalent au leur et dont la mentalité puisse permettre qu'elles travaillent sans être cantonnées à une place de femme au foyer. Un autre élément transparait à travers les tentatives de mariages entre Siddies musulmanes soufies de l'Uttar Kannada et Siddis musulmans soufis du Gujarat et de Mumbai : l'opportunité d'échapper à une certaine radicalité des pratiques de l'islam imposée par les tablīghs de la région et la création potentielle d'une alliance soufie nationale. Notons aussi que de nombreux Siddis actifs sur les réseaux sociaux numériques vivent dans des grandes villes du Gujarat, ce qui représente aussi un attrait pour ces jeunes femmes (chrétiennes ou musulmanes) souvent issues de familles modestes de fermiers et agriculteurs pour qui le monde urbain évoque une issue. Dans certains cas, comme celui de Mary ou Rita, on peut aussi

constater le désir de s'éloigner ou de fuir une situation locale qui empêcherait de se (re)marier comme le fait d'être veuve ou d'avoir eu un petit ami. Par ailleurs, Les jeunes générations de Siddis n'hésitent pas à passer par les réseaux sociaux numériques afin de tenter d'impulser de nouvelles possibilités d'existence à travers le mariage. Le point commun mobilisé entre les femmes et les hommes impliqués dans ces réseaux est avant tout le fait d'être Siddi. Ainsi, à la manière dont les sites matrimoniaux (sites de rencontre) se démocratisent en Inde afin de trouver un.e épou.x.se adapté.e à certains critères et de même *jāti*, de nombreux Siddis de différents États indiens se connectent à partir de leur patronyme (Siddi) qu'ils saisissent sur la barre de recherche Facebook.

Les mariages interconfessionnels et interrégionaux reflètent ainsi un désir individuel et/ou collectif (lorsqu'il s'agit de mariages arrangés) de créer un lien entre Siddis malgré leurs différences. Au Karnataka comme au Gujarat, le mariage est généralement présenté comme une condition d'existence d'une communauté siddie. Malgré les formes inédites de mariages énoncées dans ce chapitre, ils représentent une infime minorité et les frontières religieuses et spatiales restent dominantes. De nombreuses frictions sont également perceptibles, notamment en Uttara Kannada, entre Siddis de différentes religions. Le grondement des Siddis hindous face à l'injustice perçue dans les échanges de femmes couplé à la politique contemporaine d'hindouisme nationaliste dominante et aux lois anti-conversions pourraient avoir une influence considérable sur les processus d'unification à travers les mariages interconfessionnels. D'autre part, si la politique anti-conversion venait à s'étendre au Gujarat, il ne serait probablement plus question d'envisager de tels mariages au risque que les hommes siddis du Gujarat et de Mumbai soient accusés de *love jihad* ; l'avenir et l'évolution croissante de ces mariages siddis interreligieux à échelles régionale et nationale est donc assez incertain.

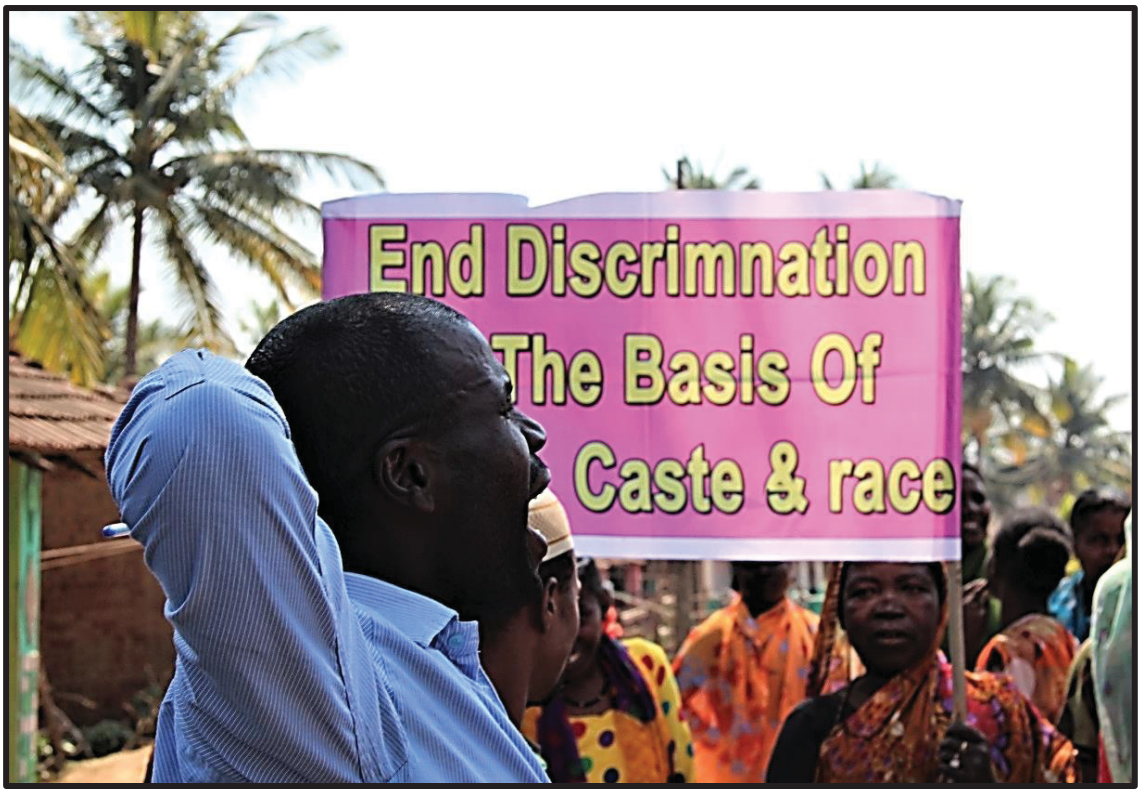
Tout au long de cette partie, nous avons montré que l'union des minorités siddies du Karnataka et du Gujarat à Mumbai leur a permis de renégocier leur place en tant que minorité visiblement à part dans une société indienne où les conditions d'existence des individus et des groupes dépendent des appartenances collectives. C'est à partir d'une origine identifiée commune par le reste de la société et/puis par les Siddis eux-mêmes, qu'ils ont façonné leurs identités collectives à différentes échelles. Ces processus d'unification n'ont cessé, par ailleurs, de s'adapter aux contextes religieux, sociaux, politiques et économiques et les frontières des collectifs siddis sont mouvantes et se trans/forment en fonction des circonstances et des opportunités locales et nationales. Nous avons vu, par exemple, que du Gujarat à Mumbai, la création d'une communauté siddie autour de la vénération de saints africains soufis fut amorcée au moins deux siècles plus tôt, alors que les enjeux religieux et spirituels représentaient une opportunité de subsistance et d'intégration locale. Dispersés dans les forêts de l'Uttara Kannada, au Karnataka, les Siddis se sont inscrits dans des groupements religieux (hindous, musulmans ou chrétiens) en fonction de leurs parcours à travers les siècles, des acteurs localement dominants et des opportunités de survie qui se présentaient à eux. Peu à peu, vers la fin du XXe siècle, ces enjeux religieux furent imbriqués à de nouvelles arènes de négociations à travers les politiques de recensements, de classifications et de quotas ayant créé d'autres avenues de promotions sociales par la fusion de sous-groupes (Deliège, 2006) que les Siddis du Karnataka, dans les années 1980, commencèrent à emprunter et les Siddis du Gujarat à revendiquer (hors Saurashtra déjà inclues dans les *Scheduled Tribes*). C'est autour de la classification dans les *Scheduled Tribes* que les leaders de l'Uttara Kannada ont œuvré afin de forger un sentiment d'unité et promouvoir l'identité siddie par la revalorisation de leurs origines et d'une culture siddie (Siddi Nash/Niyasa et *dammām* notamment). Les Siddis de cette région ont également transcendé les frontières religieuses par des mariages interconfessionnels, certaines pratiques dévotionnelles et des organisations politiques, sociales, économiques et artistiques. Nous avons vu, cependant, que les résultats de ces tentatives sont à nuancer. Les frontières religieuses divisent et les Siddis sont tiraillés entre plusieurs identités mais aussi et surtout entre diverses opportunités proposées, par exemple, par les missionnaires tels

que la *Tablīghī jamā'at* ou l'Église adventiste du septième jour qui subdivisent par ailleurs des groupe unis par le passé ; la suprématie de l'Église catholique et son autorité pèse également dans ces négociations. Pour autant, comme dans le cas des mariages entre Siddis hindous et chrétiens, ces divisions internes peuvent donner lieu à d'autres formes d'alliances. Le vent peut cependant rapidement tourner alors que le climat politique nationaliste hindouiste se durcit et influence indéniablement le sens des identifications entre Siddis hindous, chrétiens et musulmans. Par ailleurs, depuis quelques années, les sources d'ascension sociales que pouvaient représenter les associations religieuses, artistiques (*dhammāl* et *dammām*), familiales ou politiques (*Scheduled Tribes*) se tarissent et ne semblent pas suffisantes pour espérer une réelle amélioration des conditions d'existences des Siddis du Gujarat à Mumbai et du Karnataka ; certains Siddis de ces régions perçoivent alors un nouvel espoir de développement autonome à travers une économie de marché ou touristique. Très récemment, des Siddis au Gujarat et au Karnataka ont ainsi imaginé et parfois mis œuvre des alliances siddies économiques locales et régionales s'adaptant ainsi aux nouvelles lois du marché. Les institutions politiques, religieuses et humanitaires particulièrement imbriquées en Inde, comme nous l'avons vu, continuent pour autant à influencer le sens de ces processus. De surcroit, de nouveaux réseaux émergent entre des Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat comme la participation de Siddis musulmans soufis du Karnataka à l'*'Urs* de Bābā Ghor en 2020 ou encore les mariages facebook et interreligieux entre quelques Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat à partir de 2016 laissant pressentir de nouvelles alliances nationales. Ces réseaux isolés ne sont pas les seules tentatives d'élargir les frontières de la communauté siddie. En effet, comme nous allons le voir, certains leaders et travailleurs sociaux siddis ont tenté de fédérer l'ensemble des descendants d'Africains en l'Inde durant plusieurs années, brandissant le dénominateur commun des origines africaines incarnées et à l'origine d'une exclusion partagée en Inde.

La spécificité des Siddis du Gujarat à Mumbai comme du Karnataka ainsi que leur intérêt réciproque résiderait peut-être finalement dans le fait d'avoir cherché à institutionaliser, d'une certaine manière, leurs origines au fondement de leur stigmatisation et à se faire reconnaitre, en tant que groupe (mis) à part, en tant que minorité incarnant des origines africaines remarquables, ou plutôt re-marquées par le reste de la société in-

dienne où chaque individu est forcément assigné à un groupe endogame aux racines supposées communes. Les origines semblent ainsi faire écho parmi les Siddis de l'Inde, mais également pour d'autres descendants d'Africains des quatre coins du monde en ce début de XXIe siècle. Les contours de la communauté siddie se redéfinissent à présent par une médiation de leurs origines africaines sur la scène nationale et internationale, une identification qui transcende les catégories sociales indiennes dans lesquelles les Siddis du Gujarat et du Karnataka ont tenté de s'inscrire durant plusieurs siècles, tentant ainsi de réagencer la communauté siddie à un contexte global. Nous verrons, dans cette troisième partie, la manière dont les tentatives de fédérations nationales, entre les Siddis de l'Inde, sont liées à une revalorisation de leurs origines africaines et dont cette *conscience siddie* à l'œuvre est en train de glisser, depuis quelques décennies, vers une conscience noire parmi les Siddis.

TROISIÈME PARTIE : D'UNE CONSCIENCE SIDDIE VERS UNE CONSCIENCE NOIRE



Uttara Kannada, février 2015 © Sofia Péquignot

> « Pour l'analyse anthropologique, l'identité n'est pas un état. Elle n'est ni immanente, ni immuable. C'est une construction déterminée par les situations dans lesquelles elle est érigée, par les rapports de pouvoir qui se nouent autour d'elle et par les efforts pour les dénouer. L'identité est paradoxale. Elle est la chose la plus ressentie, la plus revendiquée, mais en même temps la plus fuyante. Comme le relevait C. Lévi Strauss [1977, p. 332], l'identité "est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle".
>
> En quelque sorte, l'identité n'existe pas, mais les actions entreprises en son nom existent, elles, bel et bien. Les ingrédients qui la constituent sont relatifs. Ils sont la plupart du temps arbitraires. La religion, la langue ou la couleur peuvent, en effet, être utilisées dans des sens complètement contradictoires selon les contextes » (Kilani, 2009 [1989] : 309).

Dans cette partie, j'explorerai la manière dont a progressivement émergé, parmi un certain nombre de Siddis depuis la fin du siècle dernier, une identification à d'autres descendants d'Africains au-delà de l'Inde, en inscrivant leur identité siddie dans une catégorie globale, celle des « Noirs ». L'identité, par son caractère souvent insaisissable, a parfois cependant tendance à réduire des groupes ou des individus à une catégorie uniforme alors qu'elle ne constitue finalement qu'une partie seulement du « millefeuille identitaire » (Ndiaye, 2009a : 55) que les individus possèdent et mobilisent en fonction de différents contextes dans lesquels elle s'inscrit. J'ai donc choisi de nommer cette identification *conscience noire* plutôt qu'*identité noire* afin d'éviter d'enfermer les Siddis dans une catégorie de personnes « noires » tout en affirmant la profondeur d'être qu'elle représente. La *conscience noire* renvoie, à l'évidence, à cette double conscience introduite par W. E. B. Du Bois dans *Les âmes du peuple noir* : « alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres : ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile. (…) C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux de l'autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec amusement teinté de piété méprisante » (2004 : 10-11). Nous pourrions ainsi mettre en lien cette dernière citation avec la condition que les Siddis expérimentent en Inde depuis plusieurs siècles : « ce sentiment d'être à la fois soi, d'être riche de sa vie intérieure, de ses tourments et de ses espoirs, bref, celui d'être une personne unique et celui d'être réduit par les autres à son apparence noire » (Ndiaye, 2008 : 425). Cependant, ne partageant pas la même histoire que les descendants des victimes de la traite atlantique, il était jusqu'à présent davantage

question d'une *conscience siddie* (à différentes échelles) comme nous l'avons montré dans la partie précédente, que d'une *conscience noire*, bien qu'elles puissent se faire écho. Néanmoins, cette *conscience noire* reflète aussi et surtout, comme nous le verrons, le fait que de nombreux Siddis n'avaient pas forcément connaissance, il y a encore moins d'un demi-siècle, du fait qu'il existe d'autres descendants d'Africains dans le monde s'associant parfois eux aussi à un collectif d'origine africaine ; ainsi, cette révélation, dans un contexte que nous rappellerons, amorça progressivement parmi les Siddis une prise de conscience de nouvelles possibilités de devenir locales et globales qu'une inscription dans une communauté « noire » planétaire peut représenter, de manière imaginaire au moins. Au-delà d'une identification aux autres « Noirs » du monde, cette prise de conscience renvoie donc à l'appropriation de l'être, transformant ainsi ses propres modalités d'existence et son rapport au monde et à soi. C'est dans cette démarche performative que s'inscrit le vaste mouvement de la *Conscience noire* (*Black Consciousness Movement*) impulsé par Steve Bilko et décrit par ce dernier comme « un état d'esprit, un mode de vie qui rejette les valeurs qui font des Noirs des étrangers sur leur propre terre, qui promeut l'autodéfinition plutôt que la définition par les autres, qui considère l'unité de groupe comme la clé pour prendre le pouvoir, politiquement et économiquement (Walters, 1993 : 256 cité par Boukari-Yabara, 2017 : 312).

Par ailleurs, nous explorerons également la manière dont cette *conscience noire* a pu se superposer à une *conscience siddie* elle-même en cours d'élaboration, et les effets de cet enchevêtrement sur les constructions sociales des Siddis au niveau local et national. Un neuvième chapitre sera donc consacré à l'analyse des inspirations et dynamiques de développement d'un pansiddisme au niveau national. Nous questionnerons ensuite, dans le chapitre 10, la genèse d'une essentialisation volontaire des origines africaines à l'œuvre parmi les Siddis. Nous verrons ainsi comment a pu se constituer une identification des Siddis à d'autres descendants d'Africains du monde à travers différents dispositifs (étatiques, réseaux internationaux, télévision, réseaux sociaux numériques, etc.). Le onzième et dernier chapitre de cette thèse explorera et questionnera les relations émergentes de Siddis avec d'autres descendants d'Africains venus à leur rencontre et s'identifiant aux Siddis de l'Inde à partir de leur origine africaine commune. Nous interrogerons alors l'inscription des Siddis dans ces réseaux diasporiques et tente-

rons de mettre en lumière les divers objectifs des groupes panafricanistes venus à la rencontre des Siddis ainsi que leur impact sur les trajectoires individuelles et collectives siddies. Enfin, le miroir social que peuvent représenter l'un vis-à-vis de l'autre le pan-siddisme et le panafricanisme ainsi que leur présente imbrication seront explorés. Il s'agira dans cette troisième partie d'interroger le sens des identifications réciproques qui se jouent non seulement entre Siddis, mais également entre Siddis et d'autres groupes de descendants d'Africains non-Indiens. Cela nous permettra de nous intéresser à la manière dont une *conscience siddie* est progressivement en train de glisser vers une *conscience noire* plus globale, suivant ainsi « le projet anthropologique » tel qu'énoncé par Kilani et qui consiste à « articuler les rapports du local et du global, [à] penser l'autre et le même sous leurs aspects les plus divers. » (Kilani, 2009 [1989] : 21).

CHAPITRE 9 : LE DÉVELOPPEMENT DU PANSIDDISME

Les parties précédentes ont dévoilé l'esquisse de réseaux Siddis à l'échelle nationale. Au-delà des rares mariages Facebook que nous venons d'évoquer dans le chapitre précédent, et dans le contexte d'un pays d'un milliard quatre cents millions individus où la concurrence avec les autres *jāti* comptant davantage de membres et faisant preuve d'une solidarité plus importante met à l'épreuve les minorités, certains leaders et travailleurs sociaux siddis ayant saisi ces enjeux ont envisagé de franchir les frontières religieuses, linguistiques et identitaires régionales afin d'amorcer un processus d'unification siddi panindien. Qui sont les acteurs de ces tentatives d'alliances nationales, comment ont-elles été inspirées et quelles sont leurs motivations ? Dans ce chapitre, nous dévoilerons les influences qui ont pu susciter la formation des réseaux siddis nationaux. Au-delà du contexte indien, nous explorerons aussi les stratégies insufflées par des acteurs étrangers mais également, l'impact du développement des nouveaux moyens de communication sur les réseaux pan-siddis en expansion du Gujarat au Karnataka.

1. LES TENTATIVES DE FÉDÉRATION DES SIDDIS DE L'INDE

En 2010, Mohan K. et Ramnath créèrent ensemble *Siddi Jana Vikas Sanga (for integrated development of Siddi community in India)*:

> « A Society called Siddi Jana Vikas Sangha as formal identity with members of Siddi Community belongs to Hindu, Islam & Christianity has been registered under Karnataka Societies Registration Act in the month of December 2010. The society has three women and four men in the society and all are educated and well informed about the situation of Siddis. VISION: Vision is to have broad based organization of Siddis with spirit of Self Respect, Self Confidence and Human Dignity to address all the above issues collectively. MISSION: Promote education as a tool for empowerment, establish right to livelihood opportunities as a matter of right and work against exploitative systems VALUES: Humanist values such as equity, equality, fraternity, create discrimination free democratic environment to ensure mutual respect & mutual understanding real-

> ize the inherent potentials of Siddis. » (Présentation de l'association sur le blog de Siddi Jana Vikas Sanga[244]).

Ils embauchèrent progressivement, en tant que travailleurs sociaux couvrant l'ensemble des villages siddis de l'Uttara Kannada, une vingtaine de jeunes Siddis hindous, chrétiens et musulmans de la région dont la majorité avait suivi des études supérieures, notamment dans des établissements adventistes. Les salaires et activités de cette association étaient financés par des subventions d'ONG nationales et internationales, notamment *Actionaid India* et les jeunes leaders tenaient particulièrement à souligner leur indépendance des organisations missionnaires qu'ils avaient pu servir par le passé. Les projets menés par ces leaders et travailleurs sociaux prônaient l'unification siddie au-delà de toute religion afin de s'en émanciper. Quand je demandai à Mohan K. ce que signifiait être Siddi, il me répondit qu'il ne savait pas exactement mais qu'en tout cas c'était une spécificité. Les Siddis étaient noirs en Inde, ils avaient les cheveux frisés, des performances musicales spécifiques et il fallait ainsi utiliser cette différence afin de faire reconnaître sa communauté. Il ajouta que les Siddis du Karnataka, particulièrement, avaient toujours été traités comme des esclaves et contrôlés par les religions. C'est pourquoi son association souhaitait utiliser cette spécificité afin que les Siddis soient unis, reconnus et puissent se libérer de toute sorte de domination en étant fiers de leur communauté, c'est ce que Mohan et d'autres jeunes leaders et travailleurs sociaux siddis comme Ramnath appelaient le *siddisme*. Mohan K. me fit part de ses ambitions à long terme : développer le *siddisme*, créer une unité et une identité commune entre tous les Siddis du Karnataka dans un premier temps, puis tous les Siddis de l'Inde et ensuite, mobiliser d'autres descendants d'Africains d'Asie et du monde entier, en suivant l'impulsion qu'avait donné le groupe TADIA à l'époque, dont Mohan K. connaissait très bien les membres (nous revenons sur ce point dans le sous-chapitre suivant). L'idée était, au-delà des religions et des croyances, que le fait d'être Siddi devienne la première appartenance collective (entretien avec Mohan, mars 2015).

[244] http://siddijanavikas.blogspot.com/ [consulté le 13 avril 2023]

En 2005, Mohan K. et Ramnath s'étaient rendus ensemble au Gujarat quelques temps après la première rencontre entre Mohan K. et Rafik bhai car les deux jeunes leaders envisageaient déjà de créer du lien entre des Siddis de l'Inde.

En 2014, Mohan K. avait également créé un groupe WhatsApp intitulé *Siddi Think Tank* et regroupant une cinquantaine de Siddis du Gujarat, de Mumbai ainsi que deux Sheedis Pakistan lui ayant été virtuellement introduits par Rafik bhai de Jamnagar. Durant plusieurs années avant que les échanges ne se tarissent, de nombreuses actualités concernant les Siddis étaient partagées sur ce groupe mais également certaines offres d'emplois dans l'objectif d'établir une solidarité entre les Siddis au niveau national. Mohan K., qui menait alors un doctorat en travail social à propos des Siddis à l'Université de Mumbai et y suivait des cours de langue swahilie, partageait ses nouveaux apprentissages linguistiques sur ce groupe :



Copies d'écrans de l'application Whatsapp depuis un smartphone de quelques leçons de swahili publiées pas Mohan K. Siddi sur le groupe Siddi Think Tank*, 2015.*

En 2015, Mohan K., qui vivait alors à Mumbai, s'associa aussi à un homme d'affaire siddi de Mumbai, Mohammad Saboo Siddique et ils créèrent ensemble la première organisation pansiddie : *Siddi India Foundation* (voir chapitre 1.6). Mohammad Saboo contait avoir rencontré Mohan *via* Facebook car ce dernier l'avait contacté afin de lui proposer ce projet par lequel il fut enthousiasmé. En avril 2016, lors de l'*'Urs* de Bābā Ghor auquel je participai, Mohammad Saboo informa toutes ses connaissances siddies d'autres régions du Gujarat de ce nouveau projet en expliquant les objectifs de cette association : unir tous les Siddis de l'Inde et collecter des financements afin de mener des projets de développements et d'éducation des jeunes Siddis au niveau national afin d'améliorer leurs conditions de vie.

Parallèlement, en 2015 et 2016, Mohan, Jairam et Ramnath se fixèrent pour mission de sonder des Siddis d'autres régions de l'Inde afin d'amorcer le pansiddisme. Mohan était alors chargé du Mahārāshtra (c'est pourquoi il créa cette association avec Mohamed Saboo), Jairam du Gujarat et Ramnath de Hyderabad. Ramnath rencontra les descendants d'Africains du quartier de l'*A. C. Guards* de Hyderabad comme nous l'avons évoqué plus haut. Jairam rencontra Rafik bhai de Jamnagar, Wasim Jamadar de Bhuj, Shanawaz Makua de Diu ainsi que Rumana ben Miyawa et Farooq Murima d'Ahmedabad (déjà en contact avec Mohan K.) afin de les convaincre de s'unifier, une idée qui séduisit ces derniers. Rumana ben et Wasim exprimaient cependant leurs réserves sur la faisabilité d'un tel projet en soulignant que regrettablement, les Siddis du Gujarat n'avaient pas été en mesure de créer ce genre d'association et de lutter collectivement, afin que par exemple, l'ensemble des Siddi *jamāt(s)* du Gujarat obtiennent le statut de *Scheduled Tribes* car tout le monde était centré sur sa propre existence. Ils doutaient ainsi de la mise en œuvre d'un pansiddisme à échelle nationale. Rafik au contraire, se montrait enthousiaste, optimiste, et prêt à s'investir dans le projet mais attendait des trois jeunes leaders siddis du Karnataka qu'ils en prennent les initiatives (entretiens avec Ramnath, Jairam, Mohan, Rafik bhai, Rumana ben, Shanawaz et Wasim Jamadarn 2017 et 2018). L'idée d'une unification de tous les Siddis de l'Inde n'était cependant pas complètement nouvelle pour ces Siddis du Gujarat. Ces derniers avaient en effet déjà été sensibilisés à une perspective pansiddie lors de leur participa-

tion (à l'exception de Wasim) à deux conférences organisées par des acteurs internationaux et portant sur ce sujet.

2. UNE MISE EN RÉSEAUX NATIONALE PAR DES ACTEURS INTERNATIONAUX

Le premier contact, à ma connaissance, entre des Indiens descendants d'Africains de différentes régions de l'Inde fut impulsé par des chercheurs. En 2000, Amy Catlin-Jairazbhoy et Edward Alpers, une ethnomusicologue et un historien de l'Université de Californie travaillant avec les Siddis du Gujarat, collaborèrent afin d'organiser une conférence internationale, à Rajpipla (Gujarat) intitulée *Sidis at the Millennium: History, Culture, and Development*. Des chercheurs indiens et étrangers ainsi que trois cents Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat participèrent à cette conférence (Catlin-Jairazbhoy et Alpers, 2004 : 3) :

> « Returning under the *shamiana* after the revelry in Gori Pir's honour, as well as to honour the guests, two scholars from Ahmedabad, Sushila ben Thakkar of Chinmoyanang Mission and Yanantibhai K. Patel of Gujarat University, delivered talks in Gujarati. One concerned Sufism and music, and the other related the need to generate self-respect among Sidis. Professor Patel emphasised the importance of raising Sidi literacy and economic levels, citing their fame as « guarantors of safety on the Indian Ocean » as quoted from Ibn Battuta's writings, which received applause. (…) Then the open discussions began, and more Sidi voices emerged. The young Karnatakan, Juje Sidi, spoke in Hindi about the Sidi Development Association he represents. Again, there was discussion, including inquiries into the possibilities of intermarriage between Gujarati and Karnatak Sidis. Juge Sidi asked if Karnataka Sidi girl would be able to come to Gujarat to marry a Muslim Sidi, even if she were Christian or Hindu. A young Gujarati Sidi, Yunus Babu replied, "We are all black people. We love one another no matter what our religious is." He spoke the italicised words in English, indicating awareness of the black movment in the West and a sense of membership in the same movement. This statement of pan-Sidi bonds received enthusiastic applause. While Sidis of different religions do sometimes intermarry in Karnataka, Sidis in Gujarat usually discourage intermarriage with non-Sidis. This advocacy of inter-religious intermarriage suggests that Sidis may observe a unique form of caste in which biological characteristics (racial features) and historical origins (from Africa) are a primary determinant for marital alliances, rather than kinship relationships based on religious considerations as in classic Hindu, and in turn Muslims, practices. » (*ibid*. : 11).

La question des mariages entre les Siddis du Karnataka et du Gujarat fut ainsi abordée pour la première fois durant cette conférence alors même que les Siddis de ces deux États venaient de prendre connaissance de leurs existences respectives. Soulignons

que Juge Siddi posa la question à propos du mariage de femmes siddies du Karnataka (hindoues et chrétiennes) à des hommes siddis musulmans du Gujarat et non pas l'inverse. Cette intervention renvoie, comme évoqué plus haut, à une certaine hypergamie que semble représenter, pour un certain nombre de Siddis du Karnataka, le mariage des femmes de leur groupe avec des hommes siddis du Gujarat. Notons par ailleurs qu'un sentiment d'identification émanait également des prises de paroles retranscrites, ainsi que l'incitation, par les chercheurs, à créer du lien entre Siddis. Yunus, un Siddi quadragénaire de Ratanpore qui était intervenu lors de cette conférence (nommé Yunus Babu, dans la citation précédente, Babu étant le prénom de son père), expliquait qu'il avait pris conscience de l'importance de s'impliquer pour sa communauté en tant que Siddi éduqué lorsqu'il constata l'attention portée par des étrangers à la condition des Siddis. Peu de temps après, il décida de renoncer à un emploi bien rémunéré qu'il exerçait à Mumbai pour s'installer à Ratanpore afin de s'impliquer auprès de sa communauté et permettre à ses fils d'apprendre la culture siddie, notamment le *Siddi dhammāl*. Il relatait élégamment une prise de conscience de l'intérêt national et international porté à la spécificité des Siddis, en tant que descendants d'Africains en Inde. Alors même qu'il s'était marié avec une femme non siddie, Yunus commença à s'opposer fermement aux mariages hors *jāti* siddie afin d'éviter l'extinction des Siddis de l'Inde (entretien avec Yunus, avril 2014, voir chapitres 5.3).

En 2006, une autre conférence internationale de quatre jours eut lieu à Goa, organisée par le réseau *The African Diaspora in Asia* (*TADIA*) fondé en 2003, en relation avec l'Unesco, et dirigé par deux chercheurs indien et belge : Kiran Kamal Prasad et Jean-Pierre Angenot. Cet évènement sembla davantage marquer les esprits de mes interlocuteurs siddis. Près de quatre-vingt chercheurs de quatre continents et des centaines de Siddis du Gujarat, du Karnataka, de Mumbai et Hyderabad y furent conviés (Van Kessel, 2006 : 461) :

> « The event was a great success, receiving coverage in local Goan newspapers, and the Mumbai Time Out. The conference brought together academics from over 22 countries around the world, who delivered papers that covered over fifteen Afro-Asian communities. Papers were also provided on several other Afro-Asian communities and on related themes among Afro-Brazilians, Afro-Americans and Mauritian Creoles. All events were attended by representatives of the Indian Afro-Asian communities. Calls for publication

came from Europe, Asia and North America. » (Extrait du bilan de la conférence écrit par Cliff Pereira, 2006).

Il s'agissait de la première rencontre entre des représentants de descendants d'Africains de toutes les régions de l'Inde. TADIA finança l'intégralité des transports, du logement et de leur accueil à Goa. Pour autant et à ma connaissance, aucun contact à long terme n'en a résulté mais des Siddis alors présents rapportaient avoir été inspirés par l'éventualité de développer des contacts nationaux alors qu'ils n'y songeaient pas jusqu'alors. Néanmoins, d'après plusieurs Siddis de Mumbai et du Gujarat, les « Siddis » de Hyderabad n'avaient pas alors l'air disposés à créer des liens avec les Siddis des trois autres États (Mahārāshtra, Gujarat et Karnataka) : ils étaient décrits comme arrogants, de familles nobles, qui ne s'identifiaient pas forcément avec les autres Siddis et ne semblaient pas non plus percevoir d'intérêt à entretenir des relations privilégiées avec ces derniers. Ces impressions apparaissaient fondées dans la mesure où, comme je l'ai évoqué dans le chapitres 5, les descendants d'Africains de Hyderabad n'exprimaient pas, lors de mes terrains en 2017 et 2020, une identification aux autres Indiens descendants d'Africains et ne partageaient pas les mêmes inspirations d'unification que des Siddis du Karnataka, du Gujarat et de Mumbai dans le but d'améliorer leurs conditions d'existence à partir d'une alliance des origines ayant été à la source d'une mise à l'écart. Rappelons que le statut social des ancêtres des descendants d'Africains de Hyderabad était, au contraire, localement valorisé en tant que gardes royaux de la cavalerie du Nizam et leur origine, bien qu'exotisée, représentait la condition à ce statut privilégié en tant que membres de l'*African Cavalry Guards*. Cependant, les Siddis du Gujarat à Mumbai et du Karnataka, malgré l'intérêt réciproque qu'ils semblaient se porter, n'avaient pas pour autant gardé contact après cet évènement à cause de la distance géographique, des entraves économique et de temps mais également de la difficulté de communiquer au début des années 2000 alors que le téléphone portable et les réseaux sociaux numériques n'étaient pas démocratisés en Inde (entretiens avec différents Siddis des régions de Bhuj, Diu, Ratanpore, Jamnagar, Mumbai, Haliyal et Yellapur ayant participé à cet évènement). Rafik bhai, travailleur social de Jamnagar (Gujarat) ayant participé à cette conférence à Goa, relatait la présence d'afro-brésiliens qu'il décrivait comme des Siddis du Brésil. Cette mise en relation avec d'autres descendants

d'Africains du globe et de l'Inde dénote également, de la part des chercheurs et organisateurs, une assignation des Siddis à un même groupe (« les afro-descendants »/les « Noirs ») qui a pu participer à renforcer une identification déjà présente parmi les Siddis de différentes régions à une *afro-jāti*. Des critiques, de la part de certains Siddis du Gujarat et du Karnataka, ont été établies à propos de TADIA. Selon Rafik bhai, cette rencontre n'avait abouti à aucun contact durable et n'avait pas forcément été utile à long terme. D'après Diyog Siddi, leader et travailleur social en Uttara Kannada, ce groupe n'avait rien fait pour les Siddis qui attendaient plutôt une aide au développement et avaient seulement essayé de créer un contact n'ayant pas été perpétué. Selon Diyog, toutes les organisations utilisaient le nom des Siddis afin de s'enrichir alors qu'elles ne faisaient rien par la suite (*any, kae na !*), écrivaient des rapports et récupéraient les fonds. Il décrivait par le terme « *bogas* » (arnaqueurs/trompeurs/menteurs) les étrangers qui percevaient de l'argent de différents pays occidentaux au nom des Siddis et construisaient des gros *buildings* pour eux-mêmes avec *AC room* (chambres climatisées), s'acheter des *AC cars* (voitures climatisées)[245], au lieu d'investir cet argent pour les Siddis. Ces témoignages soulignent ainsi un certain décalage entre les propositions de mise en réseau et de développement des universitaires et les attentes de nombreux Siddis concernant un accompagnement des projets mis en place à long terme ou une amélioration concrète de leurs conditions d'existence[246].

Ces deux évènements internationaux n'ont cependant pas été l'unique forme de mise en réseau entre les Siddis de différentes parties de l'Inde. Comme je l'avais évoqué

[245] Dans un pays où la chaleur coûte beaucoup à la population, posséder la climatisation (*AC, Air Conditioner*) dans son habitat ou sa voiture est considéré comme un luxe qui n'est pas accessible à toutes et tous et la climatisation, qu'elle soit dans les voitures, les chambres d'hôtel, les trains augmentant le prix de leur accès, est ainsi perçue comme une convenance que seuls les « riches » peuvent s'offrir. Le fait de posséder une voiture n'est pas non plus donné à tout le monde et est aussi un signe de richesse.

[246] Dans une moindre mesure, j'ai souvent été confrontée à ce genre de reproches, plus particulièrement au Karnataka. En effet, si pour ma part je ne pouvais être accusée de m'acheter des voitures et hôtels *AC* car les Siddis avec qui j'interagissais constataient que je travaillais seule, vivais plutôt modestement et m'adaptais au quotidien du village, la question de l'intérêt social et financier, pour la communauté (et les individus !) que je pouvais procurer à partir de mes recherches était souvent posée. Lorsque j'ai pu m'exprimer et expliquer dans la langue vernaculaire les raisons de ma présence (qui était généralement initialement associée aux missionnaires) et le fait que j'écrivais un livre, beaucoup comprenaient mais certains Siddis pensaient que j'allais en retirer beaucoup d'argent en leur nom. Ce point particulier est le quotidien de nombreux anthropologues et mérite d'être discuté collectivement et questionné du point de vue méthodologique et éthique. En ce qui me concerne, j'ai souvent été sensible à ces remarques qui ont remis en question l'essence de mon travail de terrain, un point qui n'est encore pas tout à fait résolu.

dans l'introduction de cette thèse, l'intérêt porté par certains Siddis du Gujarat aux Siddis du Karnataka m'incita à m'y rendre et par l'intermédiaire de Rafik bhai (Jamnagar, Gujarat) que je suis entrée en contact avec Mohan K. (Kalleshwar, Uttara Kannada, Karnataka), Siddi hindou qui m'a ensuite mis en relation avec d'autres Siddis du Karnataka. Les deux hommes s'étaient connus en 2005, alors que Mohan K. servait de guide à un photographe anglais réalisant un reportage à propos des Siddis de l'Inde. Rappelons que Mohan K. parle couramment l'anglais depuis ses études dans les établissements adventistes, il parle également le hindi, ce qui lui permettait de servir d'interprète aux étrangers alors que la majorité des Siddis du Karnataka et du Gujarat ne maîtrisent pas l'anglais. Mohan K., en tant que Siddi, accompagna le photographe à Jamnagar où ils furent introduits à Rafik bhai qui leur apporta son aide. Depuis lors, Rafik bhai et Mohan K. sont restés en contact et ce dernier retourna à trois reprises au Gujarat afin, entre autres, de travailler en tant que guide pour d'autres photographes et journalistes s'intéressant aux Siddis de l'Inde. Cette rencontre entre Siddis des deux États indiens, ne fut cependant pas la première. Nazir sab, d'Adki Hosur, avait également servi de guide à Charles Camara, un doctorant suédois en anthropologie sociale à l'Université de Stockolm qui menait des recherches dans le cadre de sa thèse doctorale[247] dans les années 2000. Nazir sab accompagna alors Camara au Gujarat mais ne tissa aucun lien durable par cet intermédiaire avec des Siddis de cet État.

En avril 2014, alors que j'étais dans le train, Wasim Jamadar de Bhuj (Gujarat) me téléphona : il était à Mumbai pour rendre visite à la famille de son épouse. Je lui expliquai que j'étais en route pour le Karnataka et il me demanda si j'avais un contact sur place. Je lui répondis que Rafik bhai m'avait introduite auprès de Mohan K. et il m'informa qu'il le connaissait aussi à travers Facebook, mais ne l'avait jamais rencontré. Je l'informai que Mohan K. se trouvait également à Mumbai et il me pria de lui indiquer son numéro. Quelques jours plus tard, ils se rencontrèrent pour la première fois. Depuis, ils échangent régulièrement des nouvelles et se sont revus au moins trois fois, à Mumbai et à Bhuj. Wasim fut également invité par Mohan à une conférence à Delhi à propos des Siddis à laquelle Pashington Obeng (l'un des chercheurs pionniers à avoir

[247] La thèse de Charles Camara, à ce jour, n'a pas encore été soutenue. Le chercheur travaille actuellement en tant que coordinateur de projets pour une association caritative catholique en Suède (Caritas Sweden).

mené ses recherches parmi les Siddis de l'Uttara Kannada) l'avait lui-même convié en juin 2014 et demandé à Mohan qu'un Siddi du Gujarat participe aussi. En février 2015, Mohan K. guida un journaliste de RFI (Radio-France International) venu réaliser un reportage à propos des Siddis. Il le conduisit alors chez Rafik bhai à Jamnagar, Wasim Jamadar à Bhuj et Rumana ben à Ahmedabad afin de recueillir leurs témoignages[248]. Ramnath Siddi, que nous avons présenté plus tôt, se rendit en 2016 à Hyderabad accompagné de plusieurs autres Siddis et d'un anthropologue suisse, Andreas Hofbauer, enseignant-chercheur à l'Université de Marília (Sao Paulo, Brésil), qui était alors au Karnataka pour y mener son deuxième terrain de recherche[249]. Ramnath m'exposa des photos de cette rencontre dans le quartier de l'*African Cavalry Guards* où le groupe séjourna deux jours : « Les Siddis de Hyderabad ne ressemblent pas à des Africains », commenta-t-il spontanément. Je le questionnai alors à propos de la réaction des « Siddis » du quartier de l'*A. C. Guards* de Hyderabad lorsqu'ils se rencontrèrent. Ramnath répondit qu'ils étaient accueillants et enthousiastes à propos de leur visite, puis il confia qu'il y avait cependant beaucoup de différences entre eux : « ils s'ajustent à leurs vies. S'ils avaient un physique africain, ils [en parlant des Indiens de la société environnante] les traiteraient mal, c'est pour cela qu'ils ont changé [implicitement, qu'ils se sont mariés avec des Indiennes d'autres origines et ne ressemblent plus à des Africains]. Leurs conditions de vie sont néanmoins difficiles puisqu'ils louent presque tous des maisons. Avant, le Nizam leur offrait un endroit où loger mais maintenant ils vivent dans des quartiers pauvres, certains même en dehors de la ville et nous n'avons pas pu les rencontrer. Leur activité principale est de jouer du tambour, mais pas comme le *dammām* ». Notons que Ramnath interpréta directement le changement d'apparence (devenus « non africains »), des descendants des membres de l'*African Cavalry Guards* de Hyderabad, par la discrimination : selon lui, ces derniers s'étaient intégrés par le mariage car sinon, leur physique aurait été déprécié par la société environnante. Son analyse émane du transfert d'un vécu personnel concernant le rejet, par les non-Siddis, de ses caractéris-

[248] https://www.rfi.fr/fr/asie-pacifique/20150304-sidis-diaspora-africaine-inde-quete-identite [consulté le : 15 mars 2015]

[249] Les propos suivants sont issus des discussions avec Ramnath. Andreas Hofbauer, dans son article « Diáspora e Africanidade entre os Siddis de Karnataka », relate sa propre expérience (2020 : 39-40) à propos de ce terrain partagé.

tiques physiques en Inde dont Ramnath a considérablement fait les frais. Pour autant, jusqu'à la chute du Nizam, certaines des caractéristiques physiques des membres de la garde royale africaine étaient valorisées et même exposées telle une vitrine exotique du Nizam (Cohen, 2020a). Après la chute du Nizam et de l'*African Cavalry Guards* qui y était liée, cette apparence n'avait en effet plus d'intérêt social (sauf éventuellement dans le sport comme la lutte ; voire Khader, 2020 : 438) et l'interprétation de Ramnath à propos du fait que les descendants d'Africains de Hyderabad aient cherché à échapper à la discrimination par les mariages avec des femmes non siddies prend sens. Lorsque je demandai à Ramnath si les descendants d'Africains de Hyderabad qu'ils avaient rencontrés avaient émis un intérêt de forger un lien avec les Siddis du Karnataka, il répondit qu'il ne savait pas, mais qu'ils avaient dit qu'ils viendraient peut-être à Siddi Nash. Le chercheur autrichien-brésilien, Andreas Hofbauer, sembla rester à l'écart de ces échanges en gardant une posture d'observateur et leur investigation semblait davantage conduite par Ramnath et ses ambitions pansiddies (entretien avec Ramnath mai, 2016). Quelques jours plus tard, j'assistai à Siddi Nash où Ramnath et Andreas Hofbauer participaient également mais aucun descendant d'Africain de Hyderabad ne se présenta. En 2017, je rediscutai de cette rencontre avec Ramnath puis avec Kamla, une Siddie, ancienne sportive de haut niveau qui faisait partie du cortège siddi à s'être rendu à Hyderabad. Les deux Siddis expliquèrent qu'aucune suite n'avait été donnée à cette initiative et que les Siddis de Hyderabad ne semblaient pas concernés par une unification nationale. L'année précédente, Ramnath s'était également rendu au Kerala, avec un autre chercheur, afin d'y rencontrer une population qu'il nommait les Siddis du Kerala, les Chola Nayak. Selon Ramnath, il n'avait pas été possible de les approcher « car ces Siddis vivaient dans la forêt et pouvaient attaquer », il était alors nécessaire d'obtenir de nombreux permis afin d'avoir accès aux zones de la forêt qu'ils habitaient. Lodhi (1992 : 83), Cambell (2005 : 9-10) et de Silva Jayasuriya (2008b : 556-557) mentionnaient également l'existence de descendants d'Africains vivant au Kerala sans pour autant apporter d'autres précisions. Par ailleurs, en 2017, Ramnath guida également Asha Stuart, documentaliste pour *Nation Geographic* et anthropologue de formation ayant

réalisé un film à propos des Siddis sorti en 2018[250]. La même année, Arun, Siddi hindou de la région de Yelllapur introduit plus haut, se réjouissait d'avoir finalement des contacts directs avec des Siddis du Gujarat qu'ils avaient rencontrés, avec les membres de son groupe de *dammām* lors d'un festival de musique, *National Tribal Music Dance festival*, qui eut lieu au Karnataka cette même année. Arun contait qu'il était devenu ami avec Altav, un autre jeune Siddie dans sa vingtaine d'un groupe de *Siddi dhammāl/goma* de Ratanpore et qu'ils échangeaient régulièrement *via* Facebook et WhatsApp.

Ces exemples montrent le rôle important des chercheurs, photographes, journalistes ou documentalistes internationaux dans la mise en réseau de Siddis au niveau national mais également l'assignation implicite des Siddis à un même groupe, à partir de leurs origines africaines, qui participe à forger une essentialisation volontaire de leurs origines s'inscrivant dans leurs tentatives de constructions collectives. Les festivals de musique nationaux regroupant les « peuples tribaux » de l'Inde organisés par le gouvernement indien donnent aussi l'occasion à certains Siddis des deux États de se croiser (comme l'ont relaté d'autres récits de Siddis du Gujarat et du Karnataka) et parfois d'échanger et de créer du lien à l'instar d'Arun et Altav. Bien que ces quelques réseaux[251] puissent sembler insignifiants, rappelons qu'au Gujarat et au Karnataka, les processus d'unification ont pris racine dans des relations interpersonnelle créées entre des individus et se sont par la suite étendues à des familles et à des groupes. En effet, comme le souligne Claire Bidart :

> « [L]'individu construit des relations et des entourages qui l'influencent en retour, en relayant les grandes divisions et les grands mécanismes sociaux mais dans une logique plus réciproque et interactive. Les structurations des réseaux n'agissent pas de manière déterministe unilatérale mais dans une co-construction perpétuelle avec des relations, elles-mêmes issues des interactions individuelles. (…) [Les analyses de réseaux] permettent aussi (…) une représentation dynamique des processus sociaux. » (2008 : 44).

Le « réseau est avant toute chose une image mentale à laquelle se rattache l'imaginaire commun sur lequel il convient de s'appuyer dans le cadre d'une analyse en

[250] https://www.ashastuart.com/films/2019/4/13/2019/4/13/lost-tribe [consulté le 20 mai 2023]
[251] Concernant la genèse de la notion de réseau et notamment en sociologie, voir Mercklé (2011 [2004]), Coenen-Huther (1993), Eve (2002) ou encore Beauguitte (2016).

[sciences humaines et sociales] »[252]. Il s'agit ainsi d'une notion « porteuse de [registres] métaphoriques spécifiques [tels que] : l'entrelacement, la circulation, la topologie, pour désigner des ensembles complexes de relations entre personnes » (Mercklé, 2011 : 8). Selon Mercklé, cette notion est utilisée en sciences sociales afin de « déplacer le regard des individus et de leurs attributs vers les relations qu'ils entretiennent entre eux, vers la façon dont les formes qu'elles prennent modèlent les comportements individuels, et vers la façon dont ces comportements contribuent en retour à modeler les structure sociales » (*ibid*.). Le choix ici, pour arpenter des sillons méthodologiques de Gluckman et de l'École de Manchester, consiste à tenter de dépasser « les catégories et les groupes comme principes d'explication sociologique » en s'intéressant à « l'individu comme porteur de réseaux » en considérant les acteurs dans leurs multiplexité (Eve, 2002 : 194-195). En suivant le même principe, à travers l'analyse de réseaux individuels des leaders siddis du Karnataka, nous nous attacherons à saisir les aspirations les ayant mené sur la voie d'une quête de pansiddisme impulsant de nouvelles tentatives de collaborations siddies nationales.

En 2017, Ramnath Siddi expliquait que cette idée d'unification n'était pas arrivée par hasard mais leur avait été soufflée par des chercheurs et panafricanistes.

3. UN PANSIDDISME INSUFFLÉ PAR DES PANAFRICANISTES

En janvier 2014, Mohan K., Jairam et Ramnath furent invités à participer au 8e Congrès panafricain à Johannesburg en Afrique du Sud portant sur le thème : « Mobilizing Global Africans, for Renaissance of Unity » :

> « This follows the 8 th Pan African Congress that took place in South Africa at the beginning of the year with a call on Africans to advance a cultural movement to give Africans pride in their being and create the conditions for promoting African culture and languages as the foundation for African emancipation and development. The Congress was held in Johannesburg from January 14-16, 2014 under the theme "Mobilizing Global Africans, for Renaissance and Unity" and brought together one hundred and twenty participants representing institutions and organizations of Africans from around the world. Participants came from Latin America, the Caribbean, USA, Europe, Asia, the Arab World and the African continent. The Congress reviewed status reports of Af-

[252] https://calenda.org/294344.

ricans in various parts of the world, namely, Afro-descendants in the Caribbean, Latin America, USA, Canada and Europe. Others were Afro-descendants in India, i.e. the Siddis, Africans in the Arab World as well as the situation of the majority of Africans living on the continent. Other issues discussed were African trade unions and Pan-Africanism, Women and the Pan-African Challenge as well as Youth and Pan-Africanism. Networking Entrepreneurs was also considered. (…)

The Congress took particular note of the deprived conditions of Afro-Descendants in India, known as Siddis and recommended the establishment of an Education Foundation as well as a Law Forum for the Siddis of India. » (Rapport du congrès publié sur le site d'ITUC-Africa[253])



Mohan K., Jairam et Ramnath Siddi assistant au 8ème congrès panafricain à Johannesburg. Montage à partir de l'affiche de cet évènement et de photos postées sur Facebook par les trois jeunes leaders.

Arrivée sur le terrain pour la première fois lors de mon master 1 en 2014 tout juste trois mois après la participation des trois jeunes Siddis à ce congrès qui fut également leur première opportunité de voyager en Afrique (et à l'extérieur de l'Inde), il ne fut pas étonnant qu'un élan pansiddiste ait émané des inspirations panafricanistes dont Mohan K., Jairam et Ramnath venaient d'être imprégnés.

[253] https://www.ituc-africa.org/IMG/pdf/Article_on_The_8th_Pan_African_Congress_3_.pdf [consulté le : 21 mai 2023]

En 2016, Ramnath relatait les récits de vie qu'il avait mobilisés afin de faire comprendre à l'audience de ce congrès les conditions d'existences des Siddis de l'Inde ainsi que les échanges à propos de l'union des peuples d'ascendance africaine et leur solidarité qu'il découvrait :

> « Je pense que c'est une très bonne idée [concernant l'idéologie panafricaniste]. En plus, grâce aux contacts de ce congrès, Mohan a été invité à une autre conférence panafricaine à Londres (…) À Johannesburg, on a représenté notre communauté en tant que descendants d'Africains d'Asie. Les gens étaient choqués "comment est-il possible qu'il y ait des descendants Africains en Inde ?" demandaient-ils. Ils nous ont dit qu'ils allaient recueillir tous nos problèmes et les résoudre. Ce congrès portait particulièrement sur des enjeux économiques et de développement, ils nous ont donné des conseils : comment nous développer, comment nous unifier. De nombreux participants étaient juges, professeurs (…) et tous d'origine africaine. (…) Nous, nous sommes tout nouveaux sur ce terrain et ils sont très avancés, ils pensent à un très haut niveau. Ils sont si nombreux, nous, nous n'avons même pas les bases, nous n'étions même pas capables de leur indiquer combien de Siddis il y avait en Inde. En 2014, le président de cette organisation est venu ici avec Obeng pour nous rencontrer, il nous a conseillé de voyager en Inde, partout où se trouvaient des Siddis et de collecter les bases qu'ils nous manquaient. Avec Obeng, ils nous ont recommandé de rencontrer les autres Siddis de l'Inde et Obeng nous a donné des fonds personnels pour réaliser cette entreprise et nous suggéra de nous diviser entre le Mahārāshtra, le Gujarat et Hyderabad. (…) Obeng n'était pas là à Johannesburg, il nous a seulement connecté à l'organisateur principal, il disait qu'il voulait nous connecter avec d'autres personnes d'origine africaine, seulement des Africains ! Obeng a énormément de contacts à travers le monde, il est écrivain ! (Entretien avec Ramnath, mai 2016).

Pashington Obeng, avec qui je m'entretins à ce propos pour la première fois en 2017 par téléphone et que je rencontrai quelques mois plus tard lors d'une conférence panafricaine à Séville, m'expliqua que lors de son travail de terrain, au début des années 2000 il entendit parler de jeunes Siddis éduqués dans des écoles adventistes et s'inquiéta du sort qui leur était réservé, alarmé par des parents siddis du village où il était établi (Mainalli) qui se questionnaient sur la qualité de l'éducation et le traitement des élèves dans les établissements adventistes que de plus en en plus de jeunes siddis fréquentaient avec l'essor de l'implantation des missionnaires adventistes dans la région. Le chercheur se déplaça jusqu'à Pune afin de vérifier le traitement de ces étudiants et rencontra alors Mohan K. et Ramnath. En 2005, Pashington Obeng avait déjà financé le voyage de Mohan K. et Ramnath au Gujarat : « Il voulait qu'on visite le Gujarat, il a payé notre transport, notre hébergement et tout le reste. Il plaçait un espoir en nous, en tant que jeunes leaders. Nous sommes allés à Ahmedabad, Ratanpore, Baroda, Bawnagar. L'une des étudiantes d'Obeng était au Gujarat et elle nous a guidé » (entretien avec Ramnath,

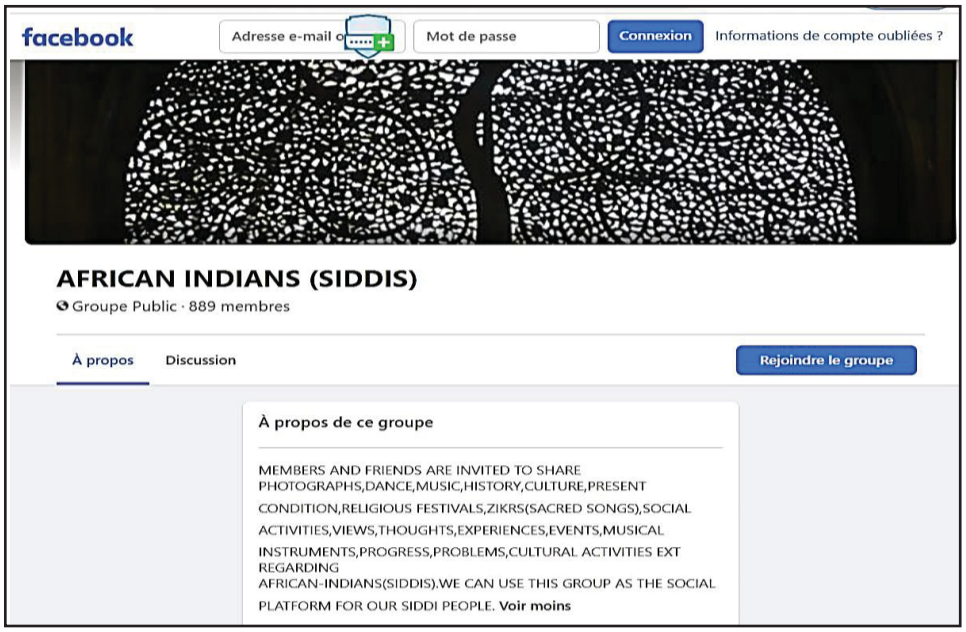
juin 2017). Neuf ans plus tard, Obeng saisit l'opportunité de connecter ces mêmes Siddis, alors proches de la trentaine, à l'Afrique et au panafricanisme par l'intermédiaire de ce congrès dont l'organisateur était l'un de ses amis. Le chercheur et le panafricaniste ont ensuite impulsé et financé la mobilité de Mohan K., Ramnath et Jairam, afin d'amorcer une tentative d'unification siddie nationale. Depuis lors, ce processus sembla plutôt s'essouffler :

> « Personne ne fait rien, mais tout le monde veut être le héros du film. Les Siddis sont en train de se développer et chacun souhaite être le développeur mais il n'y a pas d'unité. Le plan d'Obeng était parfait, on était censés construire des relations au niveau national mais on a raté le coche : je suis occupé avec mon travail, Jairam est occupé avec le sien, Mohan est pris par ses études, son mariage, son nouveau travail … » (entretien avec Ramnath, mai 2017).

En juillet 2017, Mohammad Saboo de Mumbai, co-fondateur de *Siddi India Foundation* n'avait plus aucune nouvelle de Mohan K. qui avait déménagé à Mysore entre temps et laissé de côté son doctorat au profit d'un emploi dans le secteur privé et de son mariage. Ces changements d'ordre personnel expliquaient, selon Mohan K., l'impossibilité de poursuivre ce projet. Une tension avait également l'air de s'être installée entre Mohan et Ramnath et freinait leurs perspectives pansiddies régionales et nationale. Cette même année, suite à des conflits internes entre Mohan K. et Ramnath et l'épuisement des subventions d'*Actionaid India*, l'association *Siddi Janna Vikas Sanga* cessa son activité. Les collaborateurs de Mohan K. et Ramnath confiaient des désaccords profonds entre les deux leaders très amis par le passé concernant la gestion de l'association et des subventions. Ramnath, en 2017, n'accusait pas directement son ex-partenaire mais indiquait la nécessité temporaire de suspendre leurs projets communs. En quelques années, les tentatives de pansiddisme insufflées par les panafricanistes ont rapidement chaviré, et personne ne semble plus nourrir un tel projet. D'autres dynamiques unificatrices sont cependant à l'œuvre, comme celles portées par les réseaux sociaux numériques qui connectent ainsi aujourd'hui des centaines (voire plus ?) de Siddis du Gujarat à Mumbai.

4. DES EXISTENCES CONNECTÉES

« Internet oblige tout d'abord l'anthropologue à des remaniements catégoriels, dès lors qu'est abandonné le vocable simplificateur de virtuel, qui pousse à l'autonomisation de mondes dits virtuels, dont la place en regard du réel et de l'imaginaire reste indécise. Le numérique habite le réel autant que l'imaginaire et contribue à la production de nouvelles réalités comme d'imaginaires inédits aux différentes échelles qui partent de l'individu singulier jusqu'au monde global auquel Internet a donné forme en édifiant la possibilité d'une sphère globalisée de communication et en lui donnant corps. Symbolique, imaginaire ou réel – pour reprendre une trilogie classique – le lien social inclut maintenant une dimension numérique, qui n'a rien de "virtuelle" mais se déchiffre comme ses autres attributs dans les relations mutuelles inscrites entre les trois sphères. » (Selim, 2012 : 2)



Copie d'un écran d'ordinateur : page facebook du groupe African Indians (Siddis)*, 2016.*

Nous avons déjà évoqué, dans la partie précédente (chapitre 8. 5), l'existence de quelques mariages Facebook entre des jeunes femmes siddies chrétiennes du Karnataka et des jeunes hommes siddis musulmans du Gujarat et de Mumbai. Imran, un Siddi musulman trentenaire de Bhuj, rencontra également son épouse Aminah, une siddie musulmane de Mumbai, *via Facebook* quelques années plus tôt. Aminah lui était apparue en suggestion d'amis (« people you may know ») à travers les relations qu'ils avaient en commun sur ce réseau. Comme de nombreux Siddis de sa génération avec qui je me suis entretenue entre 2014 et 2020, Imran était en contact avec plusieurs dizaines d'autres Siddis du Gujarat, du Karnataka et de Mumbai à travers les réseaux sociaux

numériques, sans en avoir rencontré la majorité. « Si tu ne t'intéresses pas aux réseaux sociaux, tu ne comprendras jamais les nouvelles générations ! » prévenait-il. Je le questionnai sur la manière dont les relations entre Siddis se créaient à travers Facebook :

> « Par exemple, tu postes quelque chose sur ton mur qui intéresse des contacts de tes contacts. Ceux-ci vont alors t'envoyer une demande d'ami s'ils sont intéressés par ce que tu as posté et devenir tes propres contacts. Facebook, WhatsApp aident énormément à créer de nouvelles relations ! Même si les Siddis du Gujarat sont déjà connectés, les réseaux sociaux créent encore plus de liens et les réseaux siddis deviennent de plus en plus importants, la communauté devient plus forte ! Les réseaux sociaux sont très importants car ils facilitent les relations avec tout le monde. Par exemple, il y a des groupes siddis et on est toujours informés de ce qui se passe pour la communauté. Les groupes WhatsApp et Facebook connectent notre vie à celles d'autres Siddi pour toujours ! » (Entretien, mars 2016).

En effet, il n'est pas simplement question sur ces réseaux de connecter des Siddis à l'autre bout de l'Inde mais ils permettent aussi à des Siddis du même État de communiquer plus aisément, de faire circuler rapidement des informations, partager des idées, des projets mais aussi de se connaître ou se faire connaître. Par exemple, le projet de la « petite Afrique » dans les forêts de *Gir* porté par le *Samast Sidi Aadijati Samaj Utkarsh Samiti Surva (Gir)* [Comité de développement de la société de tous les Siddis *ādivāsīs*, Surva (Gir)] officialisée au Gujarat en 2017 que nous avons évoqué dans le chapitre 6.4 a été entrepris à travers les réseaux sociaux numériques. Husein bhai et Rafik bhai expliquaient qu'ils avaient contacté, à travers WhatsApp, l'ensemble des représentants des *Siddi jamāt(s)* du Gujarat et s'étaient eux-mêmes connectés par ce dispositif alors qu'ils n'entretenaient pas de relation spécifique auparavant. Les échanges sur ces groupes sont parfois couplés à des rencontres de *visu* quelques fois par an, lors des festivités prenant place au sanctuaire de Bābā Ghor ou organisées à Talala et à Surva, là où se situe le cœur du projet dans les forêts de Gir. Au Karnataka, bien que ces réseaux numériques aient mis davantage de temps à se démocratiser et sont toujours moins utilisés par les villageois siddis à cause des problèmes de réseau, d'électricité et le coût des recharges internet, ces différentes plateformes deviennent également des centres d'échanges régionaux plus particulièrement pour les jeunes générations. Néanmoins, les réunions regroupant physiquement les acteurs sont encore davantage privilégiées dans cette région en ce qui concerne les Siddis qui ont quitté leur vingtaine.

En avril 2017, nous déjeunions à Ratanpore, avec Javid et Tofik, deux jeunes siddis de Jamnagar d'une vingtaine d'années qui étaient venus assister à l'*'Urs* de Bābā Ghor. L'un d'entre eux était en contact avec une jeune Siddie chrétienne de l'un des villages de la région de Haliyal que je connaissais bien, nous échangeâmes alors à propos des réseaux sociaux numériques. Javid approcha son téléphone de mon visage et ouvrit l'application Facebook afin de montrer ses nombreu.x.ses ami.e.s siddi.e.s du Karnataka et expliqua qu'il discutait régulièrement avec chacun.e d'entre eux/elles. Je demandai de quelle manière ces contacts s'étaient instaurés, il me répondit qu'il avait simplement tapé « Siddi » dans la barre de recherche et envoyé une demande d'ami aux profils susceptibles de l'intéresser. Lorsque je questionnai Javid sur la raison qui animait ces relations, il répondit qu'ils étaient eux aussi siddis, et qu'il était curieux d'en apprendre davantage à leur propos. C'est ainsi que se multiplient les échanges siddis en tout genre qui donnent parfois lieu à des relations intimes qui s'instaurent en silence à travers les écrans, offrant un espace d'échanges privés qu'il est généralement difficile d'avoir au sein d'une famille indienne. En effet, les fréquentations et les conversations des individus sont souvent épiées par le collectif et ces espaces privés que représentent les *smartphones*[254] permettent de s'évader quelques heures par jour du cadre social. Ces bulles sociales numériques privées du regard de la société permettent aussi de longs échanges entre garçons et filles, femmes et hommes parfois inconnues rendus impossibles par les normes des rapports de genre en Inde, les *smartphones* se présentant telle une cachette virtuelle où les échanges, du moins non charnels, sont rendus possibles. Pour autant, ces échanges se tiennent avec une personne de même *jāti siddie 2.0.* « Proposé en 2005 par Tim O'Reilly, le concept du web 2.0 désigne un web de type participatif. Chaque internaute fait partie d'un réseau social et Internet permet alors de faire émerger une intelligence collective » (Douay, 2014 : 129). L'expression *jati siddie 2.0* a été inspirée par l'expression « péruanité 2.0 »[255] utilisée par Lucie Miramont dans sa

[254] Parmi les Siddis, qui font généralement partie de classes sociales assez modestes, l'ordinateur est bien moins utilisé que le smartphone. D'autre part, les familles qui possèdent un ordinateur le partagent généralement entre les membres de la famille et ne procure ainsi pas un espace aussi intime que le *smartphone*.

[255] « Il nous a semblé ici intéressant de parler d'une péruanité "2.0", non seulement parce que nous avons entendu cette expression à plusieurs reprises sur le terrain pour qualifier tout ce qui est nouveau, revu ou renouvelé, mais également parce que, si l'on se fie à son sens initial, qualifier la péruanité ou le rapport

thèse[256]. Ce néologisme qui désigne « une nouvelle génération de technologies, souvent relatif aux réseaux sociaux ou aux sites collaboratifs permettant aux internautes d'interagir facilement et rapidement sur Internet, par opposition aux technologies traditionnelles »[257] s'est répandu et l'*identité 2.0* pourrait ainsi désigner une identité issue, au-delà d'être divulguée par, de ces échange rendus possibles par ces nouvelles générations de plateformes du web dont font partie, entre autres, Facebook, WhatsApp, Twitter, Instagram ou YouTube. Il m'a ainsi semblé intéressant de s'en ressaisir pour définir les créations sociales en ligne des Siddis de l'Inde à partir de ces technologies du Web 2.0 formant finalement une nouvelle sorte de *jāti siddie 2.0* faisant ainsi émerger d'autres formes de collectifs insaisissables en dehors d'un cadre d'analyse du lien social numérique.

L'origine africaine justifie ainsi l'intérêt que peuvent se porter les Siddis en ligne et cette forme d'interaction transcende certaines frontières établies non seulement par les normes sociales d'interaction (notamment entre femmes et homme) mais également, par la distance physique et spatiale des individus. Dissociés des messages privés que s'envoient des milliers de Siddis, des espaces publics collectifs ont également été créés

---

qu'entretiennent les acteurs avec la question identitaire de "2.0" peut s'avérer étonnamment cohérent. En effet, cette expression sert à l'origine pour parler de l'évolution d'Internet, devenu le "Web 2.0", plus accessible pour les utilisateurs, plus simple et permettant au plus grand nombre de personnes d'accéder à du contenu digital, mais surtout d'en créer. Les blogs, les réseaux sociaux, les plateformes de contenu musical ou vidéo sont ainsi de parfaits exemples de l'ouverture qui s'est mise en place dans cette nouvelle version du web, devenu interactif, où les utilisateurs partagent et échangent des informations et des productions sous format digital. (…) Le Web 2.0 entraîne une croissance exponentielle de la masse d'informations en ligne, "postées" ou "publiées" par des personnes qui ne sont pas, dans leur immense majorité, des professionnels de l'information, de la communication, ou de n'importe quel secteur auquel appartiendrait le contenu qu'elles vont "partager". La question de l'identité, en plus de faire partie de l'information ou du contenu qui circule sur cet Internet participatif, pourrait être également considérée elle-même comme "2.0", dans le sens où bien qu'il y ait des discours officiels ou plus ou moins dominants sur l'identité, cette dernière se retrouve, dans le cas de notre terrain, totalement prise en charge par les individus. Qu'il s'agisse de leurs créations artistiques ou de leurs discours en général, ils créent eux aussi du contenu sur cette thématique et la relaient, comme nous avons vu, en particulier avec les réseaux sociaux. » (Miramont, 2020 : 310-311).

256 Soutenue en 2020 et intitulé *Recompositions sociales depuis une scène indépendante à Lima, cumbia fusión y gráfica popular dans un contexte néolibéral*.

257 https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/2-0 [consulté le 6 mars 2020]

et plusieurs groupes siddis existent aujourd'hui sur les réseaux sociaux numériques et incluent des Siddis du Gujarat, de Mumbai, du Karnataka, et parfois quelques Sheedis de Karachi au Pakistan. Sur ces groupes, sont postés des liens à propos des Siddis qu'il s'agisse de performances musicales, rituelles, sportives, filmiques, scolaires/académiques ou professionnelles, des avis de décès, des offres d'emplois, des articles, des publications scientifiques ou journalistiques en tout genre à propos des Siddis mais aussi à propos de l'Afrique, de l'Histoire des populations d'origine africaine, de danses et de musiques africaines ou encore des parcours des grand hommes d'origine africaine tels que Nelson Mandela, Martin Luther King, Malcom X, etc.

En effet, de nombreux Siddis de l'Inde s'identifient progressivement à d'autres descendants d'Africains du monde. Nous nous intéresserons dans le chapitre qui suit à la manière dont une essentialisation volontaire des origines africaines a émergé parmi les Siddis, ainsi qu'à ses manifestations et aux enjeux que cela soulève selon les contextes dans lesquels ce processus s'inscrit.

CHAPITRE 10 : VERS UNE ESSENTIALISATION VOLONTAIRE DES ORIGINES AFRICAINES ?

> « Pour comprendre la permanence de l'essentialisme, et plutôt que de le rejeter d'un revers de main, il convient de se pencher sérieusement sur ce qu'il recoupe et véhicule, là aussi, de manière relationnelle et contextualisée, au-delà de l'acceptation culturaliste à laquelle les anthropologues réduisent souvent la notion. Après tout, comme l'écrit Appadurai, "l'essentialisme, lui aussi, est une question de contexte" (2005 : 181). » (Mahieddin, 2022).

Même si les Siddis évoquent aujourd'hui souvent l'Afrique et leur relation avec ses peuples et diasporas, ce n'est pourtant qu'assez récemment que les origines africaines des Siddis sont devenues un patrimoine commun. Depuis les années 1980, l'identification des Siddis aux autres descendants d'Africains du globe n'a cessé de croître. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à la question de l'essentialisation, par les Siddis eux-mêmes, de leurs origines africaines et à la manière dont se sont forgées, en fonction de différents contextes, de nouvelles identifications à d'autres « Noirs » du monde. Nous explorerons ainsi les influences qui ont pu faire écho, pour les Siddis, à leurs propres conditions mais également la manière dont certains Siddis se sont ressaisis de leur origine, se l'appropriant « comme un signe de modernité, une modernité mature qui ne renie pas le passé, mais se construit à partir de lui » (Boyer, 2011 : 166).

1. UNE ORIGINE INCARNÉE QUI FAIT ÉCHO

> « Sans le corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas. Vivre, c'est réduire continuellement le monde à son corps, à travers la symbolique qu'il incarne. L'existence de l'homme est corporelle. Et le traitement social et culturel dont celui-ci est l'objet, les images qui en disent l'épaisseur cachée, les valeurs qui le distinguent de nous parlent de la personne et des variations que sa définition et ses modes d'existence connaissent d'une société à une autre. Parce qu'il est au cœur de l'action individuelle et collective, au cœur du symbolisme social, le corps est un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent. » (Le Breton, 2021 [1990] : 10).

L'origine supposée commune des Siddis s'incarne dans certaines caractéristiques physiques qui marquent leur singularité en Inde. Pourtant, ces derniers (particulièrement les Siddis l'Uttara Kannada) n'associaient pas nécessairement cette origine supposément commune au continent africain. La démocratisation de la télévision en Inde dans les années 1980-1990 fut l'un des facteurs les plus importants d'une prise de conscience individuelle de ce lien à l'Afrique, par les Siddis eux-mêmes et par le reste de la société. Parmi les Siddis des grandes villes du Gujarat comme des petits villages forestiers du Karnataka, dès lors qu'un descendant d'Africains apparaissait sur l'écran allumé, on me faisait remarquer qu'il y avait un Siddi à la télévision. Cette prise de conscience du partage d'origines incarnées, souvent à partir d'images filmées, avec d'autres individus du globe a inspiré de nombreux Siddis : certains attributs physiques généralement discriminé en Inde ne semblait pas toujours l'être ailleurs où certains descendants d'Africains pouvaient même être des célébrités (acteurs, musiciens, sportifs de haut niveau, etc.). On peut également noter que l'apparition de descendants d'Africains à la télévision augmenta progressivement entre la fin du XXe et le début du XXIe parallèlement au processus d'identification, par les Siddis, à un peuple « noir » du monde mais également à leurs propres processus d'identifications et d'unification au niveau régional et national. La présence d'autres descendants d'Africains dans le monde donna en outre un sens à cette différence physique qui engendrait de si nombreuses railleries. En effet si, dans certaines familles[258], il existait une transmission de génération en génération quant au savoir à propos de l'origine africaine commune des Siddis, nombre d'entre eux se sont longtemps trouvés dans l'incapacité d'expliquer leur altérité incarnée. Yunus (de Ratanpur, Gujarat) lors d'un entretien en avril 2014, confiait qu'à partir du moment où il avait compris la raison pour laquelle son physique était différent de celui des autres Indiens, il fut capable de répondre aux moqueries de ses camarades de classe et de renverser un attribut déprécié depuis plusieurs générations en une fierté à propos de la spécificité de ses ancêtres et du long voyage maritime qu'ils avaient réalisé pour arriver jusqu'en Inde quelques siècles auparavant. Durant toute une partie de la scolarité d'Emanvel (de Wada, Karnataka), les enfants de l'école l'appelaient « Africa, Africa » :

[258] Certaines personnes comme Wasim (de Bhuj), Cajetan (de Gadgera) ou Shanawaz (de Diu) racontent avoir été informés par leurs parents et grands-parents de leurs origines africaines.

il ne savait pas ce que ce mot signifiait et associait ainsi « Africa » à une insulte. Au-delà du rejet par les élèves, les professeurs le faisaient asseoir au fond de la classe avec les autres Siddis ainsi parqués dans la salle. Adolescent, il commença à remarquer des descendants d'Africains à la télévision auxquels il ressemblait. C'est à ce moment-là qu'il réinterpréta les paroles de ses camarades : « en fait, ils ne faisaient que désigner mes origines ! » clama-t-il avec humour. Depuis, Emanvel est passionné par l'Afrique. Mohan K. (de Kaleshwar, Karnataka) expliquait que, ne sachant pas d'où il venait, il ne pouvait répondre à cette discrimination qui le faisait enrager : « c'était extrêmement irritant. Je ne connaissais pas la valeur de cette … tu sais … identité africaine (…) je ne connaissais rien. (…) je me cachais des autres qui si souvent, lorsque j'allais à l'école, se moquaient de moi ». Mohan K., comme nous l'avons vu, entend développer le siddisme et (re)valoriser cette identité africaine qu'il évoquait, notamment à travers la promotion de certaines pratiques telles que le *dammām* invoqué comme une transmission des ancêtres venus d'Afrique (entretien, avril 2014). Comme Mohan K. et de nombreux autres Siddis, Ramnath (de Ramunguli, Karnataka) se faisait mettre à l'écart par ses camarades de classe durant sa scolarité, à cause de ses cheveux : « la première fois que j'ai su que mes ancêtres venaient d'Afrique, ce fut en regardant à la télévision un film *Western* en Afrique du Sud. Petit à petit, j'ai appris qu'il y avait un endroit appelé "Afrique " » narrait Ramnath qui avait alors une dizaine d'années quand il prit connaissance de l'existence de ce continent. « À l'époque, je ne me posais pas cette question "d'où je viens". Pour moi, j'étais Indien noir avec des cheveux différents ». C'est au cours de son master, alors qu'il étudiait le système des castes, que Ramnath se questionna sur ses origines[259] et réalisa l'importance, afin que sa communauté se développe, de renverser les stigmates que les Siddis subissaient en source de fierté. Il soulignait d'ailleurs le fait de parler anglais et d'être en mesure de communiquer avec des étrangers, contrairement aux Brahmanes de la région qui l'avaient si longtemps dénigré mais n'osaient plus lui manquer de respect grâce à son éducation et ses contacts. Pour Ramnath, les origines africaines des Siddis et leur spécificité en Inde leur avaient permis que le monde s'intéresse à eux. C'est d'ailleurs, rappelons-le, l'intérêt initialement porté aux

[259] Il est intéressant de noter la corrélation entre l'étude du système des castes et le questionnement de ses propres origines.

Siddis par certains membres africains de l'Église adventiste du septième jour (notamment Bosco) qui amorça un premier processus d'éducation parmi les Siddis et la maîtrise de l'anglais dont découlent aujourd'hui, pour Ramnath et d'autres jeunes leaders, la possibilité de communiquer et entretenir des liens avec des étrangers. Selon lui, aucun Siddi du Karnataka n'avait connaissance de ses origines, et si les anciens (*purani loca*) de la région de l'Uttara Kannada racontaient parfois que leurs ancêtres étaient africains, c'était parce qu'ils avaient regardé la télévision et qu'ils avaient constaté l'existence de ressemblances physiques avec les personnes vivant dans cette région du monde, les conduisant à s'y identifier (entretien, mai 2017). Salu (de Wada, Karnataka) a lui aussi découvert ses origines africaines à travers la télévision : « la première télévision dans le village est apparue il y a une vingtaine d'années, seule une famille plus riche que les autres possédait une télévision dans notre village et chaque dimanche, tout le village venait la regarder dans la même maison ! » (entretien, mai 2017). Le rapport à l'Afrique qu'entretiennent les Siddis, malgré une identification à certaines caractéristiques physiques de ses peuples, est pour autant assez ambivalent. Il n'a jamais été question de retour en Afrique pour les Siddis qui connaissaient ou découvraient le lien de leurs ancêtres avec ce continent et l'ensemble des Siddis se considèrent Indiens, et jamais Africains. Cette question d'identité binaire leur a d'ailleurs été excessivement posée par la presse et certains chercheurs, alors même qu'elle ne faisait généralement nullement écho pour les Siddis et correspondait, à mon sens, davantage à une projection du mouvement de « retour en Afrique » (*Back-to-Africa*) des Africains-Américains lié à une toute autre histoire. D'autre part, nous l'avons évoqué dans le chapitre 5.5., l'Afrique est souvent représentée comme « sous-développée » dans l'imaginaire collectif indien, en tant qu'ancienne colonie perçue comme inférieure à l'Inde par rapport aux colons dominants. Salma, une Siddie soixantenaire de Diu, contait que sa grand-mère maternelle avait été amenée d'Afrique en Inde non pas en tant qu'esclave, alors qu'elle servit de domestique dès son enfance une famille indienne hindoue, mais en tant que membre de cette famille l'ayant aidée, en l'achetant, à échapper à un contexte de guerre et de famine que Salma évoquait comme raison principale de la vente d'enfants africains à des Indiens. Ce discours évoque ainsi une sorte de sauvetage des enfants africains par des Indiens d'un lieu d'origine hostile et invivable. Mohan K. décrivait aussi un certain rap-

port qu'entretenaient les Siddis du Karnataka avec l'Afrique quelques décennies plus tôt : « on détestait l'Afrique à cause de tout ce qu'on entendait à propos du VIH, de la malaria, des gens qui meurent, des violences, les guerres (…) Mais quand Bosco et d'autres Africains sont venus ici, ils avaient davantage de connaissances sur l'Afrique qui ont ainsi ébranlé nos préjugés ». Les Africains en Inde ont en outre très mauvaise presse et sont régulièrement accusés de délinquance, de trafics de drogues, de proxénétisme et même parfois de cannibalisme comme l'ont illustré, parmi bien d'autres, les violences qui eurent lieu à Noida près de Delhi en 2017, basées sur des accusations infondées contre des étudiants africains où le slogan *Black Lives Matter* était déjà invoqué lors de protestations d'autres étudiants africains vivant en Inde contre ces lynchages injustifiés[260]. Ces stéréotypes véhiculés envers les Africains influencent la perception de l'Afrique par les Siddis qui parfois s'en dissocient, parfois s'y associent car ces violences discriminatoires renvoient également les Siddis à leurs propres vécus au sein d'une société où le racisme est éminemment présent. Il s'agit ainsi, pour le second cas évoqué, d'une identification qui a davantage de lien avec un parcours, avec une condition noire, qu'avec des racines africaines communes. Par ailleurs, alors que l'Afrique effrayait davantage les plus anciennes générations et était associée à un lieu de misère hostile, il semble que cette « valeur de l'identité africaine », pour reprendre les termes de Mohan, retentit parmi les plus jeunes générations siddies. Il ne s'agit pas ici d'une valeur accordée à un continent, mais plutôt à une identification en tant que « Noir » par l'intermédiaire de caractéristiques physiques, implicitement associées à une culture partagée (musique et danses notamment) dont la (re)valorisation transforme une singularité en une visibilité permettant de se faire connaître et reconnaitre dans une société indienne et globale. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, Wasim Jamadar de Bhuj, dont les traits physiques n'évoquaient pas forcément l'Afrique, souffrait de ne pas ressembler à un Siddi alors même que les aînés de sa famille dévalorisaient parfois l'apparence des autres Siddis. Au contraire, Wasim se plaignait de devoir se justifier en permanence auprès de son groupe et des étrangers qui venaient rencontrer les Siddis du fait qu'il ne possède pas les caractéristiques physiques leur étant généralement associés.

[260] https://observers.france24.com/fr/20170328-new-delhi-africains-inde-violences-racisme-cliches. [consulté le 28 juin 2020].

« J'ai perdu ma génétique », répétait-il, accusant le mariage de son grand-père avec une femme non siddie. Wasim soulignait l'intérêt d'étrangers venus spécifiquement pour rencontrer des Siddis et souffrait de ne pas incarner cette spécificité génétiquement transmissible qui semblait captiver le monde. Rappelons aussi que Wasim, par ailleurs déjà musicien, s'est spécialisé dans la performance du *malūnga*, l'instrument ancestral des *faqīrs* siddis dont la pratique tend à s'éteindre et qui a été identifié par les chercheurs comme un instrument africain que Wasim semble s'être approprié comme le symbole de son appartenance aux Siddis, à défaut de ne pas se sentir reconnu. Comme l'illustre ce témoignage, la particularité siddie et leurs origines africaines sont aujourd'hui généralement perçues comme une fierté et un attribut unique et positif. Yunus, qui regrettait son mariage d'amour avec une femme non siddie, déplorait lui aussi cette perte de caractéristiques physiques singulières par ses enfants. Afin de me faire comprendre son ressenti, il exprima la comparaison avec ma présence parmi les Siddis : « c'est comme toi ici, tout le monde te regarde, t'invite à boire le thé ou à manger, tout le monde veut être ton ami car ton physique est différent, car ici, tu es spéciale. Un Siddi c'est pareil ! Avant, nous avions beaucoup de problèmes avec notre différence mais aujourd'hui, on nous porte une attention spéciale ! Si nous ne nous marions pas avec des femmes siddies, tout comme pour mes enfants, notre identité sera terminée ! » Il ajouta : « personnellement, je pense que les Siddis du monde [en référence aux autres descendants d'Africains] sont les meilleures personnes. Nous avons la musique, le rythme, la dance dans la peau, nous sommes drôles, de nature ! » Cette particularité physique, pour Yunus comme pour de nombreux Siddis, semble être associée à une identité siddie assimilée un caractère (drôle) et certaines capacités (musique, rythme, danse) naturelles et transmises par essence. Notons que des vidéos de musiques et de danses africaines circulent abondamment à travers les réseaux sociaux numériques et sont consultées par de nombreux Siddis qui s'y identifient, s'y comparent et parfois s'en inspirent. Cette identité siddie est par ailleurs couplée, dans cette essentialisation volontaire des origines africaines, avec une spécificité en Inde et dans le monde permettant ainsi aux Siddis de renégocier la manière dont ils sont perçus et leurs caractéristiques physiques leur donne ainsi une visibilité sur les scènes nationale et internationale. En effet, à partir du milieu des années 1980, l'essor des travaux de chercheurs nationaux et inter-

nationaux à propos des Siddis de l'Inde, la démocratisation de la télévision et une prise de conscience de leurs origines africaines par les Siddis se corrèlent avec certains leviers culturels exposant sur scène l'exotisme des Siddis par les politiques indiennes souhaitant mettre en exergue le caractère multiculturel de la Nation.

2. L'EXOTISME DES SIDDIS EN VITRINE DE L'INDE

Comme l'a montré Appadurai, la colonisation et ses logiques classificatoires et de décompte des corps ont largement imprégné l'essentialisation des communautés en Inde. Pour ces dernières, les enjeux autour de leur représentation devinrent centraux (2005 : 196-201), notamment en raison de l'instauration de politiques de recensements mises en place après l'indépendance de l'Inde. Les Siddis, par leurs processus d'unification, tentèrent ainsi, comme nous l'avons montré, et à l'instar d'autres groupes, de renégocier leur place sociale dans l'Inde moderne en misant sur la stratégie du nombre et d'une auto-essentialisation basée sur des attributs culturels et des caractéristiques physiques donnant lieu à une classification locale ou implicite préalables. Véronique Boyer, au sujet des *quilombos* du Brésil dont les dynamiques propres font écho sur de nombreux points aux Siddis, souligne que « l'État veut des définitions concises, claires et opérationnelles pour faciliter son action – même si elles ne rendent pas compte de la complexité du réel » (2011 : 163), ce qui est aussi le cas pour l'Inde. En effet, les catégories administratives indiennes imprégnées des classifications coloniales ayant figé les catégories sociales comme celles des *jātis* ont ainsi exacerbé l'essentialisation des Siddis. Par ailleurs, l'image tribale et exotisante mise en avant lors de leurs performances (*dhammāl* et *dammām* notamment) découlent, au-delà des revendications du statut de *Scheduled Tribes*, d'autres phénomènes concernant cette fois davantage la politique extérieure de l'État indien.

Alors qu'une politique nationaliste s'en emparait progressivement, l'Inde se frayait paradoxalement un chemin sur une scène politique mondiale, cherchant de nouveaux alliés au crépuscule de la décolonisation. Comme évoqué plus haut, la période post-coloniale a été suivie d'une perception de l'Afrique dominée par le concept « ne-

hruvien » de solidarité afro-asiatique supportant les mouvements de décolonisation en Afrique (Gupta, 1991). En outre, comme le met en évidence l'extrait suivant, les Siddis furent stratégiquement portés sur le devant de la scène afin de refléter le multiculturalisme de l'Inde pour parfaire sa politique étrangère :

> « On the national level, governmental officials have sought to utilise Sidis in the service of international relations. The Indian Council of World Affairs published an article in 1986 that urged that the "policy toward these groups" should include the "promotion of their cultural activity", which could lead to improving relations with African countries. The article concludes with the observation that: "Very few know India also have an African population and they are comfortably accommodated in the national life … Thus, establishing people to people contact between the India and African people could open a vista of socio-cultural understanding and strengthen the ties between the two" [Patel, 1986 : 244]; Since national Independence Sidi performances have often been incorporated in official festivals, where they are meant to signal a multicultural sense of nationhood. In this context Sidi culture is adapted to serve a nationalist discourse, promoting "local difference" as valuable asset to the modern nation of India. Recently, Sidis have also been asked to perform for visiting dignitaries from African countries, including Nelson Mandela, and during state-sponsored events geared towards a secular audience, such as tourists. This reconfiguration of their African identity focuses of the "authenticity" of their African heritage. In thus role, they are allowed to perform as entertainers for an audience not aware of the sacred significance of their performances or their roles as religious specialists. Furthermore, in this context their performances promote an ahistorical image of Sidi culture, encapsulating their "Africaness" without any real reference to their specific lives and histories, which are deeply embedded within local religious and cultural tradition. » (Meir, 2004 : 92).

Meir souligne pour autant que les Siddis ne sont pas les seuls à expérimenter ce « nouveau marché culturel » qui représente également une possibilité d'ascension économique et sociale pour les Siddis qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2.3, n'hésitent pas à se réemparer des caricatures exotisantes projetées à leur égard. L'essor de Siddi Nash/Niyasa et les invitations plus tardives, mais se multipliant, dans des programmes culturels gouvernementaux des groupes de *dammām* du Karnataka suivent ces logiques d'exotisation de ces populations. Les costumes revêtus par les danseurs de *dhammāl* (apparus vers la fin des années 1970) comme de *dammām* (apparus au tout début du XXIe siècle) évoquent, au-delà d'une représentation stéréotypée des peuples de la forêt indienne, ou tribus répertoriées, les images d'une Afrique tribale et dénudée observée par le prisme de l'Inde. Ce dernier point est à nuancer concernant les

femmes siddies qui au Gujarat, ne se produisent presque jamais sur scène (à l'exception de certaines femmes siddies d'Ahmedabad et quelques étudiantes de Jamnagar) et au Karnataka, portent généralement des tenues traditionnelles sous leurs accessoires de plumes et de branches. Ainsi, certaines règles en société veillent à être respectées afin de ne pas entraver la réputation des femmes indiennes siddies en public.

Pour Khader, le gouvernement ainsi que les chercheurs ont largement contribué à essentialiser les racines africaines des Siddis (2020 : 440-442). La chercheuse met aussi en évidence une autre forme d'exotisation et de racialisation des Siddis au service de l'État indien que représente le sport, notamment de haut niveau.

> « Sports like other cultural practices of symbolic importance is both a site of stereotyping and discrimination, as well as resistance and struggle. Though racial stereotypes have been discredited in the last century, when enlightenment and science were providing philosophical and scientific legitimacy to the idea of "race" – studies were done to prove that black people had physique suited for sport – still prevail in the attitude bureaucrats, policy makers, sports scientists and sports commentators [Carrington et Mcdonald, 2001 : 1-27; Fleming, 2001 : 106]. These studies also explicitly stated a reciprocal relationship between intelligence and physicality. Such attitudes are reflective of how people perceive Siddis. For exemple, the Sports Authority in India initiating a special Programme in 1987 "to recruit and train Sidis for international competitions" because of their natural or genetic prowess in sports [Campbell, 2008: 41]. It is important to mention here that the State's or society's attitudes towards Siddis cannot be seen as indigenous to a specific context, as the aim of this research is to underscore multiple local and global contexts are constantly engaged in contiguous creation of the other. » (*ibid.* : 438).

De nombreux Siddis ont en effet été entraînés pour être sportifs de haut niveau en Inde (*cf*. chapitres 1.6, 4.1 et 5.4).

Observons un instant le T-shirt porté par le Siddi situé au milieu des deux autres sur cette photo partagée sur les réseaux sociaux numériques :

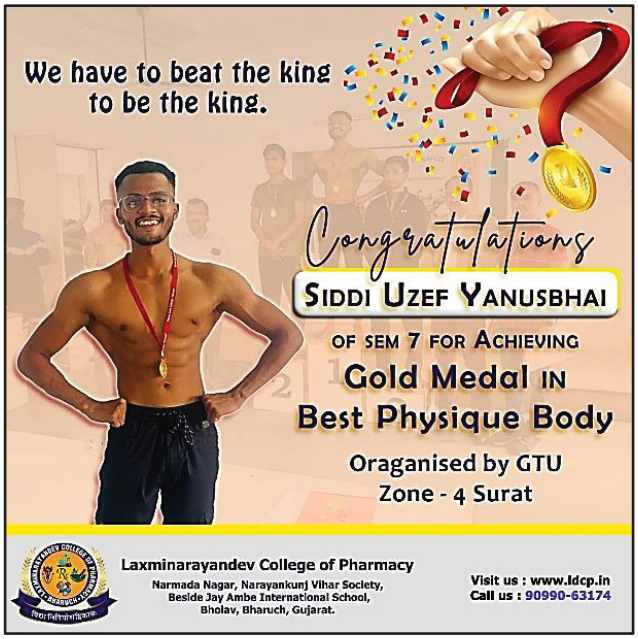


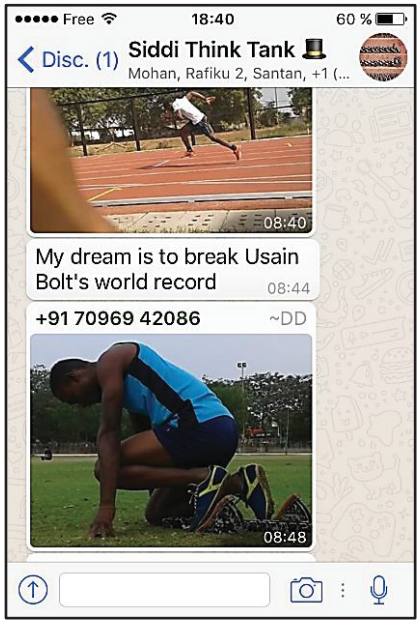
On y lit l'expression suivante : « good fame is better than a good face » (une bonne renommée/popularité est plus importante qu'un beau visage). Cette phrase est assez significative pour les Siddis qui se voient régulièrement déprécier les traits de leurs visages dans les critères de mode indienne associant le *fair* à la beauté et au succès : à défaut de ne pas être considéré.e. comme « beau/belle », un.e Siddi.e peut toutefois devenir célèbre à travers le sport. Relevons ici, dans les places sociales assignées aux Siddis de l'Inde au cours de l'Histoire, une analogie avec la triple présence du « corps noir » dans l'espace public occidental que décrit Jobert à savoir celle des soldats, des artistes et des sportifs. En ce qui concerne ce dernier point : « la croyance dans la supériorité physique des "Noirs" advient non seulement dans un espace social en voie de déclassement (le sport a perdu alors sa dimension aristocratique, distinctive), mais s'accomplit surtout à la faveur d'un renforcement de l'expression de leur infériorité intellectuelle. Aux "Noirs" le corps, aux "Blancs" les vertus et compétences de l'esprit qui comptent dans la société civile » (Jobert, 2009 : 66). La force (associée aussi à la structure physique), la musique et la dance (« le rythme dans la peau ») et le sport sont brandies comme des compétences innées aux Siddis venant ainsi renforcer les stéréotypes

racisants et exotisants de la Nation indienne à leur égard. Ces exemples évoquent également un certain glissement de l'ethnicisation des Siddis, essentialisés par certaines classifications mises en place par les politiques coloniales et post-coloniales indiennes, vers une racialisation claire : le « Noir » et ses cultures et compétences associées (danse, musique, humour, capacités sportives innées) deviennent centrales et se mettent notamment au service des politiques indiennes. On retrouve toutefois, dans ces deux notions (« ethnie » et « race ») les valeurs associées de l'ascendance commune et elles sont ainsi « construites à partir d'une démarche englobante analogue » (Boyer, 2011 : 168). À l'instar des *quilombolas* au Brésil (et de bien d'autres populations dans le monde) l'obsession de la descendance et de la rémanence (ce qui reste) de l'Afrique participent à « nourrir, dans l'imaginaire nationale, la représentation d'un Autre intérieur, "authentique" et "folklorique", livré en pâture à la consommation touristique » (*ibid.* : 168). Boyer souligne cependant que ce « constat sous-estime certainement la capacité de réappropriation des catégories officielles par les groupes récepteurs » en leur supposant une « extrême passivité face aux interlocuteurs institutionnels ». Néanmoins, il s'agit toujours, pour les acteurs, de prouver une supposée identité originelle devant ces mêmes institutions qui mettent parfois à disposition certains leviers à actionner afin d'accéder aux politiques de redistribution en se prêtant au jeu de ces classifications (*ibid.* : 166-167). De nombreux Siddis se ressaisissent ainsi de cette africanité qui leur est assignée pour tenter de se frayer de nouveaux chemins vers une possibilité de devenir.

Au-delà des politiques internes et externes de la Nation indienne, Meier (2004 : 93) souligne également le rôle joué par l'intérêt des chercheurs, notamment africanistes, pour les diasporas africaines de l'Océan indien dans le renforcement d'une africanité (« *africaness* ») parmi les Siddis du Gujarat. En effet, si l'État indien a largement contribué à l'exotisation et à la racialisation des Siddis pour parfaire l'une de ses vitrines, notamment sur la scène internationale, il a aussi participé au développement d'une essentialisation volontaire des origines africaines chez un certain nombre de Siddis qui ont perçu la culture et le sport comme des leviers d'émancipation sociales et politiques. Les chercheurs et les journalistes nationaux et internationaux y ont également amplement contribué, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, mais ont

aussi indéniablement influencé les processus d'identification des Siddis de l'Inde en orientant ces derniers vers une origine africaine supposée commune. L'intérêt des acteurs étatiques et internationaux pour les performances exotisantes des Siddis a cependant permis à ces derniers de se mettre en relation avec certaines rives de l'*Atlantique noir*, ce qui les a inspirés à différents niveaux.



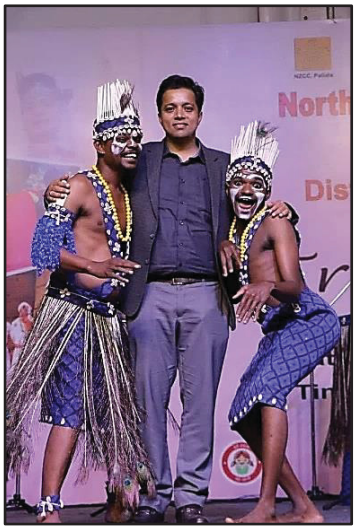




Festival Siddi Nash/Niyasa, 2016 © Sofia Péquignot

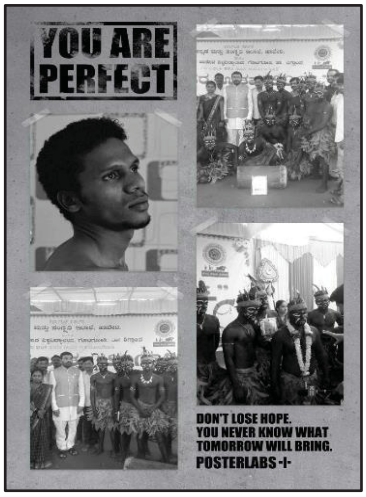


Festival Siddi Nash/Niyasa, 2016 © Sofia Péquignot



© Farooq Umar Murima Siddi

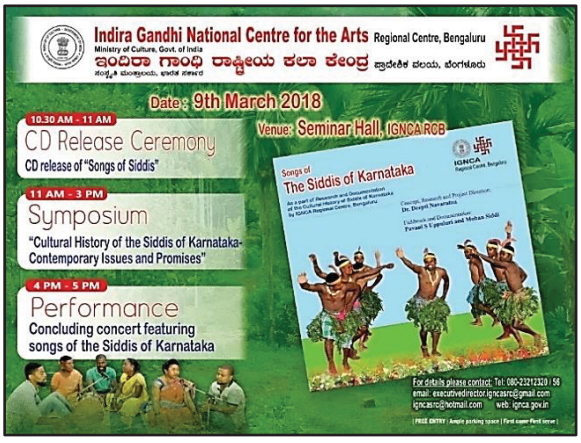
L'exotisme des Siddis sur le devant de la scène indienne



© Nagaraj Siddi



Siddi dhammāl



Siddi dammām

3. L'INFLUENCE DES VOYAGES

À partir de la première décennie des années 2000, d'autres Siddis du Karnakata et du Gujarat ont voyagé hors de l'Inde pour la première fois, à l'instar de Mohan K., Ramnath et Jairam. Certains de ces séjours ont inspiré une nouvelle perception de la place des Siddis en Inde en relation avec leurs origines africaines. Du côté du Gujarat, le succès du *dhammāl* siddi, notamment à travers son instrumentalisation exotisante par le gouvernement indien mais aussi le soutien de certains chercheurs, ont permis à plusieurs groupes de *Siddi goma* du Gujarat de voyager aux quatre coins du monde. Cette dynamique fut en tout premier lieu, comme nous l'avons déjà évoqué, impulsée par Amy Catlin-Jaraizbhoy, une ethnomusicologue britannique qui initia la première tournée internationale d'un groupe de *Siddi goma* de Rantapore en 2004 suivie rapidement par des invitations de différents groupes de *Siddi goma* du Gujarat notamment de Bhuj, Jamnagar et Ahmedabad, à se produire à l'étranger.

Yunus (de Rantapore, Gujarat), faisait partie de ce premier cortège et lorsqu'il se produisit à Zanzibar, cette expérience participa à amorcer un tournant de sa perception du mariage hors *jāti* siddie :

> « En Inde, des Siddis sont venus il y a plusieurs siècles mais aujourd'hui, il n'y a plus d'Africains qui arrivent en Inde. J'ai tout juste réalisé cela lorsque nous avons joué à Zanzibar, en 2004, en Afrique. Un homme d'environ soixante-dix ans qui était venu à notre représentation de *dhammāl* se mit à pleurer et il m'a dit "comment avez-vous conservé votre culture durant sept cent ans ?" » (Entretien, avril 2014).

L'étonnement de ce zanzibari évoqua ainsi à Yunus le constat que les Siddis avaient conservé une partie de leur culture africaine de leurs ancêtres durant des siècles et que, si les Siddis se mariaient avec d'autres Indiens non siddis, leur communauté disparaîtrait et la mémoire de leurs ancêtres en même temps.

Wasim (de Bhuj, Gujarat), en 2012, fut invité à jouer avec son groupe de *dhammāl* à Nairobi, au Kenya, pour le festival *Samosa* : « après toutes ces années, nous sommes allés sur notre terre ! » s'exclamait-il. Durant son séjour, il fut marqué par un échange avec un homme kényan qui lui demanda s'il appartenait à la communauté *Goma*. Wasim répondit négativement tout en contant l'histoire des Siddis, « ayant fait de

l'Inde leur maison ». Lors de cette conversation, l'homme donna à Wasim la définition de *goma* au Kenya : « des danses énergétiques et joyeuses », qui coïncidait avec la définition que Wasim accordait au *goma* du Gujarat. Pour Wasim, ce voyage fut l'occasion de connecter sa pratique siddie (le *dhammāl/goma*) avec le *goma* de l'Afrique, leur terre ancestrale.

Quelques mois après son voyage à Johannesburg au congrès panafricain de 2014 et sa rencontre avec le panafricanisme, Mohan K. me montra une vidéo prise une année plus tôt (en 2013), lors d'une cérémonie où une jeune femme siddie chantait devant une audience de politiciens indiens. Les textes de ces chansons avaient été écrits par Mohan K. qui conta que le public, ce jour-là, en eut les larmes aux yeux. Mohan K. expliqua qu'il mélangeait, dans ses textes, de vraies histoires à propos des Siddis avec des éléments de son imagination afin de mettre en évidence la souffrance de leurs ancêtres, amorcer des revendications politiques et dénoncer les injustices subies par les Siddis. Pour se faire, Mohan réinjectait notamment dans ces chansons tout ce qu'il avait appris à propos de l'Histoire de l'esclavage atlantique. Au-delà de ces derniers éléments, il se réappropriait également certains récits de Siddis du Gujarat à propos de Bābā Ghor. Mohan K. affirmait qu'il souhaitait ainsi connecter les histoires des Siddis du Karnataka avec celles du Gujarat, mais aussi des autres descendants d'Africains du monde. Mohan K. explicitait clairement la portée politique qu'il souhaitait donner aux chants de *dammām* afin d'interpeler le public, à travers la musique, à propos de la souffrance des Siddis et ainsi permettre à ces derniers d'aller vers une vie meilleure : « je souhaite leur faire comprendre que nous étions exploités, je souhaite interpeler le public sur notre condition ». En 2014, comme nous l'avons évoqué plus haut, Mohan K. participa au 8e Congrès panafricain à Johannesburg où il fut sollicité par une autre organisation panafricaine alors présente, le Global African Congress uk (GACuk) à participer à une conférence à Londres, en 2015, à propos de la question de réparation. Durant de nombreuses années après ces voyages, Mohan K. relayait aux Siddis de différentes parties de l'Inde, notamment par l'intermédiaire des réseaux sociaux numériques, un certain nombre de messages à propos de la demande de réparation, de l'esclave transatlantique, du panafricanisme (*cf.* photos p. 436) et certaines inspirations issues de ces voyages et des réseaux alors créés furent également intégrées à des manifestations siddies organi-

sées par la suite par Mohan K. et ses collègues leaders, activistes et travailleurs sociaux siddis.

En aout 2014, Mohan, Jairam et Ramnath publièrent une vidéo[261] sur les réseaux sociaux numériques dont voici le contenu oral retranscrit :

> « Crimes contre l'Humanité [titre inscrit avant que les trois leaders prennent la parole :]
>
> Nous avons été réduits en esclavage par les Portugais, les Hollandais, les Britanniques, et les marchands arabes [des images de l'esclavage atlantique défilent] Nous sommes les intouchables du sous-continent indien. Discriminés ! Ségrégués ! Torturés ! Non reconnus ! Oppressés et supprimés ! [D'autres images très violentes de l'esclavage atlantique défilent de nouveau]. Nous sommes les intouchables du sous-continent indien. Notre peuple est dans l'ombre, vivant dans les forêts. Ils sont protégés des meurtres des propriétaires terriens. Nous appelons la terre-mère [image de l'Afrique colorée des drapeaux des pays colons placés respectivement par régions] pour entendre ce crime. Ressens notre peine, et ressens la colère de tes enfants esseulés. Nous sommes les Siddis, descendants des esclaves africains en Inde, Sri Lanka, Pakistan, Afghanistan et Bengladesh. »

Ramnath, fut invité pour un séjour aux États-Unis en 2016 par le chercheur ghanéen américain Pashington Obeng. Ce fut l'occasion pour lui de partager avec un public américain, notamment universitaire, son histoire, en tant que Siddi en Inde, et plus particulièrement la condition expérimentée par sa communauté en tant que « Noirs » en Inde. De retour dans son pays, il conta avoir été très éprouvé par les musées à propos de l'Histoire de l'esclavage qu'il avait alors visités et exprima son ambition d'informer les autres Siddis de cette histoire qu'il associait à celle de ces derniers :

> « Les enfants étaient maltraités, les parents enchaînés, les Africains n'étaient pas considérés comme des êtres humains. Dans les bateaux, les esclaves ramaient jusqu'à ne plus en pourvoir et savaient exactement à quel moment ils allaient mourir, jetés à l'eau comme des objets inutilisables. Ils continuaient alors, dix minutes, même s'ils n'en pouvaient plus, pour gagner du temps de vie. C'est cette douleur qui coule toujours dans notre sang, c'est pour cela que nous ne sommes jamais à l'aise avec les gens en ville. C'est pour cela que nous ne sommes pas capables de nous élever, à cause de cette peur ! Quand Andreas [Hofbauer, anthropologue] était venu, il m'avait déjà montré de nombreuses photos de l'esclavage. Mais lorsque j'ai visité le musée de l'esclavage aux États-Unis, je compris alors pourquoi cette peur coulait dans nos veines. Si on nous donne l'opportunité, nous pouvons réussir. Regarde par exemple Barack Obama, ou alors les sportifs siddis qui en 1986, furent entrainés par Margaret Alwa. Aujourd'hui, nous n'avons pas assez d'opportunités mais si on nous en donne, on peut faire beaucoup car c'est dans notre sang. Regarde, les joueurs de football aussi, il y a au moins quatre joueurs africains dans chaque équipe car les Siddis sont bons en sport ! Mais malheu-

[261] https://www.facebook.com/Jayaramsiddi/videos/676222842455334 [consulté le 15 février 2023]

reusement, cette peur est toujours là. Cette peur est la raison du fait que nous en sommes toujours là aujourd'hui (…) Combien de temps continuerons-nous à être dirigés par quelqu'un ? Combien de temps encore Mahendra Kumar [le président de Green India, une ONG travaillant pour le développement des Siddis dirigée par un non-Siddi] continuera à nous diriger ? Les Siddis doivent se dire qu'ils peuvent faire la même chose, qu'ils peuvent faire mieux en affrontant, seuls. (…) C'est cette peur le problème et si tu te dis tous les jours "pourquoi suis-je comme ça ?" il s'agit du passé auquel tu ne peux rien changer. C'est notre responsabilité de changer, je dois enseigner aux Siddis à lutter contre leurs peurs, c'est pourquoi l'éducation m'intéresse, mon objectif, c'est que tous les Siddis soient éduqués, c'est l'unique solution à long terme pour qu'ils reprennent confiance en eux et deviennent quelqu'un. » (Entretien, mai 2016).



Ramnath Siddi s'adressant à une audience universitaire dans le cadre d'une conférence organisée par Pashington Obeng, 2016, États Unis © Ramnath Siddi



Ramnath Siddi aux États-Unis. Tout à gauche, Pashington Obeng et Ramnath juste à côté de lui, 2016, États Unis © Ramnath Siddi

En 2015, l'Organisation des Nations Unies (ONU) annonça le début d'une décennie internationale des personnes d'ascendance africaine : « En proclamant cette Décennie, la communauté internationale distingue les personnes d'ascendance africaine comme groupe dont les droits humains doivent être promus et protégés. Environ 200 millions de personnes se considérant d'ascendance africaine vivent en Amérique. Des millions d'autres vivent dans diverses régions du monde, et ce, en dehors du continent africain »[262]. Ramnath fut choisi comme représentant des Indiens d'ascendance africaine, en septembre 2019, pour participer à l'un des programmes de l'ONU se tenant en Suisse en novembre 2019. Très enthousiaste, il m'envoya un message sur WhatsApp :

> « Ici, il y a une très bonne nouvelle pour tous les Siddis [annonce des détails de l'évènement] Ce sera une opportunité en or pour moi afin de discuter des enjeux pour notre communauté au niveau international. Ce programme est uniquement destiné aux personnes d'ascendance africaine. Je suis très heureux et fier de faire partie de ce programme et d'être le porte-parole de tous les Siddis d'Asie ! »

Ramnath dut annuler ce voyage pour des raisons de santé mais ce témoignage, en réaction à cette proposition, montre l'importance que revêt pour lui le fait de faire de la condition des Siddis une question internationale en s'associant aux autres personnes d'ascendance africaine du monde. Bien évidemment, le fait que l'ONU et d'autres organisations internationales s'intéressent aux Siddis en tant que descendants d'Africains souvent associés à la rémanence d'une culture africaine spécifique à préserver mais aussi et surtout en tant que groupe distinct « dont les droits humains doivent être promus et protégés » (site internet de l'ONU cité plus haut) contribue à motiver l'inscription des Siddis, par leurs leaders et travailleurs sociaux, dans un groupe mondial d'ascendance africaine (pointé par ces organisations) car ils en mesurent bien les enjeux sociaux, économiques et politiques. Au Gujarat, il semble que l'association à l'Afrique soit davantage mobilisée afin de revendiquer une spécificité siddie qui lui soit associée et dont la valeur et la rareté mériterait d'être préservées, notamment par l'endogamie. Ces dernières années cependant, nous le verrons, certains Siddis gujaratis n'hésitent pas à se réemparer de symboles de certaines figures de l'*Atlantique noir* afin de soutenir leurs inspirations et revendications. Les témoignages qui précèdent à propos de la réappro-

[262] https://www.un.org/fr/observances/decade-people-african-descent [consulté le : 28 septembre 2019]

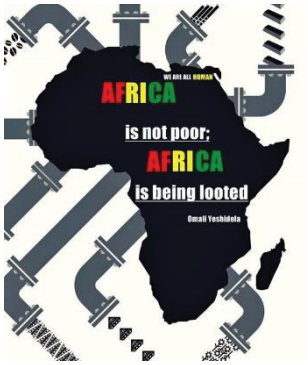
priation des mémoires de l'esclavage et la manière dont elles semblent résonner pour Ramnath et que Mohan K., Ramnath et Jairam se réapproprient afin d'écrire l'histoire des Siddis et demander de l'aide est également remarquable. Sans conteste, ces mémoires de l'esclavage atlantique semblent faire écho à la souffrance, au rejet et au passé plus ou moins proche des Siddis du Karnataka. Par ailleurs, les leaders et travailleurs sociaux n'hésitent pas à mettre en avant les conditions misérables des Siddis, héritées de cet esclavage mis en image à partir de documents existants sur la traite atlantique. Ainsi, ces leaders comptent bien s'associer à l'histoire de cette traite, quitte à extrapoler ou invoquer des éléments d'une autre histoire afin d'attirer le soutien des politiques indiennes mais également de la communauté internationale.

Ces quelques séjours à l'étranger décrits ici ont indéniablement influencé les messages et les idées en circulation parmi les Siddis ainsi que certaines actions de luttes menées et semblent ainsi avoir largement participé au développement d'une *conscience noire* parmi les Siddis, qui était par ailleurs déjà en formation depuis les années 1970-1980. S'il est question, pour certains Siddis, de s'associer aux descendants d'Africains du monde par une histoire de l'esclavage, le racisme, la souffrance, l'exploitation, et la condition défavorisée passée et contemporaine, ils peuvent aussi être perçus et mobilisés comme des symboles d'espérance d'une vie meilleure.

Exemples de messages relayés par Mohan K. sur les réseaux sociaux numériques :



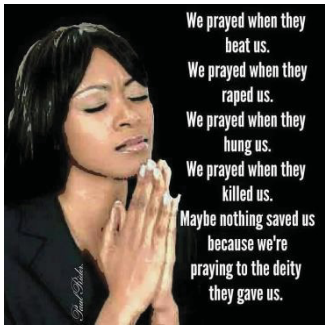




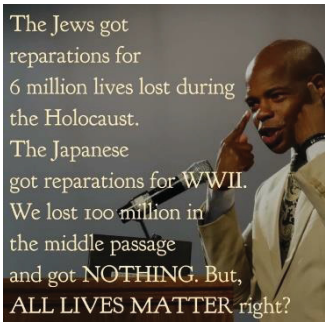












4. MARTIN LUTHER KING ET NELSON MANDELA : DES SYMBOLES DE LUTTE ET D'ESPÉRANCE

Emanvel n'a pas voyagé hors de l'Inde mais eut amplement l'occasion d'échanger avec ses amis et collègues Jairam, Ramnath et Mohan K. à propos de leurs voyages et leurs nouvelles inspirations. Emanvel est par ailleurs en lien étroit avec un institut indien de New Dehli défendant les droits humains (*Human right*). Il confia que son rêve le plus profond serait de devenir le nouveau Nelson Mandela dont il a fait son symbole de lutte de prédilection. Selon Emanvel, il est impératif que les Siddis connaissent l'histoire de Nelson Mandela et s'imprègnent de cet exemple, car ils n'en connaissent généralement que le nom : « quand j'étais à l'école, on nous a parlé des rois en cours d'histoire, jamais de l'histoire de Noirs ! Les Siddis doivent se ressaisir de leur histoire à commencer par l'Inde. Par exemple, ils doivent visiter des lieux tels que le fort de Janjira où les Siddis régnaient et se sont battus contre les Blancs ». Connaître l'histoire des « Noirs » à travers les figures de Nelson Mandela ou celle des Siddis à travers le royaume siddi de Janjira qui a pu rivaliser avec les « Blancs » et se battre contre eux sont deux histoires qui semblent décousues. Il apparait pourtant ici deux éléments analogues : la lutte contre l'oppresseur (« blanc ») et un statut social plus valorisant que celui d'esclave ; ainsi, associer leurs histoires à celle de Nelson Mandela ou des dirigeant siddis permettrait aux Siddis de revaloriser leur histoire en s'associant à ces figures. En 2016, Emanvel créa sa propre association à Haliyal (Uttara Kannada) qu'il baptisa *Nelson Mandela Siddi Mahila Swasahaya Sangha*. Il s'agissait d'une association d'entre-aide féminine composée de dix membres siddies. Emanvel, qui paradoxalement critiquait beaucoup les récentes réappropriations des chants traditionnels de *dammām* en changeant leurs textes, mobilisait régulièrement une chanson créée par les Siddis contemporains qu'il adorait, signifiant entre autres « Nelson Mandela, tu es le Dieu de tous les Siddis ! » (Entretien, avril 2016). Lors de la manifestation évoquée dans le chapitre 6.2, Emanvel était l'un des leaders principaux alors présent et se félicitait, avec Jairam, Ramnath et Mohan K., d'avoir choisi une banderole avec Nelson Mandela, son favori. Lorsque nous évoquâmes, une année plus tard, l'utilisation de cette photo de Nelson Mandela, Emanvel expliqua : « nous avons décidé de ne pas prendre n'importe quel

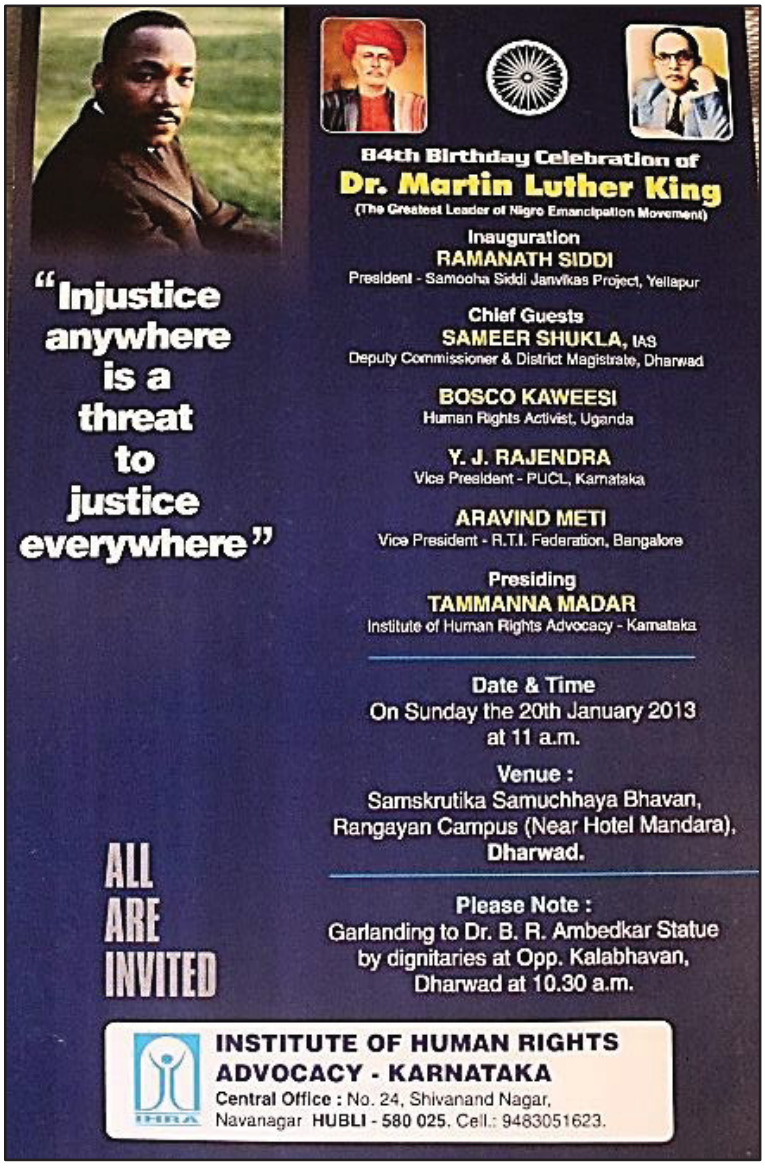
Africain, mais la photo de notre ancêtre ! » : un ancêtre symbole de lutte et d'espérance. Lorsque je me rendis chez Ramnath pour la première fois en 2016, un portrait de Nelson Mandela trônait également au-dessus de la première porte qui menait aux autres pièces de la maison.

Martin Luther King est parfois aussi mobilisé et associé aux luttes siddies, comme l'illustre la photo du prospectus du programme d'une manifestation organisée par l'Institute of Human Rights Advocacy de Hubli (Karnataka) afin de célébrer le 84e anniversaire de Martin Luther King (*cf.* photo p. 439). On peut constater la participation de Ramnath Siddi d'une part et Bosco Kawasi (ougandais évoqué plus haut), d'autre part qui symbolisent l'association de Martin Luther King aux Siddis de l'Inde (par la présence de Ramnath) mais aussi à l'Afrique (par la présence de Bosco).

Au Gujarat, ces symboles semblent bien moins mobilisés par les Siddis. J'ai pourtant récemment découvert la création, en 2016 et sur Facebook, d'une organisation nommée *Siddi Society Development Foundation Trust of India* par trois Siddis de Jamnagar et Rajkot mobilisant une photo de Martin Luther King lors de l'une de ses marches pour la liberté de vote des Afro-Américains en 1965 (*cf.* photo p. 440). La description de ce groupe, en anglais, est assez significative : « We are small group of siddi's who started development trust for all Siddi's in India. Kindly, we need support and help from all our brother's and sister's from around the world, so we can make our Indian Siddi community educated, independent, smart and successful in every menor. » Il apparait ici l'appel, pour un projet concernant l'éducation de tous les Siddis de l'Inde, au soutien de leurs « frères et sœurs », qui semble évoquer, dans la tournure de la phrase, d'autres descendants d'Africains du monde même s'il est possible qu'il s'agisse des « frères et sœurs » du monde, de manière plus générale. En outre, le choix de la photo avec Martin Luther King et ses compagnons ne laisse pas de doute sur l'association des Siddis à cette figure de lutte pour le Peuple « noir ».

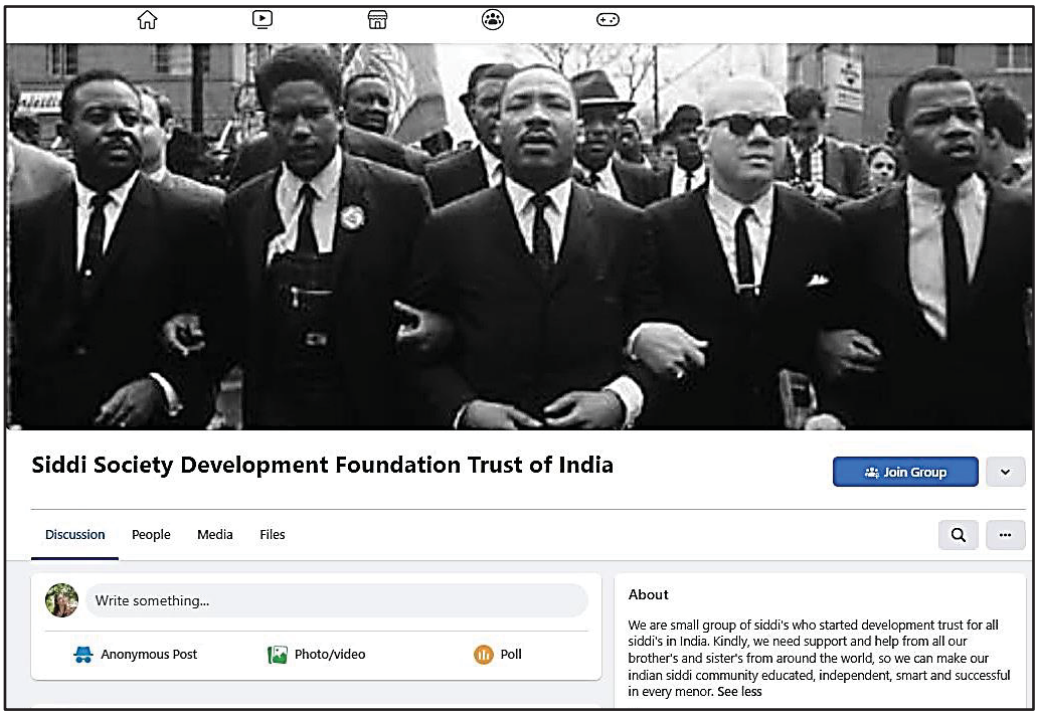
Rappelons cependant que Nelson Mandela et Martin Luther King font également partie de figures mobilisées par les mouvements *dalits*, notamment par les *Dalits Panthers* dont le nom lui-même avait été inspiré par les luttes des *Black Panthers* aux États-Unis dans les années 1770. Si de nouveaux symboles de luttes ont été impulsés

par des contacts naissants avec d'autres descendants d'Africains et la montée d'une essentialisation volontaire des origines africaines par les Siddis, ils viennent s'ajouter à des figures déjà célèbres et largement mobilisées en Inde par les opprimés dont les leaders siddis avaient connaissance. Ce qui change cependant, dans l'appropriation de ces célébrités par les Siddis, est le fait de s'y associer en tant que Noirs opprimés en Inde en s'insérant dans un mouvement de soulèvement international à partir de leurs origines africaines plutôt qu'en tant qu'opprimés de l'Inde, parmi tant d'autres Indiens.





L'une des banderoles de la manifestation siddie : en arrière-plan la forêt puis Nelson Mandela levant le poing avec, au premier plan, un enfant africain faisant de même.



5. L'ÉLECTION DE BARACK OBAMA : « L'UN DES NÔTRES PEUT DEVENIR PRÉSIDENT ! »

Quand Barack Obama fut élu Président des États-Unis, Diyog, leader siddi à Haliyal (décédé en 2021), entreprit de lui envoyer un pot de miel de forêt produit par les Siddis et de la part des Siddis de l'Uttarra Kannada. Cette tentative échoua car l'envoi d'un produit alimentaire aux États-Unis lui fut refusé par la douane. Cependant, à la seconde élection d'Obama, à défaut d'envoyer le pot de miel, Diyog, qui fut aidé d'un prêtre catholique de la région pour rédiger la lettre en anglais, fit envoyer un courrier à la Maison Blanche à l'attention d'Obama afin de le féliciter pour sa deuxième élection, mais également de lui présenter les Siddis. L'évènement fit d'ailleurs la une des journaux locaux et en 2017, un cinéaste de Hyderabad résidant aux États-Unis vint à sa rencontre pour amorcer un film dont le scénario était basé sur cette histoire de pot de miel à l'attention de Barack Obama. Lors de notre entretien en 2015, Diyog me montra la coupure d'un journal publié à ce propos (*cf*. annexe 16) ainsi que le double de cette lettre (*cf.* annexe 15) et me demanda si je n'avais pas des contacts avec Obama car il n'avait pas reçu de réponse et ne savait donc pas si le président avait bien réceptionné son courrier. Je ne retranscrirai pas ici les trois pages félicitant le président américain et évoquant l'histoire, les conditions de vie des Siddis et les droits obtenus par leurs luttes (création d'*AKSDA*, obtention du statut de *Scheduled Tribes*) ainsi que leurs appuis institutionnels (Prêtres, Margaret Alwa, *TADIA*) mais un passage semble s'inscrire dans ce propos :

> « Moreover, today on 20th day of January, we are recalling the sweet memories of your president ship with great pride and honour and congratulate you for representing us at the international level. We hope that relationship will increase all the more in the days to come with your special intervention and concern towards us so that one day we too may rise up to such great heights as you are.
>
> We eagerly look forward to see you one day in Haliyal of Uttar Kannada district in Karnataka. »

Les raisons qui ont motivé ce courrier à Obama apparaissent ici clairement :

- Le remercier de représenter les Siddis au niveau international (en tant que président des États-Unis descendant d'Africain).
- Solliciter une attention spécifique aux Siddis, partageant avec Obama une ascendance africaine, afin de leur permettre d'aspirer à atteindre un jour ce niveau (présidence).
- Recevoir l'éventuelle visite du président afin de bénéficier de son soutien.

Au-delà des tentatives, par Diyog, de connecter les Siddis à Obama, partout au Karnataka, cette élection fut célébrée parmi les Siddis villageois mais également au Gujarat, comme l'illustre la photo des Siddis d'Ahmedabad en fête devant la *cillā* de Bābā Ghor et brandissent une pancarte associant l'élection de Barack Obama à une citation de Gandhi (*cf.* photo p. 443).

Il apparait ainsi clairement l'identification des Siddis aux célébrités « noires » du monde, en tant que figures d'espérance d'ascendance africaine, en tant qu'exemples d'une possibilité de devenir pour les Siddis. Au-delà de l'exemple à suivre que ces grands hommes peuvent inspirer, il s'agit également, dans le cas de Diyod, mais également des tentatives de Mohan K., Ramnath et Jairam ou encore du groupe facebook *Siddi Society Development Foundation Trust of India*, d'attirer leur attention et de susciter une solidarité internationale. Enfin, s'inscrire dans une communité « noire » mondiale devient aussi un nouvel élément de négociation politique des luttes siddies au niveau national : ils ne sont plus seuls, et à défaut de ne pas pouvoir faire le poids en tant qu'infime minorité en Inde, ils ont potentiellement des millions d'alliés en dehors de la Nation qui partagent leurs origines mais aussi leurs luttes et inspirations. Le dernier exemple que nous allons évoquer à présent concerne la renégociation de la place sociale locale des Siddis à travers la popularité de célébrités noires internationales.



Belgaum & Uttara Kannada

'African' bond

Siddis write to US Prez Obama

They hope that their congratulation letter reaches White House

KARWAR: When Barack Obama was sworn in as the President of United States of America for the second term on January 20, the Siddi tribe held glorious celebrations in Haliyal town. Cultural programmes were organised and they exchanged greetings with each other.

But a few may be surprised thinking about the relation between Siddi tribe concentrated in Uttara Kannada region of Karnataka and US President Barack Obama. It is interesting to note that one factor which connects Siddis and Obama is their 'African' origin. The Siddis held the celebrations to express their happiness for an African man who reached the top position in USA.

Way back in 2009, when Obama was elected as US President for the first time, the Siddis planned to send honey to Mr Obama as a token of their love and respect. They appealed the district administration to grant permission to send the honey to White House. But the district administration which initially provided assurances said that estables could not be sent to the White House. This made the Siddis unhappy. Also, none of the members of Siddi tribe were educationally and economically able to fly to America and present honey to Mr Obama. Hence, their dream remained unfulfilled.

'Congrats Mr Obama'

However, Obama getting elected as US President for the second term has made the Siddis happy. This time, they have decided to send a congratulation letter to the US President. The letter addressed to Mr Obama reads: "Congratulations for having taking charge as US President for the second term. We (Siddis) who basically hail from Africa are residing in Karnataka since 400 years. Portuguese, Britishers and Arabians brought us to Karnataka as slaves. Post Indian independence, Siddis settled in the forest area. The Siddis who have adopted Hinduism, Islam and Christianity were accorded tribal status by Union Government of India in 2003".

In the letter, the Siddis have appealed Mr. Obama to visit Haliyal, atleast for a day, during his visit to India.

The Siddis are all set to send the letter to the White House through The American Embassy located at Chanakyapuri in New Delhi, American Centre located on Kasturba Road and American Consulate located at Anna Salai in Chennai.

"We are proud that a man of African origin is heading USA. During the first term of Obama, we hoped to send honey to him but did not succeed. But this time, we are planning to send greetings to him. The Indian government should co-operate for this", said Siddi community leader Diyog Siddi.

DH News Service

Siddi leader Diyog Siddi

Diyog Siddi cherche une copie de la lettre qu'il a écrite à Barack Obama et la coupure de journal à droite ci-dessus, avril 2015 © Sofia Péquignot,



©Sam Panthaki, novembre 2008



© Nagaraj Siddi

À droite, photo du journal ci-dessus agrandie © Nagaraj Siddi



6. LES *WEST INDIES* : DES « SIDDIS » CHAMPIONS DU MONDE DE CRICKET !



Montage photo partagé par plusieurs Siddis sur les réseaux sociaux numériques lors de la victoire des West Indies *en 2016 à la Coupe du Monde de cricket*

Lorsque les *West Indies* furent champions du monde de cricket, des Siddis célébrèrent, partout en Inde ce triomphe. En outre, le titre « Champion » de Dwayne DJ Bravo associé à cette victoire était passé et dansé par les jeunes générations siddies lors de nombreux mariages au Gujarat comme au Karnataka.

Pair ailleurs, et comme nous l'avons évoqué dans la seconde partie de cette thèse, de nombreux Siddis défendent aujourd'hui le principe d'endogamie. Rafik bhai (Jamnagar), alors que ce sujet revenait chaque année dans nos conversations, confia une autre raison qui animait sa position en mobilisant l'exemple du succès des *West Indies* :

> « Parce qu'on est uniques et célèbres dans le monde entier ! Tout le monde commence à connaitre les Siddis, les Badsha, les Noirs (*black men*). On nous voit à la télé, les Noirs sont les meilleurs au cricket, au football. Une chose est importante : les *West Indies* [équipe des Indes Occidentales]. Quand les *West Indies* ont gagné la coupe du monde,

> les Siddis sont devenus plus populaires ! Ici, au Gujarat, les gens ne disent pas "*black man*" quand ils regardent la télé, ils disent "Siddi" ! Si je regarde un match des *West Indies* avec ma famille, on va dire : c'est notre Siddi ! Car le meilleur est l'un d'entre nous ! Et petit à petit, la *jāti* siddie se développe et gagne de la popularité. Maintenant, les Siddis [parlant des descendants d'Africains] sont à la télé, dans les pubs et même dans les salons de coiffure : les gens veulent se friser les cheveux maintenant : Alors on est fiers d'être Siddi ! » (Entretien, septembre 2018).

Ce témoignage évoque un tournant dans la vie des Siddis : le développement d'une fierté à mesure que les descendants d'Africains du globe deviennent célèbres, remportent des médailles etc. Car au-delà de l'espoir procuré à une population complètement à part il y a encore quelques décennies, leurs caractéristiques physiques qui faisaient la risée de la société locale, se transforme à présent en source de fierté et leurs origines africaines incarnées deviennent valorisées, voire (presque) à la mode.

Rafik bhai peut continuer à être fier d'être Siddi, car il fut sélectionné pour jouer le père d'un enfant siddi, ce dernier occupant le rôle de l'un des meilleurs amis de l'acteur principal dans le film *Las Film Show* réalisé par Pan Nalin et sorti en 2021. C'est maintenant lui la star des Siddis qui a obtenu un rôle dans un film à portée internationale où sont (enfin) représentés les Siddis en tant que minorité indienne du Gujarat. Nous avons évoqué dans cette thèse plusieurs générations et laissé de côté les adolescents et jeunes adultes siddis qui sont pourtant, eux aussi, bien inspirés par d'autres descendants d'Africains du monde mais cette fois, en rupture franche et assumée avec la tradition.



À gauche : montage réalisé par Rafik bhai mêlant des images du film et une photo de lui accompagné du réalisateur Pan Nalin
© Rafik Vajugada, 2022

7. LA MODE PARMI LES JEUNES SIDDIS : UNE RUPTURE AVEC LA TRADITION

Depuis le début de mes recherches en 2014, j'ai pu constater, parmi les jeunes Siddis du Gujarat et du Karnataka (bien davantage parmi les jeunes hommes), la multiplication de nouvelles coupes de cheveux à la mode, souvent à tendance afro alors même que les générations précédentes veillaient à avoir les cheveux bien courts afin de camoufler l'aspect frisé de leurs cheveux. Chez les jeunes Siddis, on assume de plus en plus voire on expose la forme de ses cheveux. Un certain nombre de jeunes femmes, dont les cheveux étaient attachés et dissimulés par le passé, se font aujourd'hui des tresses afro, laissant parfois s'étendre autour de leur visage une chevelure frisée et lâchée allant à l'encontre des codes de bonne conduite dans la société indienne où les cheveux d'une femme sont censés être attachés en symbole de chasteté, les cheveux déliés étant associés à la stricte intimité et peuvent ainsi être associés, en public, à la désinvolture et la débauche ; il est aussi à présent assez commun d'utiliser des rajouts à l'instar de nombreuses autres personnes d'ascendance africaine du monde alors que les cheveux ainsi tressés ou coiffés avec des rajouts m'étaient décrits, au début de ma recherche, comme le style des « Siddies étrangères ». La mode ainsi change et permet aux jeunes Siddi.e.s (il/elles se le permettent aussi) d'assumer, voire de mettre en valeur des attributs comme les cheveux qui étaient signe de rejet et de moqueries par les générations passées. Au-delà des cheveux, le style vestimentaire se transforme aussi. Chez les jeunes siddies, il sera, à l'instar de toutes les femmes indiennes, davantage accepté d'être parée d'un jean, un T-shirt ou une chemisette dans un milieu urbain. Cependant, certaines jeunes siddies, dans les villages des forêts du Karnataka et davantage parmi les chrétiennes ayant suivi des études, mais aussi quelques fois au Gujarat, n'hésitent pas à imposer leur nouveau *western* style s'opposant ainsi à toute tradition (port du *sarī*, *salvár kamīz*, *curidār*, *langá davanī*, etc.). Pour les hommes, la nouveauté est davantage acceptée. Ils se vêtent de casquettes américaines, de maillots amples de basketteurs, de lunettes de soleil, d'ustensiles afro ou rastafari, de jeans délavés et troués, parfois de chaines et de bijoux ostentatoires empruntés à la mode des rappeurs américains. À la *dargāh*, quand le *dhammāl* est joué, les casquettes américaines ou encore des bandanas

portant les couleurs du drapeau américain remplacent, sur certaines têtes masculines, le traditionnel *tōpī* (chapeau de prière musulman) et les têtes sont parfois même découvertes pour laisser apparaître des coiffures afros. La plupart des codes de ces jeunes hommes et femmes sont calqués sur des modèles africains, afro-européens ou afro-américains qu'ils soient footballeurs, rappeurs, artistes, ils/elles représentent le modèle actuel à suivre pour se donner un style et assumer sa différence en société.

La rupture avec une certaine tradition (imposée bien davantage aux femmes qu'aux hommes) s'exprime aussi à travers la musique. Au Karnataka, il m'est arrivé à plusieurs reprises, à partir de 2016, de me trouver à des mariages où le *dammām* et le *DJ* (musiques actuelles passée par les jeunes siddi) entrent concurrence. À l'intérieur de la maison familiale, se tenait le *dammām* regroupant des Siddis allant des plus anciens jusqu'à la trentaine, se plaignant de ces jeunes qui n'avaient rien à faire de la tradition et mettaient le son de plus en plus fort dehors, jusqu'à couvrir le *dammām* et parfois l'étouffer. Les soirées DJ des jeunes, lors de ces festivités, sont animées par des musiques actuelles indiennes, mais aussi internationales en anglais, notamment afro-américaines, caraïbéennes ou antillaises mais aussi latino en espagnol. Au Gujarat, les très jeunes participent activement au *dhammāl* bien qu'ils accordent de l'importance au DJ et aux musiques actuelles. Ils sont aussi parfois critiqués, quand le *dhammāl* s'enflamme, que la danse devient moins contrôlée et que le rythme se transforme par l'utilisation de baguettes ou de nombreux nouveaux sons qui évoquent parfois presque de l'électro-dumb. Certains jeunes siddis, notamment au Gujarat, préfèrent en effet la musique électronique tout en rêvant de l'Occident, des rave-parties et des stupéfiants associés qui permettraient de s'évader d'un monde indien et ses contraintes (sociétales, familiales) qui ne font plus toujours sens. S'évader de l'emprise d'une tradition, songer à un ailleurs, rêver d'être quelqu'un et de la liberté supposée que cela apporte, à l'image des stars afro-américaines qui représentent les idoles de certains jeunes Siddis à l'aube du monde de demain. Ce que je décris ici n'est pas généralisable et ne concerne qu'une minorité. Mais d'année en année, une nouvelle mode prend sa place et les jeunes Siddis entendent bien, eux aussi, se ressaisir de leur originalité en Inde afin de se faire reconnaître.

Mode de jeunes Siddis au Karnataka :




Mumbai, 2016 / Dodkop, 2017 ©Sofia Péquignot



Dodkop, 2017 ©Sofia Péquignot



Halliya, 2017 © Sofia Péquignot



© Pintu Siddi



© Pintu Siddi



© Pintu Siddi



© Pintu Siddi

Mode de jeunes Siddis au Gujarat :



Ratanpore, 2018 © Beheroze Shroff



Photo à partir d'une vidéo © Sofia Péquignot







Ratanpore, 2017 et 2018 © Sofia Péquignot

8. L'ÉMERGENCE DU RAP SIDDI : UN NOUVEAU CANAL D'ÉMANCIPATION

> « Contre toute logique organique, les instruments acoustiques et électriques sont combinés avec des sons numériques de synthèse et divers bruits glanés ici ou là : cris caractéristiques, fragments de discours ou de chansons, extraits d'enregistrements - vocaux ou instrumentaux - dont la textualité ouverte est pillée avec espièglerie et insoumission, deux traits qui lient cette forme radicale à une définition importante de la *blackness*. L'approche non linéaire que la critique de la culture européenne appelle "montage" est un principe de composition qui peut nous aider à analyser ce phénomène. Il est ainsi tentant de reprendre l'idée brechtienne selon laquelle le "montage" correspond à un type inédit de réalisme, adapté aux conditions historiques extrêmes qui l'ont vu naître. Mais ces combinaisons denses et implosives de sons divers et dissemblables sont bien plus qu'une technique utilisée pour reconstruire artificiellement et joyeusement l'instabilité de l'expérience ordinaire de l'identité raciale. C'est dans une visée esthétique que l'accent est mis sur la distance sociale et culturelle qui séparait auparavant ces divers éléments, désormais disloqués en des significations novatrices par une provocante juxtaposition orale. » (Gilroy, 2017 [1993] : 185-186).

Proche de la conclusion de ce chapitre, lors de l'exploration de l'un des profils facebook d'une jeune connaissance siddie, la découverte fortuite d'un nouveau canal d'expression de jeunes Siddis m'est apparue. Il s'agit du rap siddi et plus précisément de trois groupes de jeunes siddis chrétiens originaires de l'Uttara Kannada. N'ayant pas eu l'occasion de m'entretenir avec les acteurs de ces productions, ce n'est que de manière succincte et incomplète que je m'attacherai à déceler quelques codes et significations de ce moyen d'expression qui émerge en décomposant les clips vidéo en quelques photos thématiques.

Le Rap Siddi, à ma connaissance, est né en 2019, avec le clip intitulé « A … Chedva – First Konkani Siddi Rap Song » (« Ah…fille – Premier rap konkani siddi » publié sur la chaîne YouTube du groupe *Afro Siddi Production* regroupant, depuis 2018, différentes productions d'un groupe de jeunes artistes siddis de Mundgod et Mainailli (deux villages de l'Uttara Kannada) allant de la danse, à la chanson (d'amour notamment) puis le rap. En 2020, le groupe *Rap in Siddi City*[263] sort son premier clip intitulé « *Sangta bhai …* !! *Sangta…rammm ...* »[264] (« Je vais te dire/raconter frère … je vais te dire/raconter … Attends ...) dont les images mettent l'accent sur le corps « noir » en mouvement à travers la danse, au cœur de leur expressions. Les clips qui suivront révo-

[263] https://www.youtube.com/@rapinsiddicity7401 [consulté le : 6 juin 2023]
[264] https://www.youtube.com/watch?v=XLEPlNf6e7I [consulté le : 6 juin 2023]

lutionnent le rap siddi en s'inspirant de manière spectaculaire des codes du rap actuel. Les analyses qui suivront porteront ainsi davantage sur ce groupe. Deux années plus tard (2022), les rappeurs de *W.D.A. RAPS ...Lil'Jae*[265] firent leur apparition avec la sortie du single « Chalungeth … Chal » (« Marche … allez »). Ces deux derniers groupes sont composés de Siddis chrétiens de Wada (un village de l'Uttara Kannada). Dans l'intitulé du premier collectif, *Afro Siddi Production*, on note l'inscription de ce groupe dans le monde afro ou en tous cas, la relation soulignée avec la culture afro. Le groupe *Rap in Siddi City* évoque l'urbanité, bien qu'il s'agisse ici d'un jeu de mot, la majorité des clips de ce groupe, contrairement aux deux autres groupes, sont tournés dans des univers entièrement urbains. Paradoxalement, l'ensemble des jeunes rappeurs siddis de ces trois groupes ont grandi dans des petits villages reculés des forêt de l'Uttara Kannada et malgré l'appropriation de codes du rap international, il est remarquable que la grande majorité des textes soit prononcée dans leur propre langue, le marathi-konkani (parfois appelé marathi, souvent konkani) qui correspond à la langue des Siddis chrétiens (évoquée dans le chapitre 3.3) dont l'ensemble des membres de ces trois groupes sont issus, une langue qui affirme ainsi leur spécificité.

Dans le premier clip de *Siddi Afro Production* (*cf.* photos p. 455), le désir, à travers le rap et son succès, de devenir quelqu'un est clairement évoqué retraçant le parcours d'une bande de Siddis presque chassés de leurs villages car n'ayant pas d'emploi ni d'argent et étant considérés sans avenir. En deux années, ces Siddis, grâce à leur art, rencontrent le succès et vivent leurs histoires d'amour respectives avec des filles, librement, rentrant ensuite dans leurs villages acclamés par leurs familles qui les avaient rejetés.

Nous voyons cependant apparaitre, dans le rap des deux autres groupes et notamment celui de *Rap in Siddi City*, la réappropriation, au-delà du style vestimentaire, de tous les codes du rap actuel aussi bien au niveau des *samples*, du *flow*, que des gestes et des messages formulés. La narration d'une condition siddie et de leur galère y est très présente. Les rappeurs se racontent : sans travail, ni argent, ni avenir. Dans plusieurs morceaux de *Rap in Siddi City*, la phrase très connue parmi les Siddis chrétiens encore

[265] https://www.youtube.com/@w.d.a.raps...8301 [consulté le 6 juin 2023]

utilisée par les prêtres catholiques pour les humilier en se moquant de leur niveau intellectuel, « *Siddi bārah buddhī* » (Siddi aux douze intelligences) revient à de nombreuses reprises, accompagnée d'une classification de « *leyī ziddī* » (« très têtus »). Ainsi, le rappeur principal mélange l'anglais et le marathi-konkani pour se définir de manière auto dérisoire : il répète « *I'm Siddi bārah buddhī*, *hamce Siddi leyī ziddī* » (« Je suis le Siddi aux douze intelligences, nos Siddis sont très têtus/bornés »).

Au-delà de la description de la condition siddie, certains messages évoquent également des symboles d'émancipation et de rébellion. Par exemple, on peut lire sur le logo du groupe *Rap in Siddi City* remanié : « I need Freedom, not rules. We live unifie, don't divide and rule in the name of religion and caste » (« J'ai besoin de liberté, pas de lois. Nous sommes unis, ne nous divisez pas et ne nous dirigez pas au nom des religions et des castes », un maillot de basketteur avec l'inscription « liberté » est d'ailleurs porté par le rappeur principal à plusieurs reprises. Ce dernier, en 2020, postait une photo de lui faisant un doigt d'honneur sur son mur facebook accompagné du message « Yes, I do feel the world revolves around me. After all I am the protagonist of my own life …». Décider pour soi, être libre, ne pas être dirigé et divisé par les religions ou le système de castes ou encore « emmerder » (fuck) les classes sociales font partie des revendications de ces jeunes rappeurs qui évoquent à plusieurs reprises un système « foutu » (*fucked up*), enchaînant les doigts d'honneur sur les vidéos en signe de rébellion et de désaccord avec ce dernier (*cf.* photos p. 457).

De nombreuses phrases, ou expressions issues du rap américain sont reprises par le groupe *Rap in Siddi City* telles que « *I'm a nigger man* » (« je suis un homme nègre mec »), le terme « nigger/nagger » est aussi mobilisé pour s'adresser l'un à l'autre par de nombreux jeunes Siddis. On voit ici ainsi clairement apparaitre l'identification aux autres descendants d'Africains, et particulièrement aux rappeurs afro-américains. Les codes du rap actuel, qu'ils soient vestimentaires (casquettes, coupes de cheveux, habits, types de basquettes, bonnets, bandeaux couvrant la moitié du visage ou son intégralité) ou gestuels, comprenant des poses, des attitudes ou des figures de *breakdance* et de *hip hop* sont ainsi impeccablement incarnés par ces jeunes Siddis. Le décor urbain est majoritairement présent, les rappeurs sont filmés en bandes dans des halls d'immeubles, de-

vant des voitures, sur des motos ou des quads. D'autres phrases empruntées à ces rappeurs retentissent dans leurs morceaux tels que « *fucking bitch* » (« putain de chienne ») couplée à de nombreuses images de femmes objet dénudées, symboles que l'on retrouve dans de si nombreux clips du *gangsta* rap[266] entre autres. Pour suivre ce courant, dans un autre clip, « Siddi Drill »[267], les rappeurs apparaissent avec des armes à feu, symbolisant leur puissance et la crainte, le geste mimant le tire revient par ailleurs sans cesse.

> « Alors que certains auteurs critiques considèrent que ces nouvelles figures de la *blakness* ["emblèmes de succès individuel, d'ethos viril et de domination sexuelle (Quinn, 2005) "] répondent à des audiences friandes de corps noirs hypersexualisés (Rose, 2008 : 13), d'autres affirment que ces artistes reconfigurent en réalité des idéologies relatives à l'indépendance économique des Noirs qui existaient déjà dans les nationalismes afro-américains, pour les allier à de nouveaux schèmes et viabiliser un marché fructueux autour de la *blackness* (Watkins, 2001). » (Atérianus-Owanga et Noûs, 2020 : 6)

Le clip « Trippy Vibes »[268] illustre la « défonce » par la consommation d'herbe (*weed*). Il s'agit une fois encore d'un code associé au rap mais également représentatif de la réalité des jeunes Siddis de l'Uttara Kannada qui pour beaucoup fument de la « *ganja* » (terme employé par les Siddis). Le clip met ici en image l'évasion, le rêve, le désir d'un ailleurs et du tout possible, il est d'ailleurs répété à de nombreuses reprises « *dream karula* » (« j'ai rêvé »). Ce clip est également chargé de figures de luttes des peuples « noirs » associées par ailleurs ironiquement à la *ganja* car Aimé Césaire et Malcom. X y sont notamment caricaturés comme des fervents consommateurs. Il apparait aussi sur l'une des images animées une pancarte avec l'inscription « Santos house party », Santos étant le prénom d'un Siddi du village consommant beaucoup de *ganja*.

Enfin, un élément revient régulièrement dans les clips du groupe *Rap in Siddi City* : le masque. Différents types de maques sont utilisés dans plusieurs clips tels que « Siddi Drill » ou « No Politics Only Reality »[269]. Le rappeur principal apparaît avec différents masques blancs, dont celui du *Joker* ou encore de la bande dessinée (et film) *V pour Vendetta* repris par le collectif *Anonimous*. Ces masques sont par ailleurs des symboles mondialement investis lors de manifestations en signe de révolte et de protes-

[266] Terme emprunté à Atérianus-Owanga et Noûs, 2020 : 6.
[267] https://www.youtube.com/watch?v=IorwzlW3tfk [consulté le 7 juin 2023]
[268] https://www.youtube.com/watch?v=Q23q_P8Qy2I [consulté le 7 juin 2023]
[269] https://www.youtube.com/watch?v=I2GDljdlb2k [consulté le 7 juin 2023]

tation[270]. L'utilisation de masques blancs évoque également la duplicité décrite par la « double conscience » (Dubois, 1903 ; Gilroy, 1993) mais aussi le titre de l'ouvrage de Fanon (1952) *Peau noire, masque blanc*.

Pour reprendre les termes de Aterianus-Owanga et Noûs, la connexion au hip hop (rap)[271] a suscité chez différents groupes s'identifiant comme noirs « un alignement des luttes pour l'autonomie, l'indépendance et la reconnaissance (…) dans la continuité d'une plus longue histoire de dialogue avec les expressions culturelles en circulation dans l'*Atlantique noir* (Gilroy, 1993) » (2020 : 8). Par ailleurs, le hip hop a porté « un message de fierté et de modernité noire » représentant un « levier de propositions identitaires originales et le creuset d'affirmations de particularismes culturels » (*ibid.*).

Néanmoins, l'un de ces derniers maillons des cultures de l'*Atlantique noir* que se sont approprié ces rappeurs siddis n'a pu se démocratiser qu'avec l'essor de l'utilisation des réseaux sociaux numériques permettant sa circulation et ses inspirations. Dans la dernière partie de ce chapitre, nous explorerons l'influence des réseaux sociaux numériques sur le l'essor d'une *conscience noire* parmi les Siddis.

---

[270] Il ne m'a pas été possible d'identifier la signification de l'un des masques numéroté d'un 2 qui échappe à mes références mais une investigation bien plus approfondie des multiples symboles mobilisés dans ces clips de rap siddi et leur signification s'impose au sein d'une recherche dédiée impliquant la nécessité, me semble-t-il, d'un échange avec les rappeurs en question et d'une traduction fine et minutieuse de l'intégralité des textes que je n'ai pu comprendre qu'en partie grâce à ma familiarité avec la langue des Siddis chrétiens.

[271] Selon Gilroy, ces deux termes sont synonymes mais « [l]l n'est pas innocent qu'au terme "hip-hop" soit alors préféré celui de "rap", précisément parce que ce dernier est ethniquement plus marqué par des influences africaines-américaines » (2017 [1993] : 189).

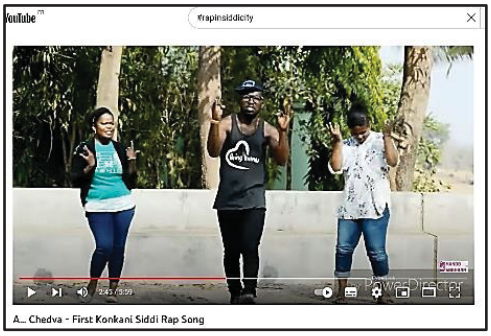
Devenir « quelqu'un » …







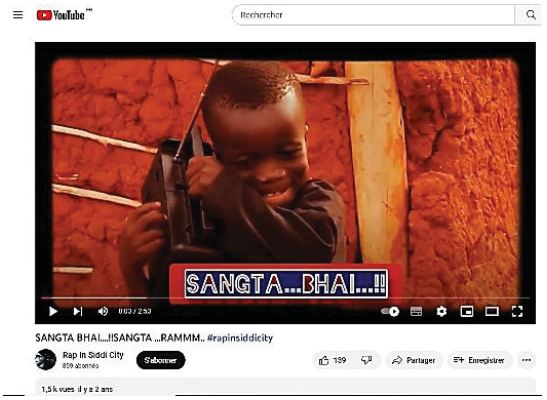


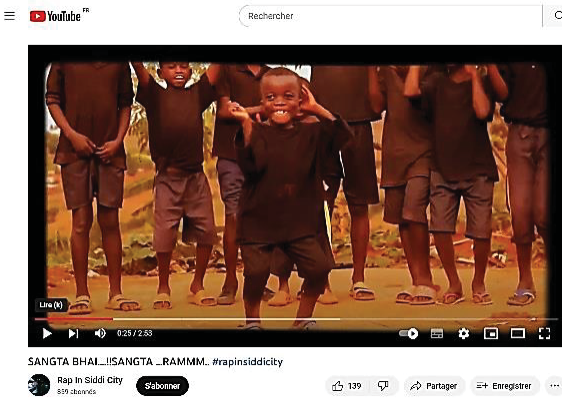


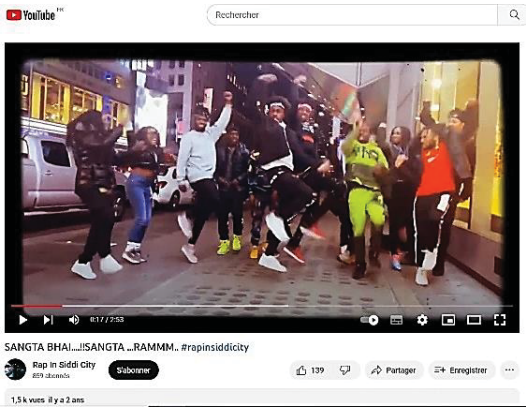




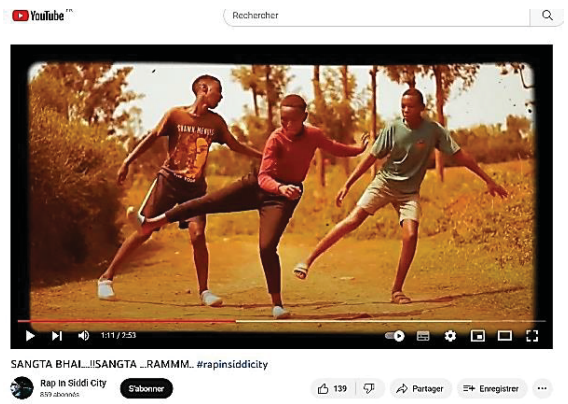
La danse au cœur de l'expression





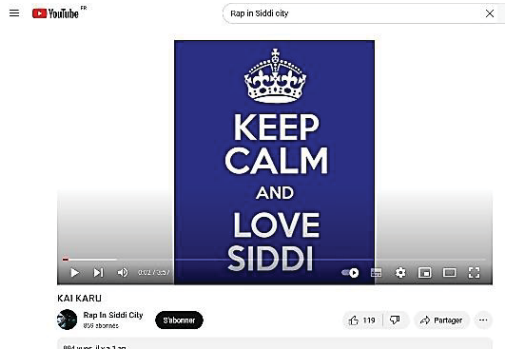






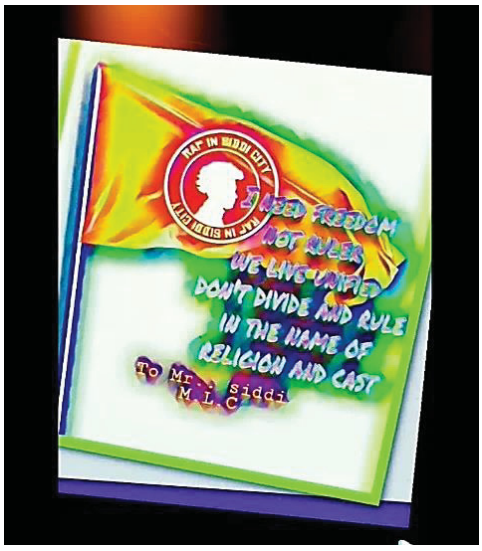


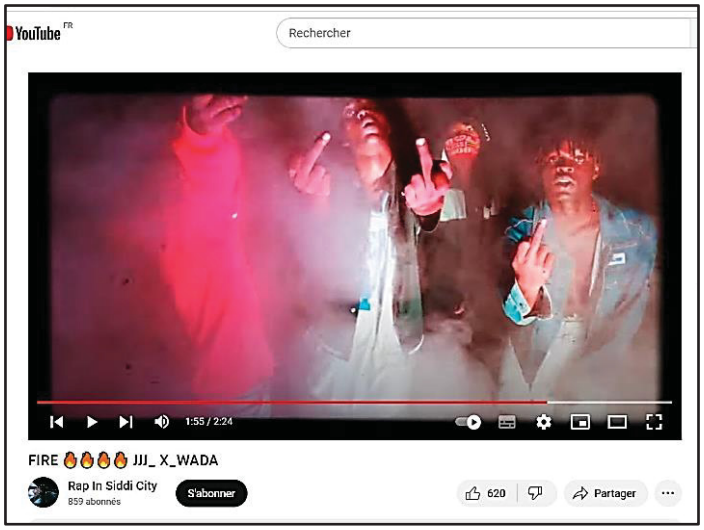
Des symboles d'émancipation et de rébellion



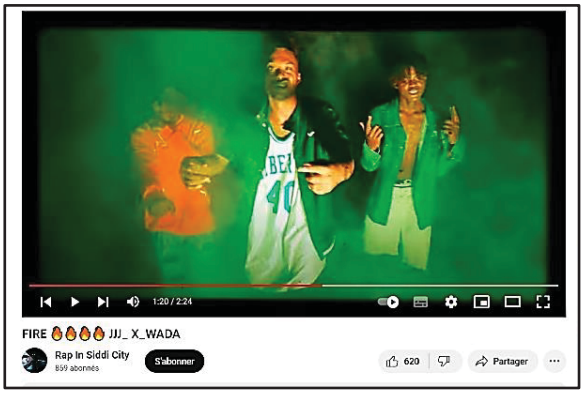


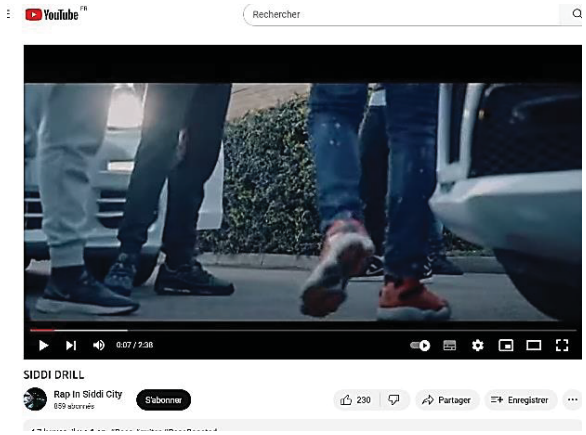


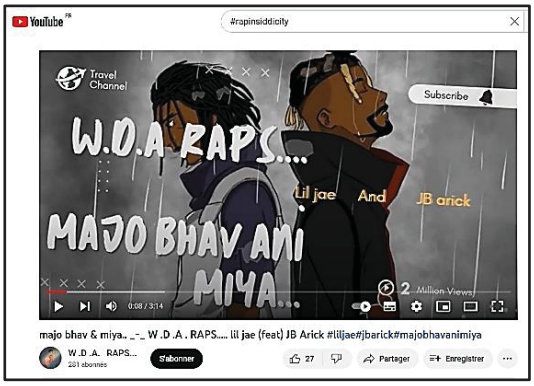




Une maîtrise des codes du rap actuel





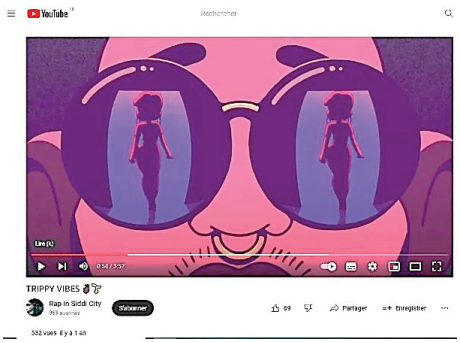


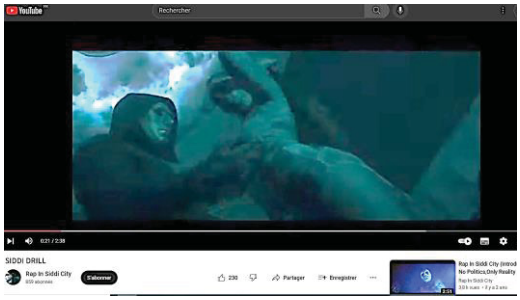




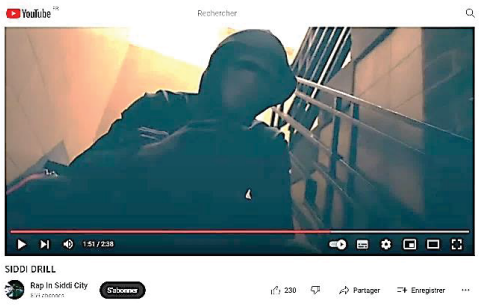


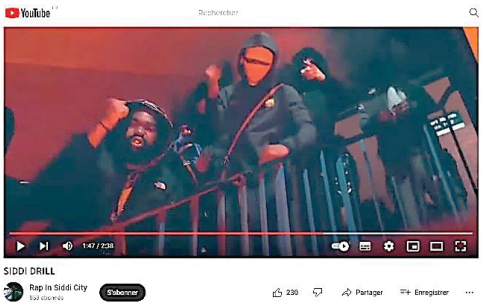
La femme, objet de désir …





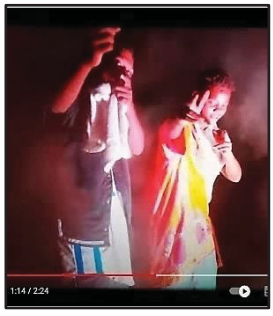
En bande dans un hall d'immeuble





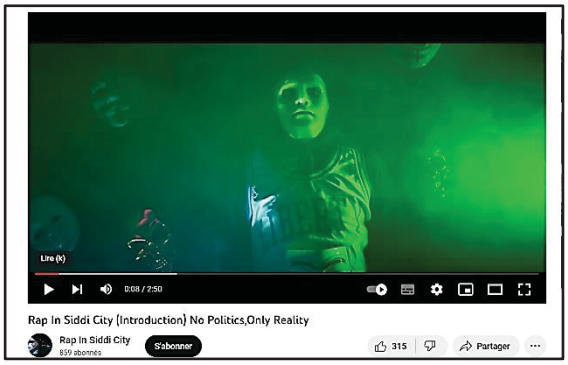
Affirmer sa « puissance » et sa domination par la possession d'armes à feu

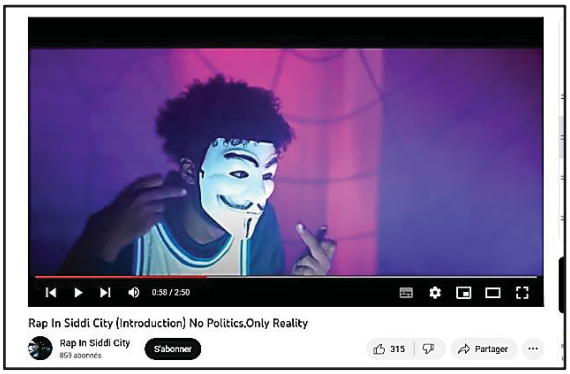


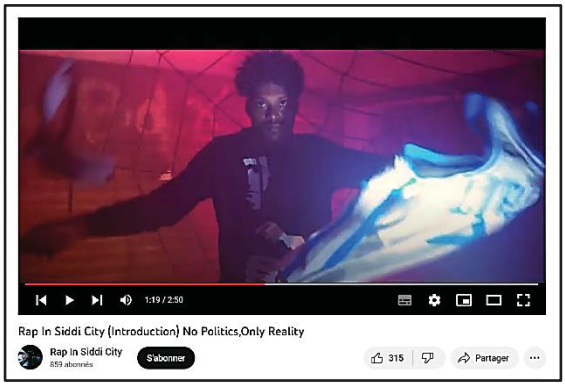


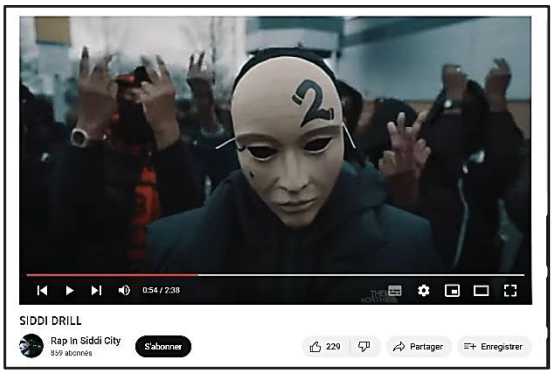


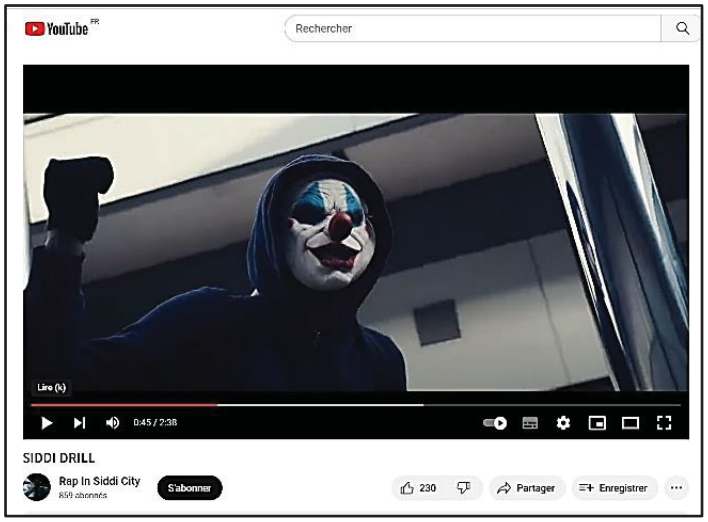
« Peau noire, masque blanc »



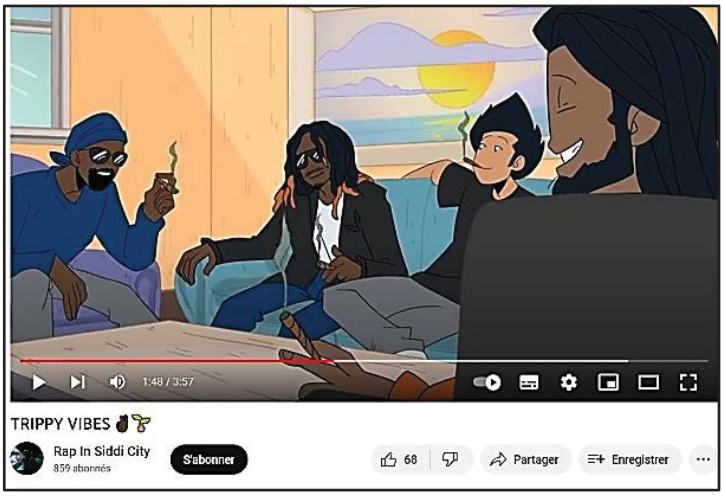


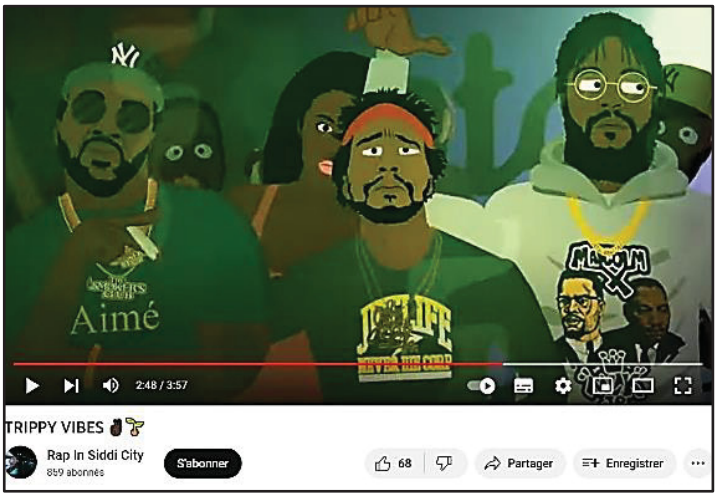






« Trippy vibes » : le besoin de s'évader …







9. LA DÉMOCRATISATION DES RÉSEAUX SOCIAUX NUMÉRIQUES ET L'ESSOR D'UNE CONSCIENCE DIASPORIQUE

Nous avons déjà souligné dans le chapitre 9. 4 l'intérêt, pour l'anthropologie, de porter une attention particulière au numérique qui « habite le réel autant que l'imaginaire et contribue à la production de nouvelles réalités comme d'imaginaires inédits aux différentes échelles qui partent de l'individu singulier jusqu'au monde global » (Selim, 2012 : 2). La *jāti siddie 2.0* a créé de nombreux groupes où des messages circulent, où des identités se (ré)créent, et où *conscience siddie* et *conscience noire* s'alimentent mutuellement. En mars 2017, alors que je séjournais chez Rafik bhai à Jamnagar, qui même à près de soixante-dix ans s'est passionné pour les réseaux sociaux numériques[272] et les nouvelles connexions entre Siddis de l'Inde que ces technologies permettent, il m'enseigna fièrement l'un des nouveaux groupes WhatsApp auquel il venait d'être intégré, fondé par Nagaraj Siddi. Ce groupe m'interpela : il portait le logo du Black Power, (le poing noir serré et levé) et était intitulé « Say it loud I AM BLACK ». Quelques mois plus tard, je m'entretins au téléphone avec Nagaraj, à défaut de pouvoir le rencontrer[273] il avait alors vingt-huit ans. Nagaraj est originaire d'un petit village près de Karwar, en Uttara Kannada. Il est hindou et s'est converti au christianisme après avoir suivi ses études, par l'intermédiaire de Bosco, dans un établissement de l'Église adventiste du septième jour au Tamil Nadu. Il travaillait à Bengalore dans une banque lors de notre entretien et figurait dans certains films. Il fut ensuite barman, puis monta son agence de voyage et tente également de vivre de sa passion : le cinéma. Nagaraj faisait part de la manière dont son groupe et son logo avaient été inspirés : il fut invité, par un homme allemand sur Facebook, à intégrer un groupe nommé « Hello Afro Global ». Ce collectif en ligne regroupait alors une quarantaine de personnes de différentes parties du monde échangeant des informations à propos des Africains et de leurs

[272] Entre 2014 et 2020, j'ai pu constater que Rafik bhai consacrait des plus en plus d'heures de sa journée aux réseaux sociaux numériques. Retraité, mais par ailleurs musicien, il avait l'habitude de mener une vie nocturne mais pas à ce point : Rafik bhai se couche à présent chaque soir vers 5h du matin afin de converser avec les nombreux « amis » qu'il ne connait qu'à travers l'écran de son *smartphone* pour une majorité, des relations qui semblent le passionner et qu'il alimente en plus d'un immense réseaux familial et amical qu'il possède au Gujarat et entretient déjà dans sa vie quotidienne.

[273] Nous avions convenu d'un rendez-vous « réel » en 2020 mais la frontière de l'espace aérien suite à la pandémie de Covid et mon retour précipité en France a empêché cette rencontre.

descendants, des luttes et stratégies d'émancipation panafricanistes, des acteurs de la négritude, des talents d'origine africaines, de l'histoire des diasporas africaines, de l'esclavage, etc. Inspiré par les échanges de ce groupe, Nagaraj décida de reprendre le logo du Black Power qu'il avait vu circuler et créa son propre groupe « local » :

> « (…) Quand on regarde les Africains, ils sont de bons sportifs, de bons travailleurs, bons en tout ! J'ai donc appelé ce groupe "say it loud I am black", ce qui signifie "sois fier d'être noir !" Je veux donner aux Siddis une confiance en eux et les guider. J'ai pensé qu'il fallait que je crée un groupe local, pour pouvoir supporter notre peuple et se développer. Maintenant, de nombreux Siddis ont des diplômes mais pas de travail, ils vivent dans de grandes villes et ne trouvent pas d'emploi car ils ne connaissent personne alors par exemple, sur ce groupe, nous pouvons poster des annonces de travail. Un autre point, c'est que j'ai travaillé en tant qu'acteur dans les films kannadas, je suis aussi acteur. Si j'ai des opportunités de films, je les poste aussi sur mon groupe. Je veux créer une unité, pouvoir guider les plus jeunes, les rendre fiers d'eux. Si nous n'avons pas confiance en nous, on ne pourra jamais se développer. (…) Quand je regarde notre histoire, j'ai appris par ce groupe qu'aux États Unis, aujourd'hui, les Noirs travaillent pour toutes sortes d'entreprises et leur permettent d'être les meilleures. Les Siddis n'ont pas seulement été esclaves, mais ils ont aussi été des rois ! Tout cela, je l'ai appris sur ce groupe et ça m'a donné confiance en moi, je veux transmettre cette confiance. Toutes les danses, les meilleures créations, ont commencé avec les Noirs. Je veux que mon peuple s'en rende compte et soit fier d'être noir car c'est grâce aux Noirs que le monde avance aujourd'hui. Je veux que mon groupe [les Siddis] atteigne un niveau international et j'ai choisi d'y intégrer des Siddis ayant différentes connaissances, diverses origines afin de partager nos savoirs, s'alimenter de nos différences, afin de s'entre-aider, afin de se développer les uns et les autres. Je souhaite qu'on partage des offres d'emploi, des opportunités, je ne veux aucune aide d'ONG ou de travailleurs sociaux, je souhaite qu'on partage notre savoir et en partageant, nous nous développerons et nous deviendrons plus puissants » (Entretien avec Nagaraj, août 2017).

Le récit de Nagaraj met en lumière la manière dont il a pu se ressaisir d'idées et de concepts transmis dans un groupe international, probablement d'idéologie panafricaine et tenté de les réintégrer dans un groupe siddi national afin de développer l'estime de soi et la solidarité, à partir d'une mise en partage des savoirs et opportunités. On constate également que les références aux origines africaines sont constamment présentes, le modèle ultime étant le chemin parcouru par les Afro-américains, artistes, sportifs de haut niveau ou travaillant « pour toutes sorte d'entreprises et leur permettent d'être les meilleurs » pour reprendre les termes de Nagaraj. Obeng notait, dans un article paru en 2011: « some educated Karnataka Siddis have begun to address their Siddiness, which underscores their difference in India. This focus has made some of them examine issues about their African roots » (2011 :15).

Néanmoins, afin de « réussir, la construction identitaire qui fonctionne par identification et fabrique de l'unité et de l'homogène à partir de l'hétérogénéité de l'expérience individuelle et collective du social (de Ruder, 1998) a besoin du travail de l'imaginaire » (Kilani, 2009 [1989] : 309). Cet imaginaire est aujourd'hui quotidiennement alimenté par les images, et les messages partagés sur les réseaux sociaux numériques car « Internet offre en effet des surfaces de déploiement extraordinaires aux imaginaires individuels et collectifs, de même qu'il démultiplie les capacités de reformulation du capital symbolique des sociétés et l'efficacité symbolique des pratiques et des discours. D'une manière générale c'est l'ensemble des modes d'investissement symboliques et imaginaires qui trouvent dans l'outil numérique un nouvel envol » (Selim, 2012 : 5). Aujourd'hui, des individus d'horizons multiples, dont l'imaginaire a été nourri depuis plusieurs années d'images, de récits mais aussi de possibilités de devenir renvoyant à leurs propres expériences et conditions d'existences individuelles et collectives s'identifient de plus en plus à une communauté noire globale.

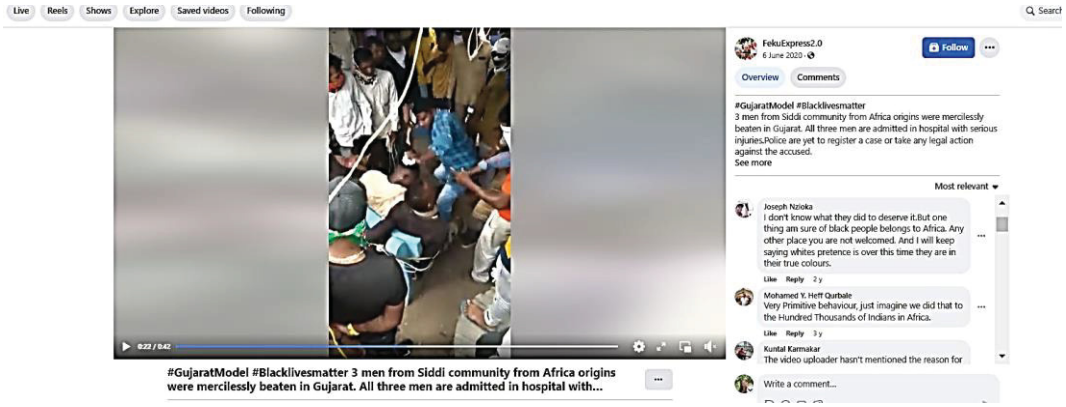
En Inde, la mort de George Floyd en mai 2020, asphyxié par les genoux d'un policier, a fait écho aux violences policières récurrentes que subissent les habitants de ce pays mais elle a plus particulièrement résonné pour les Siddis. Un mois après ce meurtre aux États-Unis, le lynchage de trois Siddis s'est produit au Gujarat et toute la communauté vivement affectée s'est alors mobilisée pour que des suites judiciaires répondent à cet acte de violence. La vidéo de cette scène a alors circulé sur les réseaux sociaux numériques[274], se référant à l'hashtag *#BlackLivesMatter*, provoquant des milliers de vues et des centaines de commentaires évoquant la question du racisme en Inde et du désintérêt gouvernemental et policier face à ces évènements (Péquignot, 2021a). Les réactions furent variées, certain.e.s s'insurgeaient contre ces violences, d'autres s'identifiaient, en tant que descendants d'Africains aux Siddis et à leur insécurité dans le monde et d'autres encore participaient à attester, par leurs discours véhéments contre les Africains ou les Noirs en général auxquels ils associaient les Siddis, d'un racisme poignant en affirmant que la place de ces gens étaient en Afrique et nulle part ailleurs, se ressaisis-

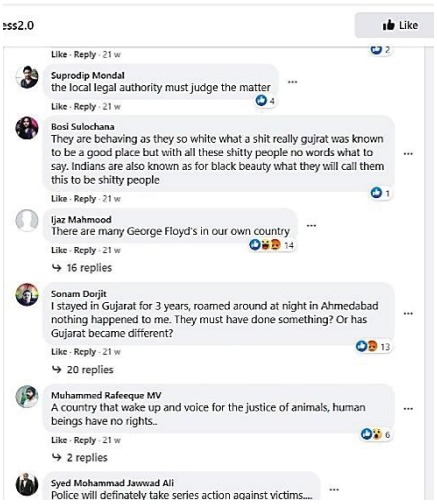
[274] https://www.facebook.com/OfficialFekuexpress/posts/992658454524694 [consulté le : 8 juillet 2020]

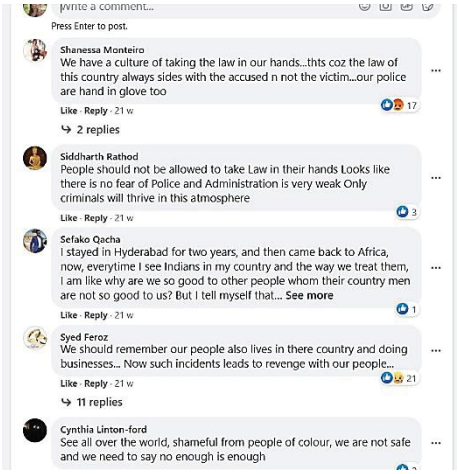
sant alors des stéréotypes déjà évoqués de la vente de drogue, le vandalisme, etc. L'association de cet évènement au mouvement *Black Lives Matter* atteste que la condition noire résonne aujourd'hui bien au-delà des confins de l'*Atlantique noir* qui n'en reste pas moins une source d'inspiration. Les réseaux sociaux numériques participent ainsi indéniablement à mettre en relation *conscience siddie* et *conscience noire*.

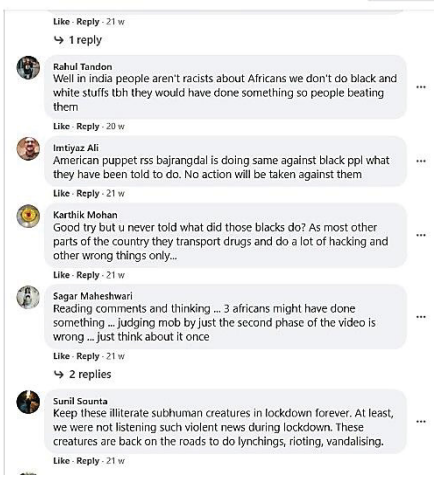
Cette identification des Siddis aux descendants d'Africains du monde couplée, comme nous l'avons vu, à une tendance à l'essentialisation volontaire de leurs origines africaines sont inscrites dans des contextes locaux, nationaux et transnationaux où naissent et renaissent de nouveaux espoirs de reconnaissance. Si un grand nombre de Siddis s'identifient aujourd'hui aux autres « Noirs » du monde, ce phénomène n'est cependant pas à sens unique. En effet, depuis plusieurs années, les relations se multiplient entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains partageant avec les Siddis le sentiment d'appartenance à un groupe commun. Depuis le début du XXIe siècle, le nombre de descendants d'Africains du monde venus à la rencontre des Siddis n'a cessé de croître. Dans le prochain et dernier chapitre de cette thèse, je m'intéresserai au sens que peut revêtir l'appel de l'Afrique et de sa diaspora.

Ci-dessous, captures d'écran de commentaires et d'échanges sur Facebook à propos de la vidéo témoignant du lynchage en public de trois Siddis au Gujarat :










Group icon
SIDDI INDIA FOUNDATION
BLACK POWER
Media
Mute
Custom notifications
BLACK
LIVES
MATTER

CHAPITRE 11 : L'APPEL DE L'AFRIQUE ET DE SA DIASPORA

Depuis le début du XXIe siècle, l'attention portée aux Siddis par des personnes d'ascendance africaine de différentes parties du monde n'a cessé de croître et un certain nombre d'individus et de groupes sont venus à la rencontre des Siddis en Inde, identifiant ces derniers comme les membres d'une même diaspora. Par ailleurs, cette catégorie (diaspora africaine) est de plus en plus mobilisée par la littérature académique à l'égard des Siddis, à laquelle ces derniers semblent être ainsi automatiquement intégrés. D'autre part, la multiplication ces dernières années des contacts transnationaux entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains du globe intrigue : au-delà des caractéristiques physiques renvoyant à une origine africaine commune, quel est le sens de cette identification réciproque émergente ? Après avoir interrogé l'inscription des Siddis dans une plus large diaspora africaine, j'exposerai plusieurs exemples de réseaux transnationaux tissés entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains du globe et questionnerai leurs motivations et l'influence que ces derniers exercent sur les Siddis. Enfin, seront mis en perspective le pansiddisme et le panafricanisme à partir de l'examen des relations concrètes qu'ils entretiennent ainsi qu'à partir de leurs constructions idéologiques respectives.

1. LES SIDDIS, UNE DIASPORA ?

> « Depuis une vingtaine d'années, à une échelle qui s'apparente de plus en plus à celle de la planète, le mot *diaspora*, apparu au cours de l'Antiquité, est devenu un terme très contemporain capable de décrire des phénomènes jugés nouveaux, à savoir la capacité de certaines populations à l'ère dite de la mondialisation, de former une communauté, une unité, en dépit de la dispersion spatiale de leurs membres par la conservation de liens, de traits culturels ou religieux, par la référence unifiante à une terre ou à un territoire, qu'il s'agisse ou non d'un État réel ou à fonder. Né dans un cadre spatio-temporel défini, celui du monde juif au IIIème siècle avant l'ère chrétienne, *diaspora* s'en est engagé tant et si bien qu'il en est venu à épouser un nouveau type d'existence mondialisée pour laquelle l'appartenance est compatible avec la distance. » (Dufoix, 2011 : 15-16)

Diasporá, est issu du verbe grec *diaspeírô* signifiant « dispersion », « éparpillement » (*ibid*. : 45). Le champ des *diaspora studies* s'attache depuis la fin du siècle dernier à analyser ce concept dont l'usage fait toujours débat. Pour l'usage du mot et son histoire, je renvoie à l'ouvrage de Stéphane Dufoix, *La Dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora* (2011) dans lequel l'historien s'attèle à parcourir une histoire du terme et ses usages depuis l'Antiquité et conclut, après près de 600 pages à propos de diaspora, de son inefficacité conceptuelle mais également son importance afin de saisir certaines dynamiques qui ne s'associent pas toujours pour autant (*ibid*. : 566). À propos du concept de diaspora On pourrait citer le texte de Stuart Hall « *Cultural Identity and Diaspora »* publié en 1990, le chapitre « Diaspora » de l'Ouvrage *Routes. Travel and translation in the late twentieth Century* de James Clifford ou encore *Global Diasporas: an Introduction* de Robin Cohen, deux ouvrages phares publiés en 1997 parmi tant d'autres. En perspective avec ces ouvrages, le cas des Siddis demeure une fois de plus à part et ne semble pas remplir toutes les conditions requises pour intégrer cette catégorie. Pourtant, l'utilisation de diaspora apparaît dans les titres de nombreuses publications à propos des Siddis associés à la diaspora africaine de l'Inde sans que soit forcément questionnée cette catégorisation. Certains auteurs comme Harris (1996a et b), Clifford (1997), Alpers (2003), Khader (2017) ou Hofbauer (2020) se sont attaché à cette question et ont montré la manière dont ce concept, en ce qui concerne la diaspora africaine, a été enfermé dans un champ restreint parmi lequel son usage s'est développé : celui de l'*Atlantique noir* et des critères qui lui correspondent.

Bien qu'il soit difficile de tracer l'origine de l'usage de diaspora à propos de la dispersion des Africains dans le monde, le premier congrès d'historiens africains convié par l'UNESCO en Tanzanie, en 1965, est un repère signifiant pour l'établissement de son usage (Harris, 1996b). Joseph E. Harris, qui participa à cette élaboration, fut alors surpris par l'intervention, lors de ce congrès, d'un délégué arabe qui insista sur le fait qu'il n'existait aucune communauté de descendants d'Africains dans les régions du golfe arabe et persan car l'Islam les avait assimilés. Cette intervention motiva alors l'historien à explorer le sujet dont le résultat fut la publication de son livre pionnier dans le domaine : *The African Presence in Asia : Consequences of the East African Slave Trade* (1971). Harris poursuivit, avec d'autres collègues chercheurs, des investigations à

propos des descendants d'Africains dans le monde, et notamment d'Asie, afin de saisir la nature de leur lien avec l'Afrique. Ils organisèrent, par exemple, le FADSI (*First African Diaspora Studies Institute*) en 1979 puis, deux ans plus tard, le SADSI (*Second African Diaspora Studies Institute*). Les publications de ces recherches amenèrent l'UNESCO, à partir de 1978, à s'intéresser, de plus près encore, à ce champ et à créer un forum d'échange international à son propos qui mena à l'initiative du projet *Routes de l'esclavage* (*Slave Routes*) lancé en 1994 (Harris, 1996b). Rappelons la conférence de GOA organisée par TADIA (*The African Diaspora in Asia*) qui était en lien avec ce projet de l'UNESCO. Selon Dufoix, les expressions *diaspora africaine* ou *diaspora noire* « circulaient déjà dans les milieux intellectuels anglophones et francophones entre le milieu des années 1950 et le milieu des années 1960 » (2011 : 269). Il précise également que l'analogie entre les populations « noires » et « juives » avait été établie par les écrivains et intellectuels noirs américains du début du siècle dernier comme nous l'avons déjà évoqué. « Sur le plan académique, la sociologie des relations interethniques, l'anthropologie du Nouveau Monde ainsi que l'histoire de l'Afrique a suscité un intérêt croissant pour les thématiques initiées plus tôt par Franz Boas et Melville Herskovits, à savoir la question de la persistance des traits africains dans les pratiques culturelles ou religieuses des descendants d'esclaves, mais aussi pour la dynamique du panafricanisme dans un contexte de décolonisation progressive du continent africain. Tout porte à croire que c'est par l'intermédiaire de Robert Park que se développe un usage académique de diaspora pour les populations noires du Nouveau Monde » (*ibid.* : 270). Harris (1996b) souligne que ces développements ont pris racine à partir des travaux d'intellectuels tels qu'Edward Wilmot Blyden, W.E.B. Dubois, William Leo Hansberry, Cheikh Anta Dio, Carter G. Woodson, Melville Herskovits, Fernando Ortiz et autres. Néanmoins, selon l'historien, la conceptualisation de *Global Diaspora* fut l'objectif des conférences tenues à partir de 1965 (FADSI puis SADSI) car ces pionniers ne percevaient pas diaspora comme un phénomène global mais plutôt comme le produit des pays qu'ils habitaient (en relation avec l'esclavage et la colonisation) :

> « Several papers presented at those two conferences and subsequent works by other, have established that communities of African descent abroad constitute a *global* Diaspora, which may be dined as a community with an identity linking them to a geographical area of origin; similar physical attributes and derivative cultural traditions; and passion-

ate commitment, due to a common social condition, to a set of ideals, in the case of Africans and their Diaspora, racial justice and human rights.

The global slave trade conduced primarily by Arabs, Europeans and Americans constituted the major factor both in the global dispersion of Africans abroad and their continuing commitment to the struggle for racial justice and human rights. That legacy of the slave trade, enslavement and subsequent colonial rule in Africa created a global socio-economic condition which linked Africans and their descendants abroad in the Pan-African movements of the twentieth century. While descendants of Africans in Asia seem not to have much affected by Pan-Africanism, recent research has revealed their awareness of the global condition of blacks and their identification with African American struggles for human rights. It would be a mistake, however to attempt to understand the history of the African Diaspora solely through the prism of the slave trade and enslavement. In the first place, Africans have migrated and settled abroad voluntarily and as free persons since ancient times as merchants, sailors, artists, soldiers, entertainers, missionaries for Christianity and Islam, and adventurers, and many of them became permanent settlers abroad. That voluntary dispersion continued over the centuries, even as slave trade flourished; and during the colonial period, Africans migrated to western Europe as civil servants, students, traders, missionaries, and in search of employment. Studies of the slave trade and enslavement omit this important dimension of the African dispersion abroad. Studying the Diaspora through the prism of slavery has other limitations as well. It places too little emphasis on the pre-slave trade history of Africa. Without identifying the geographical areas of origin, one can not really comprehend the extent of the cultural continuities that persist in the Diaspora. » (Harris, 1996b : 7)

Le chercheur vante ensuite l'implication de l'UNESCO dans le support des *African Diaspora studies*. Par *Global Diaspora*, Harris entend ainsi faire référence à tous les peuples d'ascendance africaine du globe, en rappelant la diversité des formes de parcours des migrations africaines dans le monde au-delà de l'esclavage qui fut cependant le facteur majeur de cette dispersion globale. Concernant les descendants d'Africains en Asie incorporés sans hésitation par l'historien aux diasporas africaines, il leur confère la conscience de la condition internationale des personnes noires et une identification à ces dernières sur la base d'un livre écrit par un Sheedi du Pakistan, Muhammad Siddiq Mussafar (*Eye-Opening Accounts of Slavery and Freedom*) publié en 1951 dont l'auteur identifie Frederick Douglass et Booker T. Wasshington comme des Sheeddis dont l'exemple devrait inspirer ceux du Pakistan. Harris souligne toutefois qu'il serait important de mener d'autres recherches à ce propos. Cet exemple singulier de la conscience diasporique d'un intellectuel sheedi pakistanais au milieu du XXe siècle et sa connaissance de certaines figures afro américaines de l'époque n'est cependant probablement pas représentatif de l'ensemble des Sheedis, particulièrement vers les années 1950 où la télévision était très peu accessible dans cette partie du monde et un bon nombre de Sheedis étaient surement illettrés. Cependant, cet exemple fait écho à l'effervescence

d'une identification à une communauté « noire » globale que nous avons évoquée, notamment parmi les jeunes élites siddies du Karnataka même si nous avons aussi montré l'identification croissante de très nombreux Siddis, notamment parmi les plus jeunes, à des figures noires américaines entre autres. Les publications d'Harris, en 1996, bien qu'elles puissent présenter des limites inhérentes à cette époque, notamment la recherche d'éléments africains parmi les communautés de descendants d'Africains afin de les associer à une diaspora, dévoile cependant une réelle préoccupation à propos de l'impossibilité d'inclure certains groupes dans un nouveau champ de recherche si on le limite à l'histoire de *l'Atlantique noir*. C'est ce dernier élément qu'Harris et ses collaborateurs souhaitent éviter lorsqu'ils évoquèrent une *Global African Diaspora*. Par ailleurs, le danger est ici l'enfermement de certaines populations dans une catégorie (diaspora africaine) en se focalisant, comme cela a beaucoup été le cas dans les premières publications à propos des Siddis, sur la recherche de reliquats d'éléments africains essentialisant les Siddis qui se définissent pourtant à bien d'autres niveaux.

Pour Alpers « "Diaspora" is a faught term, highly politicized and largely untheorized. As James Clifford questioned, "what is at stake, politically and intellectually, in contemporary invocations of diaspora"? » (2003 : 20). Alpers souligne, dans un premier temps l'impossibilité mise en évidence par Robin Cohen (1997) de théoriser *diaspora*. Pour autant, Cohen propose un certain nombre de caractéristiques permettant l'inclusion dans la catégorie de diaspora telles que :

1. Dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign regions;
2. alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions;
3. a collective memory and myth about the homeland, including its location, history, and achievements;
4. an idealization of the putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation;
5. the development of a return movement that gains collective approbation;
6. a strong ethnic group consciousness sustains over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history and the belief in a common fate;
7. a troubled relationship with the lost societies, suggesting a lack of acceptance at the least or the possibility that another calamity might befall the group;
8. a sense of empathy and solidarity with co-ethnic members in other countries of settlement; and
9. the possibility of a distinctive creative, enriching life in host countries with a tolerance for pluralism. (Alpers, 2003 : 21 cite Cohen, 1997 : 26)

Dans l'un des chapitres suivants, Cohen présente les exemples de ce qu'il identifie comme différentes catégories de diasporas :

- victim disaporas: African and Armenians
- labor and imperial diasporas: Indians and British
- trade diasporas: Chinese and Lebanese
- diasporas and their homelands: Sikhs and Zionists
- cultural diasporas: the Caribbean (postmodernism; Gilroy's "Black Atlantic")
- globalization and diasporas

Cette énumération de conditions et catégories illustre bien le problème d'intégration d'une diaspora africaine dans l'océan Indien et le fait que les propositions de Cohen soient basées sur l'expérience de migrations forcées entre le XVIe et le XIXe siècle et sur la question du retour en Afrique réel ou imaginé, phénomène qui émerge au XIXe et au XXe siècle, entièrement fondés sur l'expérience atlantique. Alors que la configuration est plus complexe dans l'océan Indien avec une histoire bien plus longue où se sont mêlées différentes formes de migrations africaines et d'esclavage décrites plus haut par Harris, selon Alpers, les critères énoncés par Cohen excluent les Siddis de toute forme de diaspora. Ceci-dit et comme Alpers le souligne concernant les Siddis du Gujarat, l'attention qui leur a été portée aussi bien par les chercheurs que les médias nationaux et internationaux firent émerger une auto-identification à une Afrique ahistorique, mais la question de la terre originelle (*homeland*), du côté des Siddis pose problème même si l'historien dénonce par ailleurs les difficultés liées à la signification de « *homeland* ». D'autre part, comme le souligne Alpers, les mémoires collectives à propos de l'Afrique sont très faibles parmi les Siddis (*ibid.* : 22). Néanmoins, l'auteur rappelle l'inscription d'une présence africaine des Siddis du Gujarat dans un certain nombre de patronymes représentant le nom de clans en Afrique, la langue (bantoue ou swahili) mobilisée dans les *zikhr* et quelques expressions, la musique (et notamment certains instruments), la danse, la transe, la cure, les possessions et cultes d'exorcisme ainsi que les pratiques religieuses connectées aux ancêtres et saints africains. Ces dernières analyses, une fois encore, cherchent à mettre en évidence la rémanence d'une culture africaine parmi les Siddis afin de justifier leur potentielle inclusion dans diaspora. Néanmoins, Alpers affirme une préférence pour l'analyse de James Clifford (1997) davantage inclusive et dynamique qui situe le curseur sur l'expérience et la condition (*ibid.* : 23) :

> « Diaspora consciousness is thus constituted both negatively and positively. It is constituted negatively by experiences of discrimination and exclusion. (…) Diaspora consciousness is produced positively through identification with world-historical cultural/political forces, such as "Africa" or "China". The process may not be as much about being African or Chinese as about being American or British or wherever one as settled, differently. It is also about feeling global. Islam, like Judaism in a predominantly Christian culture, can offer a sense of attachment elsewhere, to a different temporality and vision, a discrepant modernity. I'll have more to say below about positive, indeed uṭopī an, diasporism in the current trinational moment. Suffice is to say that diasporic consciousness "makes the best of a bad situation." Experiences of loss, marginality, and exile (differentially cushioned by class) are often reinforced by systematic exploitation and blocked advancement. (…) The centering of diasporas around an axis of origin and return overrides the specific local interactions (identifications and ruptures, both constructive and defensive) necessary for the maintenance of diasporic social forms. The empowering paradox of diaspora is that dwelling *here* assumes a solidarity and connection *there*. But *there* is not necessāṛīly a single place or an exclusive nation. » (Clifford, 1997 : 256-257).

Alpers souligne également l'absence d'élite siddies et sa conséquence sur la perception d'une identité africaine parmi les Siddis :

> « The absence of an intellectual elite to articulate irredentist sentiments and to place them in public discourse is a major factor in silencing the kind of African identity, whether it be defined culturally or racially, with which we are familiar in the Atlantic world. Nevertheless, whatever the cultural context of the host society, there is plenty of evidence to suggest that at the level of lived experience, people were well aware of such differences that derived from their being of African descent. » (Alpers, 2003 : 32).

Cet essai à propos de l'inclusion des Siddis dans la catégorie de diaspora qui dépend, comme nous l'avons vu, des critères de définition, fut publié en 2003 et depuis, une certaine élite de Siddis éduqués et en contact avec d'autres personnes d'ascendance africaine s'est cependant constituée. D'autre part, l'accès des Siddis aux réseaux sociaux numériques s'est considérablement démocratisé cette dernière décennie et, comme nous l'avons vu, de nombreuses informations à propos de descendants d'Africains de la planète et de leur histoire sont maintenant accessibles à une majorité de Siddis qui, pour certains, s'y identifient ou s'en approprient des éléments. Ce qu'affirmait Harris à propos des Siddis et du panafricanisme n'est plus d'actualité non plus car, comme nous avons commencé à l'évoquer, des Siddis sont aujourd'hui en contact avec le panafricanisme et les idées qu'il véhicule. Ainsi, comme nous l'avons montré tout au long de cette dernière partie de thèse, une identification à une communauté « noire » planétaire s'est développée parmi de nombreux Siddis mais ne peut non plus être généralisée et mérite d'être nuancée. En effet, les conditions d'éducation et d'existence influencent

également la perception. Si certains leaders et travailleurs sociaux éduqués sont considérablement inspirés par des figures de la diaspora africaine, cette identification ne résonne pas pour d'autres. Nous pourrions ajouter que les conditions d'existence de certains Siddis ne leur permettent pas d'avoir accès aux réseaux sociaux numériques où cet imaginaire circule. Rappelons également que si une essentialisation volontaire des origines africaines se trouve être au cœur d'un certain nombre d'actions et de productions siddies engagées au service de leurs luttes et de leurs revendications identitaires, économiques et politiques, elle ne constitue pas pour autant une identité à laquelle l'ensemble des Siddis peuvent être réduits. Ces remarques valent d'ailleurs pour l'ensemble des descendants d'Africains du monde qui, à l'instar des Siddis, ne s'identifient toutes et tous à une plus large diaspora africaine. En effet, pour ne donner qu'un exemple, l'ensemble des Africains américains ne se considèrent pas forcément comme des membres d'une diaspora africaine. D'autre part, africanité comme identité diasporique dépendent toujours d'un contexte d'ordre économique, politique, historique religieux et culturel et ces références identitaires sont loin d'être figées (nous l'avons vu avec le cas de descendants d'Africains de Hyderabad) :

> « Vimos, ao mesmo tempo, que africanidade e afrodiáspora são referências identitárias que, dependendo dos contextos e da história de vida dos sujeitos, podem ter pesos individualmente muito diferentes para cada um dos siddis. São acionados como marcadores de diferença e podem assumir um papel político de destaque; no entanto, "convivem e competem" sempre com outras referências e forças socioculturais. Insisti em mostrar que o próprio termo diáspora é um conceito disputado e que as diferentes acepções podem levar a compreensões distintas da realidade sociocultural. Africanidades e afrodiásporas não são ideias e/ou práticas sociais ahistóricas com conteúdos fixos. Se quisermos abordar temas como africanidade e afrodiáspora para além de um projeto político normativo, é mister analisarmos tanto práticas quanto discursos dos mais diversos agentes: é preciso focarmos os múltiplos e concomitantes processos identitários que se articulam em cenários históricos concretos; e estes, sabemos, são sempre marcados por um jogo de forças de ordem econômica, política e cultural. » (Hosfauer, 2020 : 41-42)

Pour autant, on assiste depuis quelques décennies à la naissance de nouvelles stratégies d'appropriation de l'histoire et des mémoires comme moyens de revendication culturelle, économique, juridique et politique, qui semblent constituer une réponse à une condition noire qui fait mondialement écho et qu'il paraît indispensable de mettre en résonance avec la globalisation, et son régime d'historicité « présentiste » (Hartog, 2003). En outre, nous ne pouvons pas non plus nier que pour un certain nombre de Sid-

dis en Inde, « l'histoire [est] devenue un élément essentiel du besoin d'identité individuelle et collective » (Le Goff, 1988 : 29). Mais n'oublions pas qu'en fonction des contextes, les exemples de constructions sociales explorés tout au long de cette thèse et le glissement, ces dernières décennies, vers une *conscience siddie* puis une *conscience noire* par ailleurs imbriquées nous montre bien, comme le souligne Prita Sandy Meier, « how diaspora consciousness can be '"discontinued" and at another historical moment, "remembered" again » (2004 : 96).

> « *Diaspora* est un mot ancien, mais ses usages positifs et son application pour décrire un réseau dynamique, connecté, en phase avec le pays dont se revendiquent ses membres, ne sont apparus que récemment. La possibilité de construire des relations de proximité à distance, *via* des technologies réduisant le temps nécessaire à la synchronisation et la mise en simultanéité, a renforcé et transformé l'existence de communautés articulant le local et le global. Le fondement national, ethnique, racial, religieux, linguistique ou autre les a mis en relation encore plus étroite et plus facile avec des autorités, étatiques ou autres, qui composent progressivement, en négociation avec les représentants desdites communautés, les modalités d'intégration de ces populations dans l'espace national. (…) Aujourd'hui, il ne connait plus de frontières, tellement diffusé que sa propre dispersion, à l'image des autres dispersions contemporaines qu'il en est venu à pouvoir décrire, n'en est plus une. Loin de s'annihiler dans le paradoxe, *diaspora* permet désormais aussi d'articuler des contraires. » (Dufoix : 562-563).

Il me semble cependant qu'il serait dommage de se priver de l'idée de *conscience diasporique* pour décrire les processus d'unification à l'œuvre chez les Siddis (et qui pourrait d'ailleurs se substituer à celle de *conscience noire* déployée précédemment). En effet, en suivant Chivallon :

> « [c]ette fameuse notion de "diaspora" semble (…) apte à mettre en présence une pluralité d'interprétations connectées à diverses visions de la vie sociale et de la "communauté". Il est attendu des paradoxes qu'elle présente qu'ils aident à affronter une série d'antinomies (…), à commencer par celle que recèle le concept lui-même autour du couple unité/diversité. À partir d'elle, ce n'est plus tellement la perspective d'un choix raisonné entre plusieurs théories qui est recherché, mais la possibilité d'appréhender la diversité elle-même et de comprendre pourquoi elle est en mesure de s'exprimer avec autant de force au sein de cet univers culturel. » (2004 : 34).

En ce qui concerne les Siddis, l'inclusion dans une diaspora africaine dépendra plutôt de l'identification ou non des acteurs à cette communauté « noire » planétaire, et inversement. C'est dans cette perspective que nous nous intéresserons au sens de ces nouveaux réseaux transnationaux et à leur diversité afin de tenter de comprendre cette « expérience transversale » (Chivallon, 2006 : 44) au cœur des identifications réciproques entre les Siddis et d'autres descendants d'Africains du monde.

2. DES MARIAGES ENTRE SIDDIES ET AFRICAINS

À partir de 2017, plusieurs jeunes femmes siddies chrétiennes de l'Uttara Kannada dans leur vingtaine évoquaient des relations intimes entre certaines de leurs amies ou connaissances siddies et des Africains vivant en Inde, notamment à Mumbai et Bengalore. Celina, l'une de ces jeunes femmes, donnait l'exemple de deux femmes siddies de son village (Wada), l'une vivant à Bengalore et l'autre à Mumbai, mariées à des Africains. Celina affirmait qu'il existait d'autres mariages récents entre des femmes siddies de l'Uttara Kannada et des hommes africains. Elle évoquait alors trois cas de figure : certains hommes africains séduisaient des femmes siddies afin de flirter, d'autres tombaient vraiment amoureux et souhaitaient s'engager et d'autres encore fondaient une famille avec des femmes siddies le temps de leur séjour en Inde alors qu'ils étaient parfois déjà mariés en Afrique et repartaient quelques années plus tard laissant pour certains femmes et enfants indiens en Inde. Celina contait que plusieurs de ces unions avaient engendré d'importants désaccords avec les familles siddies à cause de relations sexuelles et enfants hors mariages, maladies sexuellement transmises, promesses de mariage non tenues, etc. Angy, une siddie de dix-huit ans du même village que Celina, évoquait quant à elle plusieurs couples d'amies siddies de l'Uttara Kannada et d'Africains qui s'étaient rencontrés sur les réseaux sociaux numériques. Selon Angy, de plus en plus d'Africains vivant en Inde entraient en contact avec des jeunes femmes siddies ciblées par l'intermédiaire de Facebook. Lorsque je l'interrogeai sur la raison de cet intérêt mutuel de jeunes africains et jeunes siddies, Angy montra d'un signe de la main son visage en expliquant que Siddis et Africains se ressemblaient. En juillet 2017, l'une de ses amies siddies, qui était à Mumbai chez son « *boyfriend* » nigérien, convainquit Angy de l'y rejoindre afin de lui présenter un ami de son « *boyfriend* », lui aussi originaire du Niger. Angy, diplômée dans l'enseignement et qui aspirait à une autre vie que d'être mariée à un Siddi villageois de la région, s'aventura à Mumbai où elle passa quelques jours avec le couple et le prétendant mais fuit rapidement les lieux, expliquant que c'était un « *bad boy* » qui n'allait lui attirer que des ennuis. Notons qu'Angy, quelques mois plus tôt, avait essuyé une déception amoureuse à travers Facebook avec un jeune homme siddi du Gujarat qu'elle n'avait jamais rencontré et qui lui promettait

le mariage avant de, soudainement, couper tout contact avec elle. Fortuitement, je connaissais ce jeune homme et dans les faits, il avait déjà fondé une famille avec une autre femme (siddie) au Gujarat, ce qui expliquait sans doute sa disparition soudaine au moment d'une potentielle concrétisation de cette relation. Ce dernier exemple met en lumière deux tentatives d'Angy de quitter son monde rural de l'Uttara Kannada en tant que jeune siddie éduquée à la recherche d'un mariage avec un homme d'origine africaine. L'analogie entre ces deux hommes, siddi et africain y est ainsi notable. Par ailleurs, les deux jeunes hommes étaient diplômés et habitaient respectivement en milieu urbain, à Jamnagar et à Mumbai. Nous pourrions émettre quelques hypothèses à propos des motivations d'Angy : elle avait éventuellement une préférence pour des hommes d'origine africaine qui, comme elle le soulignait, lui ressemblaient tout en lui offrant d'autres possibilités d'existence dans un milieu urbain, lointain et « éduqué ». Ce mariage serait-il mieux accepté par son entourage s'il s'agissait d'un homme d'origine africaine lui aussi ? Il était aussi possible qu'Angy, en tant que femme « noire », n'envisage pas la possibilité de plaire à un homme qui ne soit pas Siddi ou pas Africain. En effet, nous renvoyons ici à nos réflexions à propos des mariages hors *jāti* siddie et le rejet pour les femmes « noires » de manière générale dans le cadre du mariage (chapitre 5. 3). Dans un article publié en 2020 (cité précédemment) à propos des mariages interreligieux, Almeida et Obeng mentionnaient deux exemples de mariages entre jeunes femmes siddies et immigrants africains sur lesquels je m'appuierai pour alimenter cette réflexion. D'après les résultats de leurs recherches, ces mariages concerneraient généralement des jeunes femmes siddies et des Africains étudiants, hommes d'affaire ou autres professions. Du côté des Siddis, les auteurs évoquent différentes motivations telles que le retour aux racines, la réification, la récupération d'un héritage perdu, le lien ethnique/racial établi entre les Siddis et les Africains, la régularisation d'immigrants africains ou encore la construction d'une nouvelle sorte de famille transcendant le fait d'être Siddi ou Africain (Ameida et Obeng, 2020 : 472). Les deux chercheurs soulignent aussi que s'il n'est pas juste d'affirmer que des Africains en Inde se marient avec des femmes siddies afin d'obtenir la nationalité indienne, un certain nombre d'Africains mariés à des femmes siddies ont ainsi été naturalisés : « [m]arriage to a Siddi either out of love or by arrangement has become a new path for some of the new African immi-

grants » (*ibid*. : 473). L'article donne ensuite deux exemples ethnographiques. Le premier est celui d'une femme siddie musulmane originaire de l'Uttara Kannada nommée Aminabi (et rebaptisée Faith) avec un homme africain chrétien, dont le pays d'origine n'est pas mentionné, appelé Fred (et rebaptisé Abdul). Aminabi et Fred se sont rencontrés dans une ville cosmopolite en Inde. La première fois que Fred vit Aminabi, il venait d'arriver en Inde et pensa qu'elle était aussi africaine et plus spécifiquement nigérienne. Lorsqu'il apprit qu'elle était indienne avec un physique qu'il associait à l'Afrique, il fut très surpris et davantage encore lorsqu'il prit connaissance de l'existence d'une plus large communauté de Siddis. Après s'être côtoyés régulièrement durant deux ans, ils décidèrent de se marier mais la condition, pour la famille d'Aminabi, était la conversion de Fred à l'islam alors qu'il était chrétien. Ce dernier s'exécuta, fut rebaptisé Abdul et ne se heurta pas au problème de la circoncision (qui fut vérifiée lors du mariage) qui était apparemment fréquente dans son pays d'origine en Afrique continentale où la majorité des hommes musulmans et chrétiens sont circoncis. Aminabi, de son côté et malgré leur mariage musulman, se convertit au christianisme, fut rebaptisée Faith et se mit à pratiquer la religion de son époux au sein de la grande ville où le couple réside et s'est rencontré. Malgré un mariage musulman afin de le rendre possible, en pratique, la religion de l'époux a été adoptée dans le couple. Obeng et Almeida soulignaient aussi que depuis son mariage, Aminabi/Faith avait changé de coiffure et se tressait les cheveux (comme nous l'avons déjà souligné, cette pratique n'était pas d'usage parmi les Siddis), ce qui suscitait certaines réactions de surprise et jugement de la part de ses amies villageoises siddies. Aminabi/Faith travaille en tant qu'esthéticienne, a suivi des études et parle couramment anglais, ce qui lui permit, selon les auteurs, de rencontrer Fred à l'extérieur de sa région d'origine et renégocier son statut et son rôle en tant que femme musulmane au sein de sa famille et de son village (*ibid*. : 473-474). Il est cependant remarquable que les deux partis du couple se soient remarqués, entre autres, à partir de leur singularité physique parmi les Indiens qui trompa Fred sur l'origine d'Aminabi.

Un autre exemple mobilisé par les deux chercheurs est celui de l'union entre une siddie musulmane, Zaebunbi et Yakub, originaire du Tchad également musulman. Le mariage ne posa apparemment aucun problème dans la mesure où Yakub était considéré par les Siddis du village de Zaebundi comme un autre musulman qui plus est africain.

Le couple s'installa au Tchad juste après leur mariage parmi les Siddis et les problèmes commencèrent pour Zaebundi qui était initialement diplômée de commerce et travaillait dans la vente à Bengalore alors qu'elle fut directement interdite de travailler à l'extérieur par la famille de son époux au Tchad qui attendait d'elle qu'elle ne se consacre qu'aux corvées ménagères. Au Karnataka, Zaebundi était perçue comme une femme ayant réussi, en tant que siddie éduquée (*educated*) qui assurait à elle seules les charges de sa famille. Elle décida finalement de quitter le Tchad et rentrer chez elle en Inde afin d'œuvrer pour le développement de sa communauté siddie et reprendre ses activités professionnelles (*ibid*. : 474).

Il aurait cependant été intéressant de connaître l'histoire de la rencontre entre Zaebundi et Yakub afin de percevoir les motivations de cette union et l'influence d'une identification réciproque à des origines africaines sur cette dernière, ce qui semble avoir été le cas pour Fred qui a identifié Aminabi comme une nigérienne lors de leur rencontre. S'il semble difficile d'affirmer qu'une attirance entre ces couples soit née de leur ascendance commune, mon ethnographie a cependant relevé plusieurs témoignages d'identifications réciproques entre Siddis et Africains en Inde. Des Africains pensaient que des Siddis étaient des Africains en les rencontrant dans des lieux publics et des Siddis pensaient que des Africains étaient Siddis avant de leur adresser la parole ou de prendre connaissance de la présence de descendants d'Africains en Inde. En effet, les codes vestimentaires ne permettent pas toujours d'identifier strictement l'origine des uns et des autres, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes. Une femme africaine peut être habillée en *cuṛidār*, en *sawar kamīz*[275], parfois en *sāṛī* et avoir le nez percé d'un anneau tout comme une femme siddie chrétienne ou hindoue peut être vêtue d'un T-shirt et d'un jean. En outre, dans des régions où vivent peu de Siddis et peu d'Africains et où ces derniers sont juste de passage, une identification mutuelle à des caractéristiques physiques singulières suscite souvent une mise en relation. Il s'agit du même phénomène d'identification que lorsque deux Siddis se croisent dans une région loin de leur domicile, et c'est d'ailleurs de cette manière que des Siddis musulmans soufis du Guja-

[275] Tenue traditionnelle indienne. Le *salwar* est un pantalon large qui s'attache à la taille et se resserre aux chevilles. Il se porte avec une tunique longue ou courte qui s'appelle *kamīz*.

rat et du Karnataka sont entrés en contact à Ajmer (Rajasthan) comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 7. 6.

De nombreuses stratégies peuvent également être mises en place afin de faire accepter ces mariages telles que la conversion fictive comme dans le cas de Fred (Abdul). Par ailleurs, dans l'ensemble des cas évoqués, il s'agit d'unions entre des jeunes femmes siddies ayant un certain niveau d'études et côtoyant généralement un milieu urbain qui ne semblent pas souhaiter poursuivre leur vie au village et inspirent à d'autres conditions d'existences en tant que femmes, en tant que Siddies, probablement projetées dans ces mariages avec des étrangers mais tout de même Africains. Notons enfin qu'il semble s'agir exclusivement de mariages entre femmes siddies et hommes africains. Ces couples, dans un premier temps, paraissent se détacher des normes traditionnelles du mariage et suivre leurs propres agencements échappant au poids des familles et des communautés dans les grandes villes où ils évoluent. Obeng et Almeida soulignent cependant les différences que les couples Siddis/Africains doivent affronter quotidiennement en ce qui concerne par exemple les habitudes alimentaires, les codes vestimentaires ou d'interactions sociales qui interfèrent dans certaines relations. L'exemple de Zaebundi dénote aussi la fragilité de ces couples, s'ils se retrouvent confrontés à la sphère familiale. En effet, leur relations intimes se construisent le plus souvent à deux et indépendamment de leurs familles respectives au sein de villes indiennes cosmopolites. Les attentes familiales, quand cette configuration change et que le couple se retrouve à vivre au sein de la famille de son partenaire, peuvent ainsi parfois se heurter aux inspirations initiales de chaque parti.

Au-delà de s'identifier dans la rue de certaines villes indiennes, Siddis et Africains se rencontrent également à travers les réseaux sociaux numériques. La description d'Angy par rapport à des Africains contactant directement des femmes siddies sur Facebook peut encore évoquer d'autres pistes de questionnements comme une quête de naturalisation mais aussi la recherche d'une femme de mêmes origines en Inde. En effet, pourquoi chercher à tout prix à rencontre une femme siddie ? Les femmes siddies et leur famille accepteraient-elles davantage un mariage avec un homme africain, et *vice-versa* ? Quelles sont les projections mutuelles de ces couples et pourquoi s'attacher aux

origines incarnées de l'autre parti ? Pourquoi s'agit-il majoritairement de femmes siddies et d'hommes africains et non de femmes africaines avec des hommes siddis ?

Le premier mariage, à ma connaissance, entre une femme siddie et un homme africain se produisit cependant bien en amont des exemples évoqués. En effet, Bosco, un homme ougandais membre de l'Église adventiste du septième jour (présenté dans les chapitres 5.6 et 7.4) et Rosa, une femme siddie chrétienne qui faisait partie du cortège des premiers étudiants que Bosco fit intégrer dans des établissements scolaires adventistes, se marièrent au début des années 2000 et eurent deux enfants. Bien que cette église ne soit pas exclusivement constituée de descendants d'Africains, nous allons voir qu'une majorité de ses acteurs, venus en Inde à la rencontre des Siddis (à l'exception de *A Spring of Hope* et *ADRA*) s'identifiaient aux origines africaines de ces derniers et ont sans doute été les premiers groupes, en Uttara Kannada, à avoir insufflé aux Siddis des inspirations panafricanistes.

3. LES DESCENDANTS D'AFRICAINS DE L'ÉGLISE ADVENTISTE ET LEURS AMBITIONS INTERNATIONALES

Comme nous l'avons évoqué, Bosco, travailleur social ougandais et membre de l'Église adventiste du septième jour, a été l'un des premiers Africains à rencontrer les Siddis du Karnataka et jouer un rôle indéniable sur l'éducation de nombreu.ses.x jeunes siddi.e.s à partir des années 2000. Son intervention initia toute une nouvelle génération, en Uttarra Kannada, de jeunes leaders et travailleurs sociaux siddis « éduqués » (« *educated* ») et maîtrisant les logiques de développement internationales qui inspirèrent par la suite leurs propres projets de développement. Leur maîtrise de l'anglais, qu'ils acquirent par l'intermédiaire de leurs études dans des établissements adventistes anglophones, les amenèrent également à devenir les principaux interlocuteurs des étrangers souhaitant entrer en contact avec les Siddis de la région. Rappelons que Bosco entra en relation avec les Siddis en 1999 alors qu'il terminait lui-même ses études en tant que travailleur social au sein d'une université adventiste de Pune (Inde). Informé de leur existence par d'autres étudiants africains qui séjournaient à Dharwad (une trentaine de

kilomètres de Haliyal), il fut saisi par l'objectif de développer ces populations d'origine africaine en Inde qui constitua, dans un premier temps, son projet de fin d'études et auquel il consacra finalement de nombreuses années. Lors d'un entretien avec Bosco en 2015, celui-ci confia avoir certains objectifs pour l'avenir des jeunes élites siddies qu'il avait participé à former :

> « Bosco : J'ai de grands projets, au niveau international. Je souhaite créer une plateforme où les plus jeunes générations peuvent se rencontrer, étudier, et échanger des idées. (…) Puis arpenter le monde ! (…) Tu sais, un journaliste indien m'a demandé un jour au téléphone "Bosco, si les Siddis retournent en Afrique, pensez-vous qu'ils seront acceptés là-bas ?" J'ai répondu "Excusez-moi ? L'Afrique est remplie d'Indiens ! Si même les Indiens sont acceptés, et que les Siddis ont une culture indienne, pourquoi seraient-ils rejetés ? (…) Siddi, c'est juste la couleur de la peau. Vous essayez de me dire qu'un Indien qui grandit avec les Siddis serait accepté en Afrique et pas un Siddi qui a grandi avec les mêmes Indiens ? C'est bien cette question que vous me posez ?" [*en riant*] (…) Au moins, là-bas, il y a des Africains alors qu'ici, le gouvernement indien ne prend pas soin des Siddis, ils ne leur assurent aucune sécurité, ils essaient de les discriminer mais ils feraient mieux de les renvoyer en Afrique ! Car en Afrique, tout le monde est noir, on parle la même langue, on a la même couleur. Si un Siddi vit en Afrique, personne ne pourra dire de quel pays il est.
>
> Moi : Et as-tu parlé avec eux de cette idée ? Qu'est-ce qu'ils en pensent de l'idée d'aller en Afrique ?
>
> Bosco : Ils sont prêts à partir ! Certains sont prêts à partir ! Bien sûr, il est inutile de parler de ça avec des illettrés, ils ne savent même pas ce qu'est l'Afrique. Ce n'est pas possible d'imaginer ce projet si on ne parvient pas à couvrir ses nécessités premières, c'est un point important (…) Pour eux, aller en Afrique signifierait fuir leur pauvreté. Si tu dis à une personne non éduquée de venir en Afrique, elle viendra, mais pas pour les bonnes raisons.
>
> Moi : Et après, là-bas ? Qu'est-ce qui les attendra ?
>
> Bosco : C'est ça la question, c'est ce que je leur ai dit. Si tu vas à l'école, tu iras en Afrique. Va en Afrique, mais en tant que professionnel, avec des diplômes. Et si tu veux y rester tu y resteras, si tu veux rentrer, tu rentreras, exactement comme les Indiens, ils sont en nombre là-bas ! (…) En Afrique, la vie est meilleure, ils peuvent faire tellement de choses là-bas ! Après un ou deux ans, ils peuvent devenir riches ! (…) Je pense que les Siddis peuvent s'adapter à l'Afrique, mais nous devons créer cette plateforme d'échanges.
>
> Moi : Donc ce serait ton projet ?
>
> Bosco : Oui, c'est mon projet. Mes propres enfants partiront en Afrique alors pourquoi ces jeunes Siddis éduqués n'y parviendraient pas ? »

Bosco souhaitait ainsi créer une plateforme d'échanges en tous genres entre une élite siddie et l'Afrique. Constatant la force de son implication dans la cause siddie depuis plus de quinze ans, j'abordai alors la question de sa propre identification aux Siddis :

> « Moi : Tu te sens plus proche des Siddis que des autres Indiens ?
>
> Bosco : Personnellement, j'ai vécu ici, tu as bien vu toi aussi que le comportement des Indiens et celui des Siddis n'est pas différent, car ils ont la même culture, le même mode de vie. À l'exception de la couleur de peau, leur comportement est identique. Alors en ce qui me concerne, que je rencontre un Indien ou un Siddi, cela ne fait aucune différence. Je ne sens pas que j'ai plus de connexions ici, parmi les Siddis, peut-être à cause de ma profession et mon objectivité, tout le monde est identique à mes yeux. Mais, en tant qu'être humain, je me sens davantage connecté aux Siddis qu'aux Indiens oui, car ils sont plus proches de moi en termes de bagages culturels et historiques (*cultural and historical background*). Je dis qu'ils sont plus proches de moi car si je vois un Indien en danger, je n'irai pas forcément l'aider. Mais si je vois un homme noir (*black man*) qui a par exemple un accident, j'irai lui porter secours immédiatement peu importe que je le connaisse ou non. Car cette attraction vient du fait qu'on partage une histoire. Il est noir, je suis noir, c'est automatique de souhaiter savoir ce qui lui arrive, ce qu'est son problème. (…) Honnêtement, si je vois un Indien en train de se faire frapper, je vais juste tracer mon chemin, par contre, pour un noir peu importe qu'il soit Siddi ou Africain, je vais m'en mêler et résoudre la situation. (…) En ce sens, je dirais que je suis plus proche des Siddis que des autres Indiens. »

Bosco admettait ainsi qu'un Siddi ou un Africain suscitait chez lui un sentiment d'empathie particulier étant lui-même noir. Il expliquait cette identification en tant que Noir en termes de bagage/contexte historique : être noir signifiait, selon Bosco, partager une histoire. Je lui demandai son interprétation du terme « Siddi » :

> « Le mot Siddi est seulement une identification à une communauté. (…) Il y a bien sûr une raison au fait qu'ils les appellent comme ça : pour les identifier en tant que communauté à part. À partir du moment où ils appellent quelqu'un Siddi, cela signifie qu'il y a un noir quelque part. (…) car ils les rangent dans une certaine caste (…) Le mot Siddi se réfère en fait à un Africain. (…) Normalement, on identifie un Siddi en regardant directement ses cheveux car les Siddis peuvent être clairs, ou noirs, mais ils ne peuvent pas rendre leurs cheveux lovely ! Si tu les regardes, certains sont très clairs, mais la structure de leurs cheveux est la même, c'est ainsi qu'ils peuvent être identifiés. (…) Les Indiens donnent ce genre de nom, Siddi et ainsi, ils n'interagissent pas avec eux. »

Nous retrouvons, dans l'analyse de Bosco, une manière de désigner et de se désigner qui forge une communauté parce qu'elle décrit une réalité tangible. Reviennent aussi ici l'imbrication entre l'origine supposée (l'Afrique) incarnée par un certain nombre de caractéristiques physiques (couleur de peau mais surtout forme des cheveux) associées dans l'imaginaire collectif à une histoire partagée qui constitueraient ensemble une *jāti* en Inde nommée Siddi, à part. Il est aussi remarquable, dans la première partie de l'entretien ici transcrite, que Bosco s'associe aux Siddis par le fait d'être lui aussi un Noir alors même qu'il précise que dans le cas des Siddis, ce sont les cheveux qui font preuve d'appartenance. Nous retrouvons ainsi la métaphore qu'incarne l'adjectif

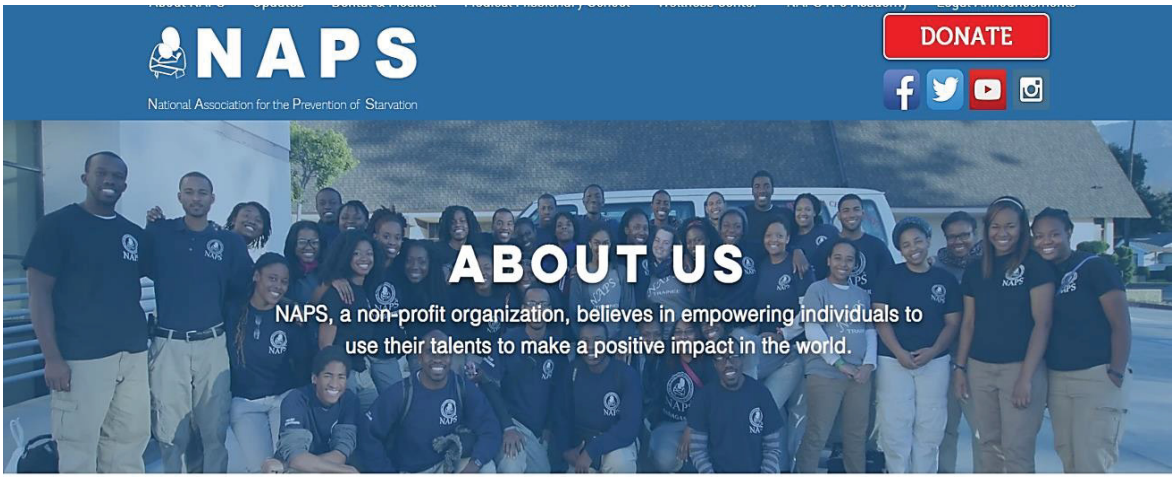
« noir » relevant finalement d'une classification sociale constituée à partir d'une identification à un certain nombre de caractéristiques physiques variables renvoyant à une histoire africaine supposée commune. Bosco, à ma connaissance, fut également le premier acteur à discuter de l'africanité avec certains Siddis de l'Uttara Kannada, ce que Mohan K. nommait l'identité africaine et dont il ignorait la « valeur » par le passé (voir chapitre précédent).

Rappelons par ailleurs que Bosco sollicita NAPS (The National Association for the Prevention of Starvation), un groupement d'humanitaires missionnaires américains de l'Église adventiste du septième jour. NAPS mena deux campagnes massives d'évangélisation auprès des Siddis, la première en 2005 et la seconde en 2015. Lors de cette dernière, je me trouvais sur le terrain et deux jeunes leaders siddis m'avaient conviée à la cérémonie d'accueil de NAPS à l'école siddie adventiste de Gadgera mais l'un d'entre eux confia ses craintes quant à la réception, par NAPS, de ma présence à cet évènement. Selon lui, les membres de NAPS étaient tous noirs et n'accepteraient peut-être pas la présence d'une Blanche parmi les Siddis. Cette crainte était apparemment fondée sur des échanges à propos des Blancs entretenus avec le directeur de NAPS. Finalement, ma rencontre avec les membres de NAPS se déroula sans entrave, ils étaient plutôt étonnés de mon intégration parmi les Siddis et la maîtrise de la langue qu'ils valorisèrent. Cette inquiétude suscitée par ma présence en tant que « Blanche » est cependant significative. En effet, NAPS est essentiellement constituée de membres afro-américains et l'association est née au sein de l'Université d'Oakwood, même si cette dernière, en 2012 édita un texte afin d'affirmer son indépendance avec NAPS[276]. Oakwook est une université adventiste située à Huntsville en Alabama et fondée en 1863 pour assurer initialement l'éducation d'Africains-Américains du Sud des États-Unis où de nombreux membres de NAPS ont été formés, et pour laquelle le directeur de NAPS travaillait et y implanta son association. Cette université est ainsi décrite comme une institution historiquement « noire » dans la mesure où elle fut créée au service d'Africains-Américains adventistes. Bien qu'il ne soit nulle part assumé qu'il s'agisse toujours d'une institution « *black adventist* », l'écrasante majorité de ses étudiants et

[276] https://oakwood.edu/oakwood-university-naps/ [consulté le 18 mai 2023]

son personnel enseignant sont afro-américains. Par ailleurs, les partenariats avec des membres d'universités afro-caribéens, afro-latinos et africains y sont privilégiées[277]. Ces éléments laissent ainsi supposer l'affiliation de NAPS au *black adventism* qui induit une identification de ses membres aux populations d'ascendance africaine telles que les Siddis.

L'intervention de certains membres et organisations adventistes parmi les Siddis de l'Uttara Kannada ont ainsi probablement participé à initier, chez certains jeunes Siddis, un processus d'identification et de solidarité entre personnes d'ascendance africaine. Les Africains et Africains-Américains adventistes, bien qu'ils semblent être les premiers missionnaires d'origine africaine, ne sont pas les seuls à avoir porté une attention toute particulière aux Siddis de l'Inde en tant que descendants d'Africains. En 2017, un premier groupe d'Hébreux noirs israélites états-uniens puis un second en 2023 sont venus, à leur tour, tenter une campagne d'évangélisation parmi les Siddis, assumant pour leur part un afrocentrisme avéré.



[277] https://oakwood.edu/our-story/mission-history/ [consulté le 20 juin 2023]



Ci-dessus et ci-dessous, cérémonie de bienvenue organisée par le groupe NAPS pour les Siddis lors de leur dernière mission en Uttara Kannada en 2015, Gadgera © Sofia Péquignot



4. LES HÉBREUX ISRAÉLITES SUR LES ROUTES DES TRIBUS PERDUES

C'est à travers Facebook, en contactant certains Siddis du Karnataka ayant en partie suivi leur scolarité parmi les adventistes et parlant couramment anglais, que des membres africains-américains de deux groupes distincts d'Hébreux (noirs) israélites ou *Black Jews* ont amorcé un travail missionnaire auprès des Siddis du Karnataka et du Gujarat en 2018 puis en 2023.

L'anthropologue Edith Bruder, dans un article publié en 2006 « Noirs et juifs : les *Black Jews* aux États-Unis. Genèse d'un mouvement judaïsant au XXe siècle » expose minutieusement la genèse de ces mouvements depuis leurs premières manifestations aux États-Unis dans les années 1920-1930 qui naquirent parmi d'autres, tels que les *Black Muslims*, dans le contexte de la Grande Dépression de 1929. La chercheuse souligne cependant que les *Black Jews* ne furent connus qu'à partir des années 1960 :

> « Dispersés dans les grandes villes du centre des États-Unis (…), le mouvement – ou plutôt les mouvements – de juifs noirs se révélèrent à la fois décentralisés et diversifiés dans leur idéologie et dans leurs croyances. Ces mouvements étaient les prémisses d'une démarche fondamentale des activistes noirs américains, liant une recherche d'identité en rupture avec les humiliations de l'esclavage à la quête d'un lieu d'origine ancestral et mythique. Sous toutes leurs formes, ces ensembles émergèrent dans la perspective d'une métamorphose du fait religieux en un pouvoir politique susceptible de s'opposer à la suprématie blanche. » (Bruder, 2006 : 206).

L'exclusion des « Noirs », réitérée à la fin du XIXe siècle, de l'exercice de toute citoyenneté et de la sphère politique « fit que le champ religieux s'y substitua dans nombre de ses fonctions en favorisant l'émergence de nouvelles formes de religiosité plus émancipées par rapport à la tradition des Églises protestantes établies » (*ibid.* : 207). Ce processus suivit le développement des thèses afrocentristes identifiant l'Égypte antique à une grande civilisation noire en revendiquant le développement de l'humanité en Afrique sur le plan de la génétique, mais également civilisationnel :

> « Dans une succession d'élaborations mythiques, l'Éthiopie, désignant l'Afrique dans son ensemble, devint un lieu de naissance des Africains et le locus du mythe d'un judaïsme ancien des Noirs américains avant l'esclavage (…) Marcus Garvey (1887-1940), surnommé le Moïse noir, fonda entre 1920 et 1935 un panafricanisme tourné vers les masses et proche d'un sionisme à l'africaine ; il reprit systématiquement la double identification des Noirs avec les Ethiopiens et des Ethiopiens avec les Hébreux de la Bible. » (*ibid.* : 209-210).

Marcus Garvey fut ainsi l'un des précurseurs de ces mouvements, la première congrégation juive fut d'ailleurs créée à New York en 1924 par Josiah Ford « qui recristallisa en quelque sorte le programme nationaliste africain de Garvey et de l'UNIA (Universal Negro Improvment Association) » (*ibid.* : 214). W.E.B. Du Bois, Martin Delany ou encore James A. Horton participèrent également à élaborer, à travers l'intégration et la conceptualisation de l'analogie de l'expérience des Noirs avec celle des juifs, « des images diasporiques de l'Afrique tout en menant campagne pour l'égalité raciale et le respect dû aux Noirs » (*ibid.* : 210). On voit ici apparaître une imbrication claire entre le développement du panafricanisme et l'essor des *Black Jews* aux États-Unis. Bruder souligne également l'accélération importante des processus de judaïsation depuis les années 1990 et l'influence de certains groupes, par le biais de la mondialisation et des réseaux sociaux, sur d'autres groupes africains ou descendants d'Africains (*ibid.* : 221). Elle précise par ailleurs qu'il s'agit aujourd'hui de mouvements très hétérogènes et hétérodoxes par rapport aux normes du judaïsme mais dans tous les cas, ce processus de construction identitaire tend à suivre deux thèmes dominants : « la réactualisation du mythe de tribus perdues et retrouvées qui fonde une origine et une histoire juives [ainsi que] la création d'une généalogie juive-éthiopienne aboutissant à l'autolégitimation de la catégorie "noir-juif " ». Ainsi, de nombreux groupes africains ou d'origine africaine se sont retrouvés incorporés historiquement, religieusement et ethniquement aux *Black Jews* (*ibid.* : 221), une identification clairement fondée sur une catégorisation raciale affirmant que Jésus était noir et que les Noirs représentent le peuple élu par Dieu. Certains groupes affirment que les Blancs deviendront les esclaves des Noirs dans la prophétie, ces derniers reprenant leur supériorité légitime en tant que descendants du peuple élu. C'est dans ce contexte d'une quête des douze tribus d'Israël et leur réunification que deux collectifs distincts d'Hébreux israélites sont venus à la rencontre des Siddis, ces derniers étant identifiés par ces missionnaires comme les membres des douze tribus perdues. Depuis quelques années, les Siddis ont ainsi été inclus dans l'agenda de ces deux groupes d'Hébreux israélites qui voyagent par ailleurs aux quatre coins du monde afin de (re)convertir au Judaïsme les

peuples qu'ils identifient comme les membres des tribus perdues. En 2017 un premier groupe, Banya Yasharahla Masharah Yasharahla[278], vint à la rencontre de nombreux Siddis au Karnataka en contactant certains d'entre eux par Facebook puis, par l'intermédiaire de réseaux siddis entre le Karnataka et le Gujarat, y poursuivirent leur mission évangélique dont voici un extrait posté sur Facebook par l'un de leur membre qui informait publiquement des avancées de sa mission :

> « Les Siddis Yasharahla sont nos frères et sœurs qui sont venus ici en tant qu'esclaves. Je veux clarifier un point important : ces gens ne sont pas des Indiens natifs, ils font partie du même peuple arrivé en Amérique, au Brésil, à cause de l'esclavage. Notre peuple [en parlant des Siddis], avait une religion, avant l'islam, avant le christianisme, avant l'hindouisme, nous avions notre propre religion qui commença avec Moussa, Moise et les commandements. Notre peuple doit donc retourner à notre culture native, notre religion initiale qu'on a héritée de Yahawah (Yahvé, dieu de l'ancien testament). »

Sur un prospectus posté par le groupe sur Facebook, le texte suivant est traduit en anglais, en gujarati, en espagnol, en portugais et en hébreux :

> « Les Nègres, Noirs, Latinos, Amérindiens, SIDDI, Kaffirs, SHIDDI, qui ont été séquestrés/kidnappés, réduits en esclavage, envahis et conquis par les Européens, sont les 12 tribus des enfants d'Israël. Nous sommes le peuple élu, le peuple saint de TAHAWAH. Nous avons migré en Afrique, MAIS nous ne sommes pas bibliquement, anciennement et ethniquement africains, hamites, égyptiens, éthiopien. Nous sommes de nos pères : Shem, Abraham, Isaac et Jacob. Dieu est NOIR. Le christ est NOIR. La Bible est notre livre de lois, d'histoire, de culture et de prophétie. L'homme blanc n'est PAS un JUIF biblique et ancien. Les vrais juifs sont NOIRS. Nous n'appartenons à aucune religion gentil ou dénomination. Nous sommes une nation d'exilés de nos anciennes terres d'Israël. Nous sommes Hébreux, israélites et juifs. Nous devons arrêter de pécher et devons apprendre et obéir aux lois, aux commandements et aux 5 livres de la Bible appelés la Torah. Nous sommes les enfants d'Israël et notre créateur nous appelle (BANYA YASHARAHLA/B'nai Yisrael). » (*Cf.* annexe 18)

On peut noter ici l'inclusion des Sheedis du Pakistan et des Kaffirs du Sri Lanka (populations descendantes d'Africains) dans la liste des peuples considérés comme inclus parmi les douze tribus d'Israël ; l'un des membres du groupe Banya Yasharahla s'est d'ailleurs rendu à la rencontre de Sheedis du Pakistan et Kaffirs du Sri Lanka en suivant sa mission au Karnatala et au Gujarat. Concernant l'Inde, un certain nombre de Siddis du Karnataka, villageois ou leaders, a semblé être séduit par cette mission, notamment parmi les chrétiens qui s'étaient par le passé ralliés aux adventistes. En discutant avec l'un des Siddis (adventiste) qui avait servi d'interprète à ce groupe, il expli-

[278] https://masharahyasharahla.com/ [consulté le 15 décembre 2022].

quait que de nombreux Siddis avaient été sensibles à cette intervention et à l'aide que pouvait leur octroyer ce nouveau groupe missionnaire. En effet, comme nous avons pu le voir et notamment parmi les Siddis hindous et chrétiens, l'adhésion à un groupe religieux dépend beaucoup des bénéfices qui y sont associés plutôt qu'à l'idéologie. De nombreux Siddis chrétiens et hindous de l'Uttara Kannada confiaient qu'ils ne savaient pas qui était leur Dieu ancestral et qu'ils n'avaient cessé de s'adapter à leur clergé respectif (prêtres catholiques et Brahmanes) sans parfois être convaincus des pratiques associées et dénonçant leur assujettissement. Mais l'intervention des Hébreux israélites suscita une attention toute particulière, justement au niveau idéologique : le fait que l'histoire biblique soit recentrée sur le peuple noir et que le Christ soit affirmé noir semble avoir interpelé de nombreux Siddis, qui, sensibles à la spiritualité mais relayés au second plan de toute institution religieuse, se voyaient proposer, dans cette nouvelle cosmologie, une place de peuple élu aux antipodes de leur condition actuelle et condamnant l'esclavage de leurs ancêtres et leur propre exploitation. À l'inverse, au Gujarat, le missionnaire fut chaleureusement accueilli en tant que descendant d'Africain mais sa mission évangélique sembla un échec total. L'un des Siddis du Gujarat contacté par un Siddi qu'il connaissait au Karnataka afin d'accueillir et guider le missionnaire israélite fut avisé par son homologue du Karnataka de son intention de conversion religieuse et s'empressa de me contacter, alors que je me trouvais en France, afin que je m'atèle à une recherche minutieuse à propos de ce groupe et de ses intentions. Après s'être bien renseigné et lorsqu'il l'accueillit, le Siddi du Gujarat demanda aux missionnaires de ne parler de religion à aucun membre de sa communauté. À Ahmedabad et Jamnagar, l'Hébreux israélite se heurta à la foi incommensurable des Siddis de cet État à l'islam soufi et à leurs saints africains qui comme nous l'avons vu, constituent le cœur de leur communauté siddie et le mythe fondateur de la présence des Siddis de cette région en Inde. Les Hébreux israélites n'eurent ainsi aucune prise convaincante car même le Christ noir ne pouvait rivaliser avec le Saint patron africain des Siddis : Bābā Ghor ; leur intervention fut donc un échec au Gujarat.

Ci-dessous, quelques photos postées par l'un des membres du groupe Banya Yasharahla publiquement sur Facebook afin d'illustrer sa mission auprès les Siddis (2018)







En mai 2023, un autre groupe se rendit à la rencontre des Siddis de l'Uttara Kannada. Ce dernier préparait sa venue depuis déjà plusieurs mois en faisant traduire et doubler des vidéos en hindi à l'un de mes contacts siddis originaire de l'Uttara Kannada et vivant à Bengalore qu'ils avaient repéré et contacté par Facebook. Ils le prièrent ensuite, en l'échange d'un salaire, d'être leur guide et interprète lors de leur mission qui se déroula durant quelques jours en mai 2023. Le groupe en question se nomme Israel United in Christ (IUIC)[279] dont voici quelques extraits de présentation tirés de leur site web :

> « Israel United in Christ is a Biblical Organization that teaches the Gospel of Repentance from Sin to Our People scattered around the world as a Result of Disobedience to God's Commandments. When you consider the plight of our people, it is one of turmoil and trauma. Our People, the Israelites suffer from a wide range of issues from Self Hatred, and Domestic Violence, to Mass Incarceration and Economic Exploitation... However, The Bible has the Solution to Our People's Problems. (…)
>
> In 2003, Bishop Nathanyel founded Israel United in Christ while living in Coney Island, New York. He then moved upstate where he set up his basement to record biblically based educational videos as well continue to teach those who sought out to learn what he knows about the Word of God. (…) Bishop's revolutionary mindset inspired by the True Word of God has contributed to bringing forth to fruition his vision; God's vision, which is the resurrection of the Children of Israel, the waking up of the 12 Tribes. To bring their heritage and identity back to remembrance, back to the laws of God and rebuild the nation of Israel according to Bible prophecy. IUIC has experienced exponential growth throughout the years since the organization was established in 2003 with schools open and operating all over the country and internationally as well. (…)
>
> WE ARE THE CHOSEN
>
> As a faith-based organization, our core values and principles are deeply rooted in these divine and sacred scriptural writings specifically from the original 1611 KJV Bible. Again, our entire belief system is not off our agenda but rather God's agenda. We do not pick and choose which scriptures to follow, as does the Christian church. We take heed to every single book in the bible from Genesis to Revelation, including the Apocryphal ancient books originally published in the original 1611 King James Bible which were later removed.
>
> Consequently, we are returning to the ways of our forefathers in every single aspect of our lives as we learn and teach our people what the Most High requires of us. Through our teachings, each and every day we strive and endeavor to reclaim and restore our identity, our history, our culture, and the traditions of our forefathers which were all stripped away from us as a result of slavery. We are rebuilding our nation; recovering and regathering the diaspora, the remnant of our people scattered throughout the world and teaching them that they are the true Israelites according to the Bible. »

[279] https://israelunite.org/about-iuic/ [consulté le 29 mai 2023]

Ci-dessous, l'extrait d'un texte publié sur un prospectus à propos des Siddis et des Dalit en Inde (*cf.* annexe 18) :

> « Siddis and Dalits
>
> The Dalits were sold and traded to Malaysia and Sri Lanka to work in rubber and tea plantations. Dalit is Sanskrit for "crushed" or oppressed. Dal in Hebrew means low, weak and poor. The Siddis were sold and forced to work in the plantations of sugar, coconut, Indigo, and cloves. Today, the Siddis and Dalits continue to suffer under terrible social conditions. The Siddis and Dalits, scattered among the Indian Subcontinent are the children of Israel. The only way to escape the horrible conditions, is to turn back to the laws of God as an Israelite. Soon Jesus Christ, the Black Messiah, will return to save us and return us to our former glory in rulership, if we repent and keep the commandments! (…) The So-called Siddis and Dalits are the remnant of "THE 12 TRIBES OF ISRAEL", The children of the trans-saharan slaves trade. The Prophets warned us that if we break the commandment of God, we would be punished as a people read Deuteronomy 28: 15-68. This did not happen to any other nation on Earth! (…) The Siddis are from the coast of East Africa, descendants of the Bantu-speaking tribes, who are Israelites. The Dalits are from the time period of Queen Esther, in the bible and Apocrypha. Both the Dalits and Siddis suffered the curses noted in Deuteronomy 28:15-68. Jeremiah 50:33: Thus, saith the LORD of hosts; The children of Israel and the children of Judah were oppressed together: and all that took them captives held them fast; they refused to let them go. »

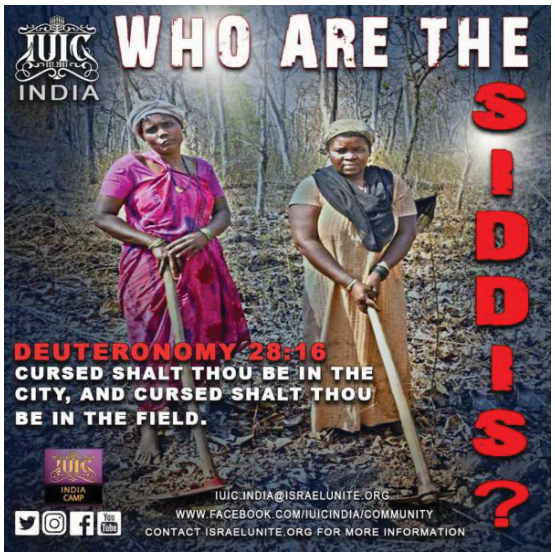
Il apparait ici un élément surprenant : l'inclusion, selon ce groupe, des *Dalits* (dénomination politique des intouchables en Inde) dans les 12 tribus d'Israël. Si la question de la « race » et plus particulièrement de la couleur de peau est omniprésente parmi l'idéologie des Hébreux israélites, il apparait par ailleurs ici une identification claire de ces groupes aux autres peuples opprimés du monde.

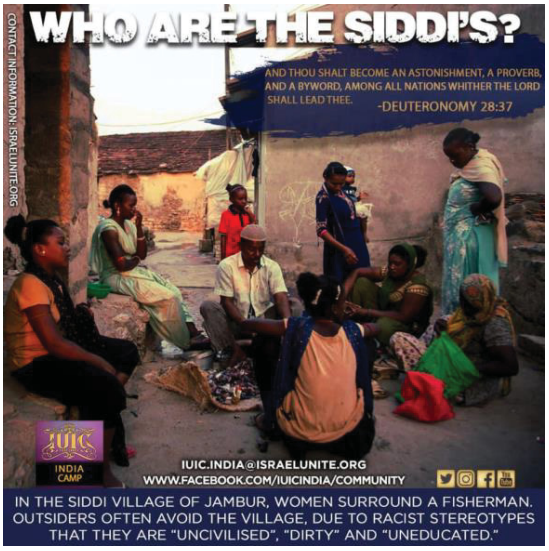
Le jeune homme siddi qui servit d'interprète à ce groupe avait été sollicité bien avant leur venue en Inde afin de traduire leurs textes en hindi mais également de doubler leur voix sur des films de propagande destinés à un public hindiphone, travail qui fut toujours rémunéré pour ce jeune Siddi. Ce dernier accompagna ensuite, en mai 2023, les missionnaires d'Israel United in Christ dans de nombreux villages des régions de Haliyal et Yellapur afin de leur servir d'interprètes. De famille hindoue, il avait étudié dans un lycée et une université adventiste et s'était alors converti de l'hindouisme à l'adventisme. Il a aujourd'hui rallié les Hébreux israélites, séduit par leurs propositions idéologiques. Lorsque je le questionnai sur la réception des villageois siddis à propos de leur mission, il répondit que 80% des Siddis étaient intéressés et prêts à se convertir mais 20% s'y opposaient clairement. Cette proportion, selon lui, dépassait largement le

score atteint par leurs homologues du groupe Banya Yasharahla. Selon ce jeune siddi, ce nouveau groupe missionnaire communiquait beaucoup mieux, avait un support très varié de brochures et de films convaincants et qui plus est traduits : ils maîtrisaient en définitive davantage le dialogue avec le peuple.

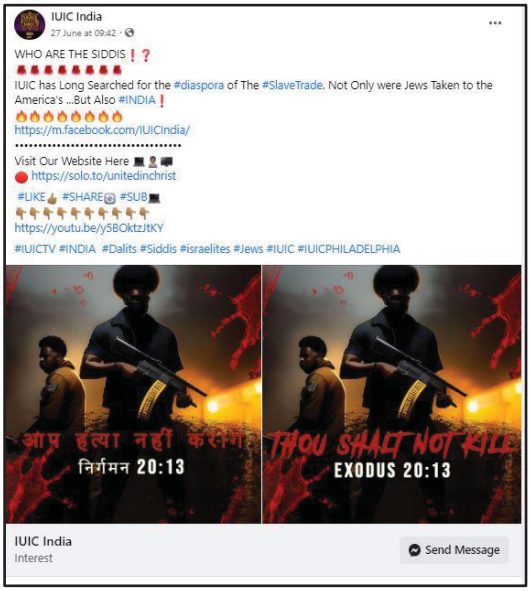
À ma connaissance et pour des raisons que j'ignore, l'IUIC ne s'est pas rendu dans d'autres régions du sous-continent ce qui ne les empêcha pas d'inclure par exemple les Sheedis du Pakistan dans leur communication (*cf.* photos p. 497). Ils mènent par ailleurs d'autres missions, aux quatre coins du monde (Afrique, Europe, Asie, Russie, etc.) et dédient un compte facebook à chacune des régions où ils interviennent. L'intention est claire : réunir les tribus perdues qu'ils appellent l'IUIC Diaspora[280] et reprendre le pouvoir sur le monde.

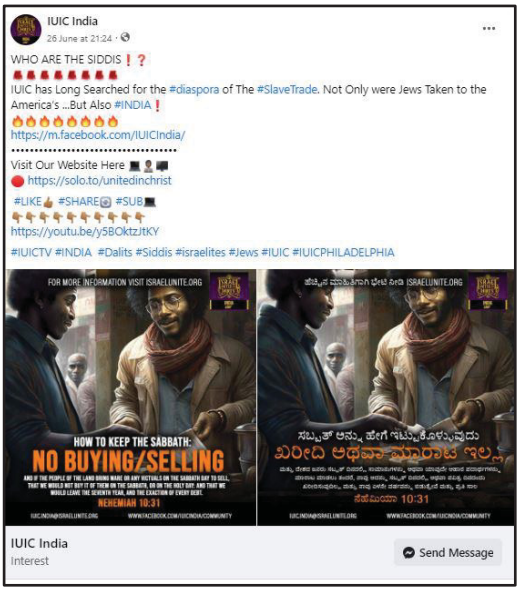
Ci-dessous et ci-contre, affiches postées sur Facebook par l'IUIC à propos de leur mission auprès des Siddis de l'Inde et des Sheedis du Pakistan :

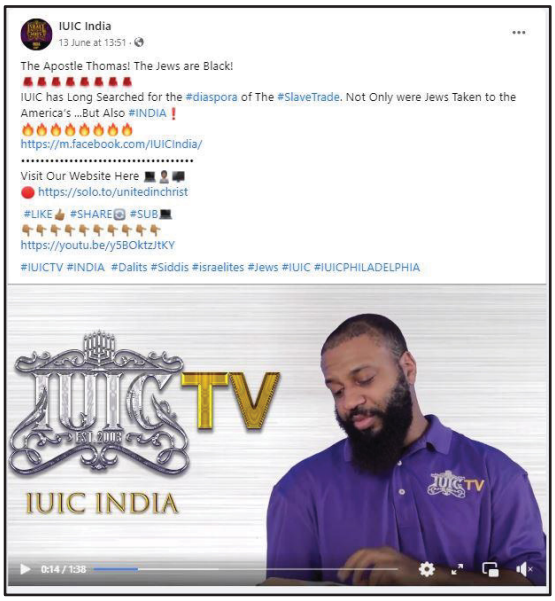




[280] https://www.facebook.com/profile.php?id=100084362409290 [consulté le : 3 juin 2023]


IUIC India
27 June at 09:42 ·
WHO ARE THE SIDDIS ❗❓
IUIC has Long Searched for the #diaspora of The #SlaveTrade. Not Only were Jews Taken to the America's ...But Also #INDIA ❗
https://m.facebook.com/IUICIndia/
Visit Our Website Here
https://solo.to/unitedinchrist
#LIKE #SHARE #SUB
https://youtu.be/y5BOktzJtKY
#IUICTV #INDIA #Dalits #Siddis #israelites #Jews #IUIC #IUICPHILADELPHIA
आप हत्या नहीं करेंगे
निर्गमन 20:13
THOU SHALT NOT KILL
EXODUS 20:13
IUIC India
Interest
Send Message


IUIC India
26 June at 21:24 ·
WHO ARE THE SIDDIS ❗❓
IUIC has Long Searched for the #diaspora of The #SlaveTrade. Not Only were Jews Taken to the America's ...But Also #INDIA ❗
https://m.facebook.com/IUICIndia/
Visit Our Website Here
https://solo.to/unitedinchrist
#LIKE #SHARE #SUB
https://youtu.be/y5BOktzJtKY
#IUICTV #INDIA #Dalits #Siddis #israelites #Jews #IUIC #IUICPHILADELPHIA
FOR MORE INFORMATION VISIT ISRAELUNITE.ORG
HOW TO KEEP THE SABBATH:
NO BUYING/SELLING
NEHEMIAH 10:31
ISRAELUNITE.ORG
ಖರೀದಿ ಅಥವಾ ಮಾರಾಟ ಇಲ್ಲ
ನೆಹೆಮಿಯಾ 10:31
IUIC India
Interest
Send Message


IUIC India
13 June at 13:51 ·
The Apostle Thomas! The Jews are Black!
IUIC has Long Searched for the #diaspora of The #SlaveTrade. Not Only were Jews Taken to the America's ...But Also #INDIA ❗
https://m.facebook.com/IUICIndia/
Visit Our Website Here
https://solo.to/unitedinchrist
#LIKE #SHARE #SUB
https://youtu.be/y5BOktzJtKY
#IUICTV #INDIA #Dalits #Siddis #israelites #Jews #IUIC #IUICPHILADELPHIA
IUIC TV
IUIC INDIA
0:14 / 1:38


IUIC India
12 April ·
IUIC India
12 April ·
https://youtu.be/nh1O1B0fplk
SHEEDIS:
THE SCATTERED JEWS OF PAKISTAN
YOUTUBE.COM
(SINDHI DUBBED) شيدي #سيدي #پاڪستان #تنزيلا قمبراني #اسرائيل #انديا شيديس
پاڪستان جا منتشر يهودي

Le premier groupe israélite, Banya Yasharahla intervient également parmi de nombreuses communautés de descendants d'Africains du monde et plus particulièrement en Amérique latine où le leader principal du groupe réside (au Mexique). Il ne semble pas, par contre, avoir inclus comme l'IUIC les *Dalits* de l'Inde dans son agenda. Pour le moment, l'intervention de ces missionnaires ne fut que ponctuelle même si Banya Yasharahla, en 2018, affirmaient une implantation plus permanente parmi les Siddis de l'Uttara Kannada dont il avait chargé quelques-uns de leur trouver un office. L'intervention de ces groupes ouvre de nouvelles perspectives de renégociation sociale des Siddis, cette fois-ci sur le plan religieux bien que pour le moment, l'intervention furtive de ces missionnaires ne semble pas rivaliser avec les clergés indiens en place dans la région. Il est cependant notable que l'idéologie des Hébreux israélites ne semble pas laisser une partie des Siddis de l'Uttara Kannada indifférents, car comme me confiait l'un d'entre eux, c'était bien la première fois que les Noirs leur étaient présentés au centre que l'histoire biblique. Il sera important de scruter les dynamiques induites par ces mouvements parmi les Siddis dans le futur car nul ne peut prédire le sens qu'ils suivront et l'influence qu'ils opéreront.

Répandre le gospel parmi les peuples identifiés comme ayant une ascendance commune n'a cependant pas été l'unique raison motivant les voyages en Inde d'autres descendants d'Africains du monde à la rencontre des Siddis identifiés comme leurs frères et sœurs de l'Inde au-delà de toute dimension religieuse.

5. EN QUÊTE DE DIASPORA

Les missionnaires ne sont pas les seules personnes d'ascendance africaine à s'être intéressés aux Siddis de l'Inde au point de venir à leur rencontre. À partir de 2016, chercheurs, photographes, vidéastes, documentalistes, youtubeurs ou simples touristes d'ascendance africaine ont embarqué pour l'Inde afin de connaître des Siddis. Nombre d'entre eux qualifièrent les Siddis de frères et sœurs ou famille de l'Inde, s'identifiant à ces derniers par une origine ancestrale commune les associant à une même diaspora *africaine*. Comme nous l'avons énoncé dans le chapitre précédent, l'identification de nombreux Siddis du Gujarat et du Karnataka à d'autres descendants d'Africains du globe n'a cessé de croître depuis les années 1970. Dans ce contexte, ces rencontres suscitèrent, parmi les Siddis concernés, un enthousiasme général et l'espoir d'une solidarité transnationale en tant que personnes d'ascendance commune.

En 2016, un chercheur Kényan parlant le swahili marqua les esprits des Siddis d'Ahmedabad, au Gujarat, en traduisant une partie de leurs *zikhrs* chantées en langues bantoues dont les Siddis ignoraient une grande partie de leur signification. Une relation particulière fut ainsi créée entre ce chercheur et plusieurs Siddis du Gujarat, basée notamment sur le partage linguistique et musical d'un héritage commun. Il fut également l'un des premiers africains à se rendre au Gujarat à la rencontre des Siddis où il reçut un accueil chaleureux. Du côté des chercheurs d'ascendance Africaine, au Gujarat, on pourrait également citer Jazmin Graves, afro-américaine ayant amorcé ses recherches en 2016 et du côté du Karnataka, Pashington Obeng, Ghanéen-Américain déjà cité qui mena son premier terrain en 1998. Au tout début des années 2000, une chercheuse afro-américaine avait également mené un bref terrain parmi des Siddis du Gujarat. Une relation intime était née avec son guide, un Siddi de Rantanpore marié avec des enfants. Ce dernier suivit la chercheuse aux États-Unis où il réside encore actuellement.

Visualpoet ou Sid Sidibé, youtubeur, photographe et vidéaste se rendit plusieurs fois en Inde à partir de 2017 et publia différentes photos et vidéos à propos des Siddis

du Gujarat, du Karnataka et des descendants d'Africains de Hyderabad[281]. Originaire de Côte d'Ivoire, Sid Sidibé a grandi en Arabie Saoudite et vit actuellement en Californie. Ce youtubeur fait le tour du monde depuis une dizaine d'années et ses voyages et reportages sont généralement motivés par des rencontres avec d'autres descendants d'Africains du globe en quête de découvrir leurs conditions d'existence, leurs modes d'organisation et d'identification ainsi que ce qu'il nomme « une culture africaine globale et diverse ». Il arpente ainsi le monde à la recherche de la diaspora africaine : Amérique du nord au sud, Moyen orient, Israël, Europe (notamment Paris), Asie (Inde, Pakistan) et Afrique sont des régions où il a visité de nombreux pays à la rencontre de groupes et d'individus d'ascendance africaine. En début 2023, il se rendit au Pakistan afin de rencontrer des Sheedis. Sur certaines de ses vidéos récemment postées sur YouTube, on peut voir apparaître, alors qu'ils n'ont rien en commun à part l'intérêt qu'ils portent aux Siddis/Sheedis, un commentaire des Hébreux israélites signalant que « The Siddis are the true biblical israelites !!! » renvoyant au lien d'une vidéo où le missionnaire du groupe Israel United in Christ chargé de cette zone s'exprime à propos des Siddis et de leur histoire biblique. La circulation de savoirs à propos des Siddis/Sheedis/Kaffirs est ainsi scrutée par celles et ceux qui s'y intéressent et la vérité défendue par chaque acteur est parfois discutée ou affirmée à travers les réseaux sociaux numériques.

Inspiré par un programme radio à propos des Siddis de l'Inde sur RFI, Amadou Dembele, un voyageur franco-malien, embarqua également pour l'Inde en 2018 et 2019 afin de rencontrer les Siddis du Gujarat, du Karnataka et de Mumbai. Un Siddi du Gujarat qui le recevait, me mit en contact avec lui car il parlait français et me pria de l'introduire auprès de Siddis du Karnataka et de Mumbai. L'ensemble des Siddis l'ayant rencontré fut très enthousiaste mais Amadou créa des liens plus importants à long terme

[281] Sid Sidibé, dans sa vidéo à propos des descendants d'Africains à Hyderabad, évoque sa déception de ne pas rencontrer de « vrais » Siddis comme au Gujarat et au Karnataka qualifiant les descendants des membres de l'*African Cavalry Guards* d'« Arabo-Muslmim guys mixed up with the Africans descent ». Après avoir finalement pu s'entretenir en anglais avec l'un des membres du quartier de l'*A. C. Guards*, ce dernier lui expliqua qu'il n'y avait plus aucune communautés siddie, Sid Sidibé exprima alors sa chance d'avoir peut-être rencontré les derniers membres descendants d'une communauté d'Africains encore identifiables qui ne sera probablement définitivement oubliée et irreconnaissable d'ici quelques années ou dizaines d'années. (https://www.youtube.com/watch?v=fX1CRIcwrHQ) [consulté le : 24 mars 2021]

avec certains Siddis du Gujarat avec qui il échangea longuement à propos de l'histoire de l'Afrique et de l'Islam, lui-même étant musulman. Après son retour en France en 2018, j'eus l'occasion de rencontrer Amadou à Paris, à son domicile et d'échanger à propos de ses motivations. Amadou, depuis une trentaine d'années, voyage dès qu'il en a la possibilité à la rencontre des communautés de descendants d'Africains à travers le monde qu'il considère comme sa propre famille dispersée (termes utilisés par Amadou). Passionné par les Mandingues, il mène des enquêtes afin de déceler les liens de descendance qui pourraient exister entre des peuples d'ascendance africaine avec le peuple mandingue dont il fait partie. Ce voyageur en quête d'origines (et culture) partagées s'intéresse aussi beaucoup à l'unité africaine à travers le monde qu'il souhaite promouvoir. Il me sollicita d'ailleurs pour un projet auquel il songeait : il souhaitait mettre en œuvre un certain nombre de communications afin de faire connaître les Siddis en France, à l'international et mobiliser des fonds destinés à les aider.

Il ne s'agit ici que de quelques exemples choisis parmi d'autres relations en construction entre certains Siddis et d'autres descendants d'Africains du monde mettant en lumière une identification réciproque. Sid Sidibé et Amadou, dont la rencontre avec les Siddis s'est réalisée dans des cadres différents, ont cependant une motivation commune dans l'intérêt qu'ils portent à l'ensemble des minorités d'origine africaine dans le monde auxquelles ils semblent s'identifier. L'identification à une origine et une « culture africaine » ainsi que la recherche d'unité et de solidarité globale des personnes d'ascendance africaine sont au fondement du panafricanisme né au tout début du siècle dernier. Nous nous intéresserons ainsi, dans le sous-chapitre qui suit, au lien entre les identifications réciproques qui ont été mises en lumière dans cette thèse et plus spécifiquement à ce qui semble faire écho entre les mouvements pansiddis, à échelles locales et nationales, et les idéologies mobilisées au fondement du panafricanisme. Au-delà du fait que ces deux mouvements soient concrètement mis en dialogue par différents acteurs siddis et panafricains ces dernières années, ces deux logiques semblent résonner dans les processus d'unification basés sur une origine africaine commune.

6. PANSIDDISME ET PANAFRICANISME : UN MIROIR SOCIAL ?

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les contacts établis par le chercheur ghanéen-américain Pashington Obeng ont engendré des liens entre certains jeunes leaders travailleurs sociaux du Karnataka et des groupes panafricanistes, ils ont aussi impulsé les tentatives d'unification des Siddis au niveau national entrepris par Mohan K., Ramnath et Jairam. L'un de ces réseaux établis lors de la conférence à Johannesburg en 2014 entre Mohan K. et le groupe Global Afrikan Congress du Royaume Unis, fut suivi par l'invitation de Mohan K. à participer à une conférence organisée par cette organisation durant l'été 2015, sur les questions autour de la « Réparation » à Londres. Durant cette conférence, il rencontra Haja Nana Salifu Dagarti, allemande d'origine ghanéenne vivant à Londres avec qui il était déjà en contact par email depuis quelques temps. En effet, celle-ci avait contacté Mohan K. et Ramnath un an plus tôt lorsqu'elle avait appris l'existence des Siddis de l'Inde qu'elle souhaitait intégrer à l'agenda de son organisation. Haja Nana Salifu Dagarti est une panafricaniste, humanitaire, agricultrice de formation et activiste dans les droits humains qui gère sa propre fondation, *Salifu Dagarti Foundation*[282] (associée au Global African Congress UK) présentée comme une organisation non gouvernementale œuvrant pour le développement des personnes d'ascendances africaines dans le monde vivant notamment dans des zones rurales et souffrant de pauvreté. Haja fut connectée avec certains Siddis du Karnataka par Mohan K., qui n'était pas disponible lors de ses visites en 2017 et 2018. Elle séjourna en Inde plusieurs mois parmi les Siddis, assistée par deux Siddis du Karnataka qu'elle employait. Ses projets auprès des Siddis portaient sur leur développement et une campagne de sensibilisation à la *conscience noire* afin que les Siddis s'imprègnent de l'histoire de l'esclavage et de la domination raciale, des inégalités auxquelles d'autres descendants d'Africains du monde étaient aussi confrontés, mais aussi des droits humains internationaux. Haja entendait également dénoncer, grâce au soutien de l'Afrikan Global Congress et de l'ONU, la condition des Siddis en Inde et utiliser la solidarité africaine internationale afin de faire évoluer la condition siddie au niveau national. Cer-

[282] http://www.salifudagarti.org. [Consulté le : 18 septembre 2017]

tains Siddis furent séduits par les discours d'Haja, le panafricanisme qu'elle prônait ainsi que les projets de développement qu'elle promettait de mettre en œuvre. Parmi ces derniers, Emanvel (Siddi de Wada), employé par Haja et qui lui servait de bras droit lors de sa mission, semblait fasciné par les thèses panafricanistes d'Haja qui faisaient écho à ses propres luttes. Je rencontrai Haja en mai 2017 à Haliyal, lors d'un tournoi de football pour les jeunes Siddis qu'elle avait sponsorisés. Je m'entretins longuement avec elle à plusieurs reprises de manière formelle et informelle alors que nous étions conviées à différents évènements siddis. Cette dernière, qui n'avait plus de contact avec Mohan K. et Ramnath semblant étrangement l'ignorer, insista pour que je la mette en relation avec Rafik bhai, de Jamnagar (Gujarat), dont elle avait entendu parler par Emanvel. Je fis ainsi le lien entre Haja et Rafik bhai qui, passionné par les personnes d'ascendance africaine en Inde et dans le monde, était ravi de recevoir la visite d'Haja, défendant qui plus est l'unification et la solidarité des Noirs dans le monde et proposant d'aider les Siddis. Haja se rendit au Gujarat quelques mois plus tard, puis l'année suivante et ses idées et revendications séduisirent également Rafik bhai, convaincu par Haja qui était par ailleurs une excellente oratrice. Les projets d'Haja charmèrent aussi Abdul Rahuf, le *mujawar* de la *cillā* de Bābā Ghor à Mumbai. Globalement, plusieurs Siddis percevaient en Haja l'espoir naissant du soutien international par les panafricanistes aussi bien au niveau économique que politique. En mars 2020, de retour à Wada, Emanvel me demanda si j'avais des nouvelles d'Haja et de ses projets, confiant l'espoir qu'il avait en elle puis sa disparition soudaine et inexpliquée dont il partageait la déception. De son côté Rafik bhai s'entretenait régulièrement avec Haja, mais aucun des projets annoncés ne fut réalisé. Il est complexe d'interpréter le retrait d'Haja, qui de son côté, se justifiait en décrivant des litiges, notamment financiers, avec les Siddis de l'Uttara Kannada auxquels elle avait accordé sa confiance. Il semblait que certains travailleurs sociaux siddis de cette région eurent gardé pour leur propre compte d'importantes sommes dédiées à des projets de développement qu'Haja avait versées. De leur côté, certains Siddis accusèrent Haja de les avoir utilisés tant qu'elle était en Inde afin de récolter des donations en leur nom qui ne leur reviendraient pas. En Uttara Kannada, il n'est pas rare que des litiges éclatent entre des membres d'organisations internationales humanitaires ou missionnaires, des travailleurs sociaux siddis mais aussi

des villageois, ces derniers accusant notamment les leaders et travailleurs sociaux de conserver à titre personnel tout l'argent versé par ces organisations initialement destiné à l'ensemble des Siddis. S'il est difficile de s'y retrouver, entre la corruption de certains leaders et travailleurs sociaux siddis et les organisations internationales profitant des donations destinées entre autres aux Siddis, il est par contre évident que les Siddis villageois, qui ne peuvent généralement communiquer avec ces organisations car ils ne maitrisent pas l'anglais, sont souvent lésés et exclus de ces projets et échanges qui leur sont pourtant initialement destinés. Le développement représente ainsi une entreprise et une source de revenus individuels, et ce partout dans le monde.

Même si concrètement, Haja ne semble avoir laissé un impact qu'idéologique et théorique parmi les Siddis, les échanges à propos de sa vision du panafricanisme m'ont inspiré une mise en perspective avec certains récits de Nagaraj Siddi évoqués dans la le chapitre précédent. Haja, lors d'un premier entretien en mai 2017, expliquait pourquoi son association aidait uniquement les personnes et les groupes d'ascendance africaine dans le monde :

> « Peu importe dans quelle partie du monde nous vivons (…) ils ne vous verront jamais autrement que comme un Africain. (…) Peu importe que je parle une langue comme langue maternelle ; la première chose que les gens voient, c'est que je suis une Africaine ! Et ils ne nous accepteront jamais comme l'un d'eux. (…) Mais, dans la mesure où j'accepte d'être une Africaine, ça ne me dérange plus. Je suis heureuse et fière d'être noire et c'est ce qui me rend fière de qui je suis. Parce que tout le monde me fait remarquer que je suis noire, alors pourquoi devrais-je m'énerver ? Parce que c'est ce qu'ils utilisent depuis des années et des siècles pour nous énerver alors maintenant je l'accepte ! (…) Partout où vous trouvez des Africains qui sont en minorité, ils sont confrontés aux mêmes problèmes. (...) Pourquoi est-ce que les Africains doivent toujours se défendre ? Pourquoi dois-je toujours justifier qui je suis, et pourquoi les autres ne justifient pas qui ils sont ? Ce n'est pas un droit humain. J'ai besoin d'être libre, de pouvoir penser que je suis un être humain exactement comme eux. (…) Combien d'années et combien de siècles devons-nous combattre ? Et combien d'années et combien de siècles devrons-nous nous justifier ? »

Être un Africain, comme Haja le souligne, c'est être perçu comme tel par le regard des autres qui catégorisent certaines personnes comme un groupe ethnique défini par des caractéristiques physiques historiquement et socialement définies, associées à un continent, l'Afrique, condamnant ces individus à être des Noirs, une altérité qui ne leur permettra jamais d'être l'un.e des leur.s. C'est du moins le sentiment qu'exprimait Haja, en tant que descendante d'Africains ayant grandi en Allemagne et souffert de cette mise

à l'écart, qui fait profondément écho aux conditions d'existence de nombreux Siddis en Inde et de milliers de descendants d'Africains dans le monde : être finalement considéré comme un étranger dans son propre pays à partir de la perception de certains attributs physiques et assigné à une catégorie bien spécifique : les Noirs. Haja a ainsi décidé qu'être noire ne serait plus un fardeau, mais une fierté et consacre une partie de sa vie à défendre cette identité et cette vision, devenues le noyau d'une construction collective en tant qu'Africains du monde. « Pour l'analyse anthropologique, l'identité n'est pas un état. Elle n'est ni immanente, ni immuable. C'est une construction déterminée par les situations dans lesquelles elle est érigée, par les rapports de pouvoir qui se nouent autour d'elle et par les efforts pour les dénouer » (Kilani, 2009 [1989] : 309). Les identités sont multiples, formées par différents processus, internes à un groupe mais également construites par une assignation externe à celui-ci (Drewal, 2004 : 142). Le discours d'Haja aide à comprendre pourquoi elle s'identifie aux Siddis, mais aussi pourquoi les Siddis s'associant à d'autres descendants d'Africains du monde. Cet extrait d'entretien d'Haja peut être mis en perspective avec un entretien avec Najaraj, un Siddi dans sa trentaine que nous avons cité plus haut à propos de son groupe WhatsApp intitulé *Say it loud, I am Black*, regroupant des Siddis du Gujarat, du Karnataka, de Mumbai et un Sheedi du Pakistan, mobilisant le logo du *Black Power* :

> « Quand je parle de mon groupe, comme partout où on va au Karnataka, les gens vont nous interpeller directement par "Africa" (…) je veux m'assurer que dans notre pays on n'est pas Africain. On est comme un groupe de sang africain mais on est nés en Inde ! On veut donc s'identifier en disant que nous sommes des Indiens. Alors, je me suis dit : créons une unité entre nous, faisons équipe afin de partager nos talents et pouvoir faire quelque chose pour notre société. Nous, les Africains, la plupart du temps, on est bons en sport, bons au travail, bons en tout. La seule chose que nous n'avons pas, c'est le soutien. (…) Tant qu'on ne sera pas fiers de nous-même, on ne pourra pas progresser (…) J'ai entendu dire qu'aux États-Unis, les Noirs travaillaient pour toutes les grandes entreprises et ils ont fait en sorte que ces entreprises soient au sommet aujourd'hui (…). Toutes les créations de danse ont commencé par des Noirs. Quand j'ai appris tout ça, je me suis senti fier d'être noir, alors je veux dire à mon peuple, les Siddis : maintenant, soyez fier d'être noir. Grâce aux Noirs, de nombreuses choses sont créés dans le monde. » (Conversation téléphonique, 18 août 2017).

À travers son groupe pansiddi, Nagaraj souhaite ainsi développer des contacts entre les Siddis de l'Inde et une certaine solidarité entre eux. Il souligne qu'il ne souhaite pas être considéré comme un Africain dans son propre pays mais il utilise paradoxalement les termes « nous, les Africains » s'identifiant aux autres « Noirs » du

monde faisant référence au sang, à la culture et mettant en évidence leurs capacités afin de transformer une assignation négative dans la société indienne en force et fierté. Ces deux éléments : 1. être indien, mais considéré comme Africains 2. s'identifier à une communauté noire globale et en être fier semblent contradictoires mais sont en fait imbriqués. En effet, le récit d'Haja à propos de l'identité africaine éclaire cette imbrication : se sentir étranger dans son propre pays et souhaiter s'inscrire dans une communauté mondiale de descendants d'Africains afin de retourner le stigmate vécu en une identité valorisée.

Nagaraj soulignait également pourquoi il n'incluait aucun non-Siddi dans son groupe :

> « Si je prends des non-Siddis, que se passe-t-il, tu sais ? Ils vont nous gouverner (…) parce que les non-Siddis ont le pouvoir politique et le pouvoir financier, et tout le reste. Donc si j'inclus des non-Siddis dans mon groupe, ils commenceront à nous corrompre, et on perdra notre force et notre pouvoir. »

Rappelons que Nagaraj navigue sur les réseaux sociaux numériques et s'inspire de nombreux éléments épars diffusés par des membres d'un panafricanisme 2.0 (voir chapitre 9.4). Son discours ne peut ainsi être dissocié de ces influences qui l'interpellent cependant car elles font écho à une partie de son histoire et celle des Siddis de sa région en général. Comme il le souligne, les Siddis sont appelés « Africa » dans leur propre pays et malgré plusieurs siècles écoulés depuis l'arrivée de leurs ancêtres en Inde, ils sont encore mis à part, incorporant l'étrangeté pour le reste de la population et portant généralement le poids social de l'Histoire, notamment celle de l'esclavage. L'idéologie panafricaniste est née d'une réponse à des siècles d'esclavage, de colonisation, de domination et de ségrégation :

> « Le panafricanisme et le pan-négrisme – le sentiment d'une unité sur la simple base d'être noir – sont issus de cette histoire enchevêtrée de la traite, de l'esclavage et de la colonisation, qui ont laissé les Africains dans des situations très variées (…) Progressivement, le panafricanisme se distingue du pan-négrisme en transformant la conscience raciale en un projet politique et géographique, qui vise la libération de l'Afrique du joug colonial. Cette mutation idéologique se déroule alors qu'émergent, autour des congrès panafricains organisés par l'historien afro américain W.E.B. Du Bois ou dans le cadre des manifestations initiées à Harlem par le jamaïcain Marcus Garvey, de nouveaux groupes sociaux et militants noirs » (Boukari-Yabara, 2017 [2014] : 9-11).

La première conférence panafricaine en 1900 à Londres, organisée par Henry Sylvester-Williams, un enfant d'immigrés de la Barbade qui grandit sur l'île de Trinidad, « marque le début de la chronologie officielle du panafricanisme » bien que l'utilisation de « *panafrican* », qui apparait pour la première fois dans une lettre par Sylvester-Williams à un membre de l'Association africaine qu'il créa en 1897, était utilisé bien avant la conférence de 1900 (*ibid*. : 52-53). Les principaux objectifs de la première Association panafricaine était d'inciter l'unité des Africains et de leurs descendants afin de protéger leurs droits, encourager le respect et l'égalité, promouvoir l'éducation et l'accès à l'enseignement supérieur et à des positions sociales et politiques et lutter contre l'oppression raciale dans le monde (Sherwood, 2011, Boukari-Yabara : 53-54). Aujourd'hui, il existe des formes très diverses de panafricanisme issues de ces mouvements dont l'exposé ne serait pas pertinent ici, même s'il n'est pas improbable que des groupes d'inspirations panafricanistes variées viennent rencontrer les Siddis et tentent de diffuser leur idéologie dans les années à venir.

Le pansiddisme, qui s'est développé à différents niveaux et différentes époques, semble suivre une logique sociale similaire au développement du panafricanisme et il n'est ainsi pas étonnant que ces deux mouvements résonnent à l'heure actuelle. Nous avons vu que c'est à partir d'une identification interne et externe à des caractéristiques physiques (forme de cheveux en premier lieu, des lèvres, du nez et couleur de peau) évoquant une origine supposée commune que les Siddis du Gujarat, de Mumbai et du Karnataka ont progressivement forgé des collectifs d'Indiens d'origine africaine à travers l'espace et le temps. Au-delà des dispositifs distincts mobilisés pour la fabrique de leurs collectifs (religieux, politiques, économique) en fonction des contextes historiques et sociopolitiques dans lesquels ces constructions communautaires s'inscrivaient, le point commun réside finalement dans la tentative d'institutionnaliser leur différence en Inde en tant que communauté mise à part (« noirs », hors système de classification indien, hors Nation) affrontant une condition noire en Inde devenue la condition d'être siddie. En s'emparant des éléments à l'origine de leur stigmatisation, ils ont ainsi façonné ce que j'ai choisi de nommer leur *afro-jāti*, c'est-à-dire une *jāti* au sens littéral du terme, soit « espèce » (*cf.* définition d'Herrenschmidt, chapitre 5. 1), mais une *jāti* à part en Inde, car érigée à partir de certaines caractéristiques physiques renvoyant à une ori-

gine étrangère à l'Inde, une origine partagée et singulière (car africaine) associée à une culture siddie variant en fonction des régions et des contextes : le *dammām* au Karnataka, et le *dhammāl* au Gujarat. Les mouvements de fusion, mais aussi d'essentialisation des communautés en Inde dans les années 1970-80, ont commencé à prendre une tournure politique et être Siddi devint un symbole de luttes communes et d'unité afin de revendiquer de nouveaux droits et de renégocier leur place sociale, plus particulièrement au Karnataka. Ces actions menées collectivement permirent, dans une moindre mesure, une certaine amélioration de leur condition d'existence et le tout début d'une reconnaissance régionale et nationale. Le pansiddisme est donc aussi une réponse à une condition noire partagée amorçant « des quêtes identitaires dont le point de départ commun est un vécu social racialisé, douloureux ou problématique » (Agier, 2002 : 7). La conscience raciale à différentes échelles locales et régionales prit davantage l'allure d'un projet politique depuis les années 1980. Les leaders et travailleurs sociaux siddis de l'Uttara Kannada ont ainsi encouragé l'unité siddie et tenté de revaloriser leur spécificité. Une culture siddie (le *dammān* au Karnataka et le *dhammāl* du Gujarat à Mumbai), associée à une origine et une histoire communes supposées, a été mise en exergue par les leaders et travailleurs sociaux des deux États. C'est ce que Gayatri Spivak (2009 : 365-365) qualifie d'essentialisme stratégique, c'est-à-dire une adhésion à une essence pour des fins politiques et de mobilisation auquel l'essentialisme historique de N. Ajari s'oppose en considérant l'essence comme le résultat d'une « historicité profonde » (Ajari, 2019 : 158 cité par Mahieddin, 2022). Pour ce dernier, l'essentialisme historique est davantage un essentialisme de projet fondant « l'appartenance commune sur une trajectoire plutôt que sur des "racines", la mémoire des humiliations subies et répétées, forgeant dans leur sillage la réalité d'une catégorie d'appartenance stigmatique naturalisée, la "race noire", certains traits physiques ayant été durablement érigés en marqueurs de servitude ou d'inhumanité » (Mahieddin, 2022). Nous pourrions ici, afin d'éclairer l'imbrication entre histoire, culture, condition et caractéristiques physiques, renvoyer à un extrait du « Discours du la Négritude » d'Aimé Césaire :

> « En fait, la Négritude n'est pas essentiellement de l'ordre du biologique. De toute évidence, par-delà le biologique immédiat, elle fait référence à quelque chose de plus profond, très exactement à une somme d'expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l'humaine destinée telle que l'histoire l'a faite : c'est une

> des formes historiques de la condition faite à l'homme. En effet, il suffit d'interroger sur le commun dénominateur qui réunit, ici à Miami, les participants à ce congrès pour s'apercevoir que ce qu'ils ont en commun, c'est non pas forcément une couleur de peau, mais le fait qu'ils se rattachent d'une manière ou d'une autre à des groupes humains qui ont subi les pires violences de l'histoire, des groupes qui ont souffert et souvent souffrent encore d'être marginalisés et opprimés. (…) Oui, nous constituons bien une communauté, mais une communauté d'un type bien particulier, reconnaissable à ceci qu'elle a été, en tous cas qu'elle s'est constituée en communauté : d'abord, une communauté d'oppression subie, une communauté d'exclusion imposée, une communauté de discrimination profonde. Bien entendu, et c'est à son honneur, une communauté aussi de résistance continue, de lutte opiniâtre pour la liberté et d'indomptable espérance. A vrai dire, c'est tout cela qu'à nos yeux de jeunes étudiants (à l'époque Léopold Senghor, Léon Damas, moi-même, plus tard Alioune Diop et nos compagnons de Présence Africaine) ; c'est tout cela que recouvrait et que recouvre aux yeux des survivants du groupe le mot tantôt décrié, tantôt galvaudé, de toute manière un mot d'un emploi et d'un maniement difficile ; le mot Négritude. (…) [La Négritude, c'est] une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, des débris de cultures assassinées. Comment ne pas croire que tout cela qui a sa cohérence constitue un patrimoine ? En faut-il davantage pour fonder une identité ? Les chromosomes m'importent peu. Mais je crois aux archétypes. Je crois en la valeur de tout ce qui est enfoui dans la mémoire collective de nos peuples et même dans l'inconscient collectif. (…) C'est-à-dire que la Négritude au premier degré peut se définir d'abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité. Mais la Négritude n'est pas seulement passive. (…) Autrement dit, la Négritude a été une révolte contre ce que j'appellerai le réductionnisme européen, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres (…) » (Césaire, 1995 [2004] : 80-82).

Seulement, le cas des Siddis ne peut être calqué sur le panafricanisme ou la négritude en ce qui concerne un point central : la lutte contre l'hégémonie occidentale. Plutôt à mi-chemin entre ce que Spivak qualifie d'essentialisme stratégique faisant notamment référence aux luttes des *Dalits* et entre l'essentialisme historique décrit par Anjari renvoyant davantage aux afro-américains, l'essentialisme siddi est politique, stratégique et historique mais les *postcolonial studies*, bien qu'elles permettent de prendre la mesure de son enchevêtrement complexe, ne suffisent pas pour son analyse qui nous emmène au-delà des flots de l'*Atlantique noir* de Gilroy (1993). En effet, si le colonialisme, ses formes d'impérialisme et la dichotomie blanc/noir, dominants/dominés ou encore évolués/primitifs ont incontestablement influé les conditions d'existences des Siddis en Inde, leur cas devra être éclairé par un faisceau de lumières plus variées correspondant à la multiplicité de leurs origines et les parcours de leurs ancêtres en Inde ainsi qu'aux différentes strates et profondeurs qui composent l'Histoire du sous-continent indien. Comme Boukari-Yabara le précise « [l]a pratique de l'esclavage n'est pas "née" en Afrique, elle n'est pas inhérente à la "nature" des Africains dont la couleur de peau

noire ("nègre", de l'espagnol *negro*) est devenue symbole de l'esclavage. Le terme "esclave" vient ainsi des populations slaves qui furent réduites à la servitude par les Byzantins puis par les Germains ». Pour autant, le fait de transformer les Africains en marchandises au service d'un mode de production, à l'aune du capitalisme ainsi que la dégradation et la déshumanisation d'une catégorie précise de l'espèce humaine, les Africains « noirs », sont propres à la traite atlantique et aux Européens (2017 : 8-9). Mais l'Histoire de l'esclavage en Inde comporte des dimensions encore plus complexes, s'étale sur une très longue durée et concerne différents peuples dont les Africains ont fait partie. D'autre part, l'esclavage n'est pas systématiquement imbriqué à la présence d'Africains en Inde bien qu'il y soit majoritaire affilié et les formes d'esclavage ont été beaucoup plus diverses que celles qui ont nourri la traite Atlantique, ouvrant d'autres champs de possible.

Revenons sur l'histoire de Malik Amber que nous avons rapidement survolée dans le sixième chapitre : un esclave né du XVIe siècle devenu l'un des régents les plus puissants de l'Inde, dont le destin fabuleux a inspiré le roman d'Eliane de Latour qui met en dialogue la complexité des acteurs en Inde à cette époque et la conquête de nouvelles conditions d'existences à travers une fiction guidée par des sources historiques :

> « Les contacts entre l'Afrique et l'Inde sont attestés depuis des siècles. Certains historiens les font remonter à l'Antiquité mais c'est sans doute à partir du XIIème-XIIIème siècle que les échanges se sont le plus développés. Les Africains arrivent sur les côtes indiennes pour le commerce ou comme représentants de pouvoirs politiques. Ils vinrent aussi par les routes de l'esclavage, actives bien avant le commerce triangulaire. D'abord vendus dans la péninsule arabique, les esclaves sont ensuite débarqués dans l'Hinsoutan. Certains finissent par s'inscrire dans l'histoire politique de ce pays en y jouant des rôles importants. Les destinées de ces Africains ont été largement occultées tant par les Anglais que par les Indiens (…)
>
> L'histoire africaine contemporaine s'est largement développée à travers ses convulsions avec le Nord. Le regard en est perturbé et nous amène à savoir ce que l'Afrique a subi plus que ce qu'elle a apporté au monde. Esclaves, colons, travailleurs forcés, recrutés militaires et aujourd'hui sans papiers (perçus comme des SDF planétaires) (…) En bien ou en mal, ce sont les Occidentaux qui agissent l'Afrique. En face de ce que je perçois comme une stigmatisation ou d'incurables poncifs sur le continent noir, j'ai eu envie de mettre en lumière un personnage emblématique, un personnage parti d'une totale désocialisation due à la servitude qui a réussi à protéger et développer un royaume dans un pays à la culture plusieurs fois millénaire. Cette figure héroïque de la terre étrangère rompt avec les schémas d'Africains passifs qui n'auraient pas été complètement acteurs de leur histoire et ne seraient entrés que négativement dans celle des autres. Au mieux comme des victimes.

> Malik Amber a joué un rôle de premier plan dans cette époque convulsive. Aucun esclave abyssin n'a atteint ces sommets. Quatre ans après sa mort, naissait Shivaji, héros national marathe, qui a repris le flambeau de la révolte contre les Moghols et les Anglais. En créant sa célèbre cavalerie légère, il a reconnu devoir une partie de sa gloire à Amber qui, lui, a été relégué dans l'ombre.
>
> L'histoire est difficile à écrire avec des personnages de premier plan à la peau noire, c'est pourquoi je me suis tant attachée à cette histoire-là. Je voulais réparer une injustice. » (de Latour, 2011 : 294).

Malik Amber était originaire d'Éthiopie (historiquement appelé Abyssinia) est célèbre pour avoir défendu le Deccan contre l'occupation les forces impériales mogholes occupant toute l'Inde du nord au début du XVIIe siècle. Né autour de 1548 à Hararghe dans l'est de l'Ethiopie, Amber fut capturé dans sa jeunesse et vendu en esclavage où il fut déporté vers l'Arabie du Sud ver 1560. Il y fut ensuite négocié et amené à Bagdad. Il devint musulman et fut éduqué lorsqu'il servait Mir Qasim, un marchand qui l'amena en Inde. En 1571, Amber fut vendu sur la côte ouest de l'Inde à un homme d'État abyssinien nommé Mirak Dabir, également connu sous le nom de Chengiz Khan. Khan, qui avait lui-même été esclave, était alors le premier ministre (*peshwa*) du Nizam Shah, le Sultan d'Ahmednagar, situé dans le nord-ouest du Deccan qui était composé à cette époque de quatre sultanats. Amber, durant plusieurs années, fut encadré par Khan dans la gestion d'affaires militaires et de la cour mais Khan fut assassiné en 1574. Après avoir été affranchi par la veuve de Khan, Amber dirigeait une petite cavalerie servant de mercenaires aux alentours de Bijapur comme des milliers d'esclaves-soldats africains qui étaient prisés par les monarques de cette époque. En 1595, il retourna au sultanat d'Ahmadnagar et aida à repousser les Moghols. Après avoir constitué une armée conséquente, il se déclara régent du sultanat. Habile diplomate, administrateur, stratège militaire et très connu parmi les empereurs, les princes et les paysans de l'époque, il développa également un système d'irrigation très performant pour son royaume et une forme de guérilla très efficace appelée *bargi-giri* qui lui permis notamment de repousser les moghols à de nombreuses reprises défendant ainsi l'invasion du Deccan. Il signa finalement un traité en 1612. La notoriété d'Amber suscitait également des jalousies. En 1613, un petit groupe de rajputs essayèrent de l'assassiner (Ali, 2020 : 81-83).

> « Certains nobles en provenance du Nord restent hostiles à la mixité. Ils se regroupent dans le "Parti des Étrangers", les Afqis, pour qui la gestion de l'État est un domaine réservé aux héritiers royaux, par nature seuls aptes à gouverner. L'héritage par le sang ve-

> nant de fondateurs aux carnations claires, se greffe par-dessus une discrimination par la couleur de la peau. Ce parti est opposé à celui du "Deccani", parti des musulmans du Deccan, aux origines diverses et mêlées, rassemblées autour d'une certaine forme de patriotisme pour défendre leur terre et leur liberté, à l'instar des personnages historiques dont il est question ici, Raju, Chand Bibi, et Chagez Kan qui a initié Malik Amber. Toute personne sensible à leurs idéaux, quelle que soit sa provenance, fait partie du pays. C'est ainsi que les relations de patronage prévalent aux liens du sang et, par la même, que l'ascension des esclaves noirs royaux est devenue possible. » (de Latour, 2011 : 296).

Même si un esclave pouvait occuper des places de haut rang comme ce fut le cas de plusieurs militaires africains en Inde, Amber étant le plus célèbre, cela n'empêchait pas la racialisation de certaines populations et la classification sociale de la couleur de peau et de certaines caractéristiques physiques. Par exemple, Jahangir, Afqis, quatrième empereur de l'Inde et le plus féroce ennemi de Malik Amber, utilisait la couleur de peau et l'apparence physique de Malik Amber comme argument afin de dénigrer ce dernier (Eaton, 2006b : 127). Rappelons aussi que les Moghols possédaient un système de classification des Indiens selon leur couleur de peau, afin notamment d'établir des descriptions standardisées et dont le système fut intégré à la pratique de la police coloniale et persista après l'indépendance (Hofbauer, 2021 : 60 cite Bayly, 2001 [1999] : 104). Après le décès de Malik Amber, en 1936, les Moghols qui annexèrent le sultanat d'Ahmadnagar puis cinquante ans plus tard, celui de Bijapur, cessèrent de recruter des esclaves élites habshies, probablement à la suite de la haine profonde que Jahangir vouait à ces derniers. Par ailleurs, sous Malik Amber, il existait un système de patronage des esclaves soldats africains qui prit fin après sa mort, ce qui participa également au déclin des Habshis en Inde (Eaton, 2006a : 61). En effet, bien que Malik Amber fonda de nombreuses alliances politiques et matrimoniales stratégiques, notamment avec les Marathes, il recrutait essentiellement des soldats africains qu'il plaçait à des postes importants et établit par ailleurs des alliances avec les marchands habshis de la dynastie siddie royale de Janjira mise en place au du début du XVIIe siècle et perdurant durant trois cent ans. Ainsi, certaines formes précoces de panafricanisme existaient déjà en Inde. D'autre part, un système de valeurs quant à la couleur de peau et l'origine était également présent mais paradoxalement, la frontière entre Habshis et non-Habshis n'était pas si rigide et ne suivant pas forcément les modèles des *jātis* imposant l'endogamie. Cependant, le statut social de certains Habshis rendait possible leurs rela-

tions et alliances avec les élites locales et facilitèrent ainsi, à long terme leur absorption à la population locale (Hofbauer, 2021 : 62). Pour de nombreux auteurs « [l]a race est un ordre social global, notre ordre global. Cet ordre s'est peu à peu mis en place en Atlantique à l'époque moderne (…) [Elle] ne peut être comprise sans l'esclavage. Elle en est le prolongement, la mutation, elle en récupère les principales fonctions économiques, les caractéristiques anthropologiques » (Michel, 2020 : 338-339). L'analyse de sociétés comme celle de l'Inde moghole et du Deccan nuance ces propos. En effet, la racialisation des populations d'origine africaine n'était-elle pas présente dans les relations sociales entre des acteurs non Européens et non liés à la traite atlantique, parfois pas même à l'esclavage ? Par ailleurs, on constate que les Africains en Inde, bien avant l'élaboration du panafricanisme aux États-Unis, exerçaient déjà des formes de solidarités panafricaines/pan habshies et étaient perçus et se percevaient comme une catégorie d'êtres singulière, ce qui perdura parmi les Siddis de certaines régions qui se sont progressivement organisés collectivement mais qui n'avaient, contrairement aux élites habhies et siddies, probablement pas un statut social qui permettait leur intégration rendue en outre difficile sous le règne des Moghols et encore plus sous les Européens. Il semble donc important, afin de penser le panafricanisme, le siddisme, la racialisation des descendants d'Africains en général et leur lien de manière globale, d'opérer un décentrement avec l'histoire de la traite Atlantique que l'on pourrait qualifier d'européo-centrée. C'est peut-être ce décentrement qui opèrera à travers le développement des recherches à propos des diasporas africaines en Asie, de leurs constructions sociales mais aussi de la conscience diasporique qui semble émerger parmi les acteurs depuis la fin du XXe siècle. En effet, si l'identification et les processus d'unification à partir du dénominateur commun de l'origine n'est pas un phénomène moderne, ce qui s'est probablement transformé aux cours des dernières décennies, c'est le développement d'une conscience diasporique à échelle planétaire et la démultiplication des échanges transnationaux parmi les descendants d'Africains du monde dont les conditions d'existence n'avaient jamais été mises en perspective ni connectées.

Le cas des Siddis, mis en perspective avec celui d'autres descendants d'Africains d'Asie[283] et l'histoire de l'océan Indien permettront éventuellement d'amorcer un nouveau champ de réflexion qui puisse enrichir le cadre d'analyse jusqu'à présent essentiellement centré sur l'impact de la colonisation européenne. Cette thèse aura montré que la condition noire résonne aujourd'hui bien au-delà des confins de l'*Atlantique noir* et invite à explorer les configurations de ces nouveaux rivages.

[283] Comme les Sheedis du Pakistan ou les Kaffirs du Sri Lanka.

CONCLUSION

À la question initiale posée : que signifie être « noir » en Inde, cette thèse a répondu par la mise en évidence des processus d'identification et d'unification à l'œuvre parmi les Siddis, tout en s'attachant à en restituer les nuances.

Si les descendants d'Africains en Inde connus sous le nom de « Siddis » ont souvent été associés à cette même catégorie, il a été question, dans la première partie de cette thèse, de rendre compte des multiples trajectoires des ancêtres des Indiens descendants d'Africains. Leur présence en Inde est issue de relations géopolitiques complexes entre le sous-continent indien, l'Afrique de l'est, le Moyen-Orient et l'Europe. Pour ne citer que quelques exemples, les ancêtres des Siddis rencontrés au Gujarat pouvaient être soldats au service de monarques, domestiques, marins, concubines, enfants serviles, gardes du corps, *faqīrs*, musiciens ou militaires, et en grande partie issus de l'esclavage conduit par les Arabes, les Turcs, les Afghans, les Moghols, les commerçants hindous et les Européens dans l'océan Indien. Malgré la diversité des parcours dans l'espace et dans le temps, des réseaux se sont forgés depuis plusieurs siècles entre des descendants d'Africains du Gujarat à Mumbai, se fédérant à travers l'islam soufi en inscrivant leur identité dans une cosmologie de saints africains vénérés et célébrés par le *Siddi dhammāl/gomma* (musique, danse et transe), par des rituels (aux *dargāh(s)* et *cillā(s)* de ces saints), ainsi qu'à travers des réseaux de parenté et des réseaux politiques par l'association en *jamāt* des Siddis de chaque ville ou village. Les généalogies recueillies ont aussi montré que les Africains et les Siddis pouvaient être assignés à une même catégorie par la société indienne, et que des Africains qui arrivaient en Inde pour servir des familles hindoues ou musulmanes au XIXe et XXe étaient souvent mariés entre Africains ou/et assimilés à des groupes siddis déjà constitués depuis plusieurs générations. Il est donc possible que durant des siècles, une grande partie des Africains arrivés au Gujarat aient été progressivement assimilés aux Siddis, produisant ainsi une continuité entre différents chapitres de l'histoire par l'intermédiaire d'intermariages entre

Siddis, entre Africains, et entre Siddis et Africains, du fait d'être assignés à cette même catégorie d'êtres (les termes *Habshi* et *Siddi* employés à l'époque en témoignent). C'est du moins ce que suggèrent certains témoignages recueillis à Ahmedabad, à Diu ou à Bhuj, mais aussi ce qu'esquisse l'enquête menée par Jazmin Graves auprès des Siddis d'Ahmedabad qui s'identifient à une lignée symbolique de descendants d'Africains inscrite à travers les siècles dans l'architecture même de la ville au fil des vagues successives de migrations.

Néanmoins, certains descendants d'Africains de cette région ne s'identifient pas pour autant aux Siddis soufis du Gujarat et de Mumbai fédérés autour de saints africains. Nous avons par ailleurs vu que Mumbai représentait une plateforme intéressante car elle regroupe des Siddis soufis inscrits dans les réseaux religieux et de parenté de Siddis du Gujarat et des Siddis récemment immigrés de l'Uttara Kannada (Karnataka). Malgré leur diversité, les Siddis de Mumbai semblent mobiliser leur singularité en tant que Siddi, essentialisant par là-même volontiers leur origine africaine, afin de se forger une place dans cette mégalopole. Par ailleurs, même si les contacts sont très limités, entre, d'une part, les Siddis soufis originaires de Mumbai ou immigrés du Gujarat, et d'autre part les Siddis du Karnataka vivant à Mumbai, nous avons montré que c'est dans cette ville qu'est née, à l'initiative d'un Siddi musulman de Mumbai et d'un Siddi hindou de l'Uttara Kannada, la première fédération siddie nationale.

Pourtant, les Siddis du Karnataka et ceux de Mumbai originaires du Gujarat ne partageaient, *a priori*, aucun point commun à l'exception de leur dénomination en Inde : les Siddis. En effet, la présence des Siddis dans les forêts de l'Uttara Kannada s'inscrit dans de toutes autres histoires. Ils vivent dans de petits villages et hameaux dispersés, parlent différentes langues qui leur sont propres et pratiquent diverses religions (islam, hindouisme et christianisme). Les hypothèses à propos de leur histoire supposent des racines communes aux Siddis hindous et chrétiens ayant fui l'esclavage sous les Portugais à Goa, et distinctes de celle des Siddis musulmans de cette région. Rappelons qu'il s'agit d'hypothèses et qu'une recherche historique et linguistique plus approfondie à propos de ces groupes mériterait d'être menée afin de mieux comprendre leurs parcours et leur histoire. Mais ici encore, et malgré ces différences, ce sont des caractéristiques

physiques ainsi qu'une pratique culturelle particulière (le *dammām*) qui renvoient à une origine supposée commune représentant le socle d'une identification mutuelle. Certains groupes de parenté établis entre les Siddis le sont en fonction de leur appartenance religieuse, mais il existe également de nombreux réseaux mêlant Siddis musulmans, hindous et chrétiens de cette même région. Les frontières religieuses entre ces groupes sont loin d'être figées ainsi que nous avons pu le voir. Des travailleurs sociaux et *leaders* siddis de différentes religions forment des réseaux organisés qui prennent la forme d'associations politiques, commerciales (comme *LAMPS society*), artistiques (groupes de *dammām*), mais aussi de réseaux de parenté avec de nombreux cas de mariages interconfessionnels, transcendant ainsi les frontières religieuses qui divisaient encore ces groupes à la fin du siècle dernier.

Le cas des descendants d'Africains à Hyderabad (chapitre 4) révèle également un ancrage des migrations passées dans un lieu de vie situé dans le quartier de l'*African Cavalry Guards* (*A. C. Guards*), matérialisant ainsi la relation entre les gardes de la cavalerie africaine du Nizam et leurs descendants. Malgré un certain prestige associé à la fonction occupée par leurs ancêtres auprès du Nizam, le partage d'origines africaines semble bien moins donner lieu à une identification spécifique que le statut de militaires de leurs parents et grands-parents au service du Nizam. D'autre part, les recompositions sociales décrites depuis deux générations, notamment à travers la généralisation des mariages des descendants de *l'A. C. Guards* avec des femmes issues d'autres communautés musulmanes, attestent qu'au-delà de leur lieu de vie, ils s'identifient aujourd'hui davantage en tant que membres d'une communauté musulmane internationale, l'*Umma*, plutôt qu'à un groupe spécifique associé à des origines africaines communes.

Les Siddis du Gujarat et du Karnataka, représentant la grande majorité des descendants d'Africains en Inde, constituent des groupes principalement endogames forgés à partir d'une origine supposée commune qui s'incarne (littéralement) dans des caractéristiques physiques même si nous l'avons vu, tous les Siddis ne possèdent pas forcément ces attributs. Les membres de ces groupes s'inscrivent dans des réseaux qui s'articulent à partir de pratiques musicales, culturelles, religieuses, et/ou à partir de liens de parenté.

Afin de comprendre l'identification mutuelle à cette catégorie siddie et les enjeux de la fabrique du collectif parmi les descendants d'Africains en Inde malgré leurs différences avérées, la seconde partie de cette thèse a exploré les relations sociales des Siddis dans leur unité, leur singularité et leur multiplicité. Nous avons d'abord tenté de définir cette catégorie siddie et avons analysé le sens des identifications qui opèrent entre les descendants d'Africains en Inde. À partir des témoignages exposés, nous avons émis l'hypothèse qu'au-delà des conditions économiques, le statut social des ancêtres des descendants d'Africains en Inde et la manière dont ils étaient alors perçus paraît influencer l'identification ou non à un groupe de même origine africaine et semble également faire surgir la nécessité de construire du collectif à partir de ce qui est vécu comme une forme d'altérité. Les Siddis de Janjira et de Sachin, considèrent par exemple leur patronyme « Siddi » comme la marque d'un lignage noble qui ne peut être comparé à celui des autres Siddis de l'Inde malgré cette dénomination commune renvoyant à l'origine africaine de leurs ancêtres respectifs. Les descendants des membres de la garde africaine du Nizam de Hyderabad et les descendants d'Africains hindous et catholiques de Diu et de Ghoghla ne s'identifient pas non plus à d'autres descendants d'Africains en Inde. En outre, les descendants des membres de l'*A. C. Guards* ont une perception positive du statut social de leurs ancêtres qui était valorisé à Hyderabad. À Diu, un descendant d'Africain catholique affirmait que les Siddis musulmans étaient issus d'ancêtres esclaves ou ouvriers, alors que les Indiens chrétiens d'origine africaine étaient des soldats durant la colonisation portugaise et se dissociaient, à travers ce statut mais également par leurs régions d'origine en Afrique, des Siddis de Diu. Pour les descendants d'Africains hindous de Diu et de Ghoghla, le fait de se distinguer des Siddis semblent être moins une question de statut que de honte de leur origine africaine parmi la caste hindoue Kharwa (par exemple, les femmes ayant des caractéristiques renvoyant à l'Afrique n'ont pu être mariées au sein de cette caste), ce qui occasionne des tentatives de camouflage de ses origines africaines. Ce phénomène semble aussi être présent, dans une certaine mesure, chez les membres du quartier de l'*A. C. Guards* à Hyderabad, chez les descendants d'Africains catholiques de Diu et jusqu'au *Nawāb* de Sachin qui se vantait que les hommes (siddis) de sa famille ne possédaient plus les caractéristiques phy-

siques revoyant à des origines africaines car ils se mariaient généralement avec des femmes pathanes décrites comme « all fair good-looking people »[284].

À l'inverse, au Gujarat et au Karnataka, le terme *jāti,* est constamment mobilisé par les Siddis dans le sens d'une lignée d'Indiens descendants d'Africains ayant un sentiment de d'ascendance commune. Les constructions sociales des Siddis du Gujarat et du Karnataka, majoritairement assignés à une même catégorie à partir de laquelle ils se sont fédérés dans ces deux régions, semblent renvoyer à la définition de *jāti* au sens naturaliste du terme tel que proposé par Olivier Herrensmidh (c'est-à-dire, à comprendre comme une espèce naturelle, non comme une « espèce de classe sociale ») et qui renvoie à la traduction littérale du terme en sanskrit : « espèce » (1989 : 253). Mais un point principal différencie les Siddis des autres *jātis* : ce sont les caractéristiques physiques, en premier lieu, qui les définissent en Inde et à partir desquelles ils s'identifient et sont identifiés. C'est ce qui nous a conduit à élaborer la notion d'*afro-jāti* : « afro » est utilisé pour renvoyer aux origines africaines qui dissocient très clairement les Siddis d'un Indien « noir » non siddi, dont nous avons par ailleurs montré la dimension dévalorisante dans l'imaginaire collectif, fruits de l'association de différentes représentations imbriquées et sédimentées au cours de l'histoire de l'Inde. Cette dévalorisation des Indiens « noirs » non siddis, qui repose notamment sur le constat d'une couleur de peau plus foncée associée à d'autres attributs physiques comme la forme du nez, touche également les Siddis. Pour autant, ces derniers forment dans l'imaginaire collectif une autre catégorie à laquelle ils sont généralement associés du fait de la forme de leurs cheveux, complétée par celle du nez, de la bouche et une couleur de peau qui renverrait à l'Afrique. Au-delà d'une dépréciation de certains attributs physiques dans la société indienne, nous avons par ailleurs exploré les perceptions plutôt négatives et dévalorisantes associées aux Africains et à l'Afrique qui assignent les Siddis, non pas simplement à une place d'étranger dans leur propre société, mais à celle d'étranger, qui plus est *africain*. Ainsi se mêlent différentes représentations qui renvoient ainsi cons-

[284] La famille Jamadar, dont les conditions d'existence et le statut des ancêtres africains en Inde ne peuvent être associés aux autres Siddis, semble représenter une figure intermédiaire car ses membres se dissocient, en majorité, des autres Siddis tout en s'inscrivant pourtant dans cette communauté, en vénérant les saints africains soufis des Siddis et en s'associant à la Siddi *jamāt* de Bhuj.

tamment les Siddis à une place liminale. En effet, ils sont souvent traités comme des intouchables du fait de leurs condition sociale et de leurs caractéristiques physiques ; lorsqu'ils se trouvent dans des régions où les Indiens ne les connaissent pas, ils sont considérés comme des étrangers mais Africains, avec toutes les représentations négatives qui y sont associées. Certains sont par ailleurs inclus dans les tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*) alors même qu'ils ne remplissent pas les critères qui définissent les populations « autochtones » pour lesquelles cette catégorie a été créée ; Les Siddis forment en outre une sorte de *jāti* à part dans la mesure où celle-ci serait identifiée à partir de caractéristiques physiques spécifiques.

Les Africains et leurs descendants, initialement dépourvus de *jāti* dans la société indienne, ont ainsi tenté de se définir à partir des éléments pour lesquels on les tenait à l'écart et en fonction d'une catégorie sociale propre à cette même société. Mais si ces éléments nourrissent bien une forme de discrimination à leur égard, ils alimentent ce faisant la constitution d'une même catégorie d'êtres, ce dont les Siddis se sont ressaisis. Cette condition noire spécifique aux Siddis en Inde représente ainsi la condition siddie définie par cette catégorie à part, par cette liminalité qui a finalement constitué le point à partir duquel les communautés siddies du Gujarat et du Karnataka se sont forgées.

Ces processus d'unification n'ont cessé, par ailleurs, de s'adapter aux contextes religieux, sociaux, politiques et économiques. Les frontières des collectifs siddis sont mouvantes et se trans/forment au gré des circonstances et des opportunités locales et nationales. En effet, du Gujarat à Mumbai, la création d'une communauté siddie autour de la vénération de saints africains soufis a été amorcée par le fakirisme de l'islam soufi et par l'adoption d'une généalogie spirituelle commune, celle de Bābā Ghor, permettant ainsi aux Africains et à leurs descendants qui n'avaient rien en commun, si ce n'est peut-être leur condition défavorisée, de créer une cosmologie autour de leur singularité en Inde. En outre, les activités relevant du domaine du religieux et du spirituel représentaient à l'époque une opportunité de subsistance et d'intégration locale qui permirent aux Siddis de renégocier leur place sociale et de s'inscrire dans un réseau soufi local et régional. Rappelons aussi que, au-delà de Bābā Ghor en Inde, ils inscrivent leur généalogie dans la lignée du compagnon du Prophète, Ḥażrat Bilal, considéré comme le pre-

mier musulman d'ascendance africaine, ce qui permet également aux Siddis de revaloriser leur statut au sein de la société musulmane indienne. Le fakirisme représentait aussi une forme d'existence permettant à ces populations démunies de subsister. Au Karnataka, dispersés dans les forêts de l'Uttara Kannada, les Siddis se sont aussi inscrits dans des groupements religieux (hindous, musulmans ou chrétiens) en fonction de leurs parcours à travers les siècles, des acteurs localement dominants et des opportunités de survie qui se présentaient à eux. Peu à peu, vers la fin du XXe siècle, ces enjeux religieux se sont imbriqués à de nouvelles arènes de négociation avec la mise en place des politiques de recensement, de classification et de quotas qui ont ouvert d'autres perspectives de promotion sociale et ont encouragé la fusion de sous-groupes parmi les Siddis de cette région depuis les années 1980, mais aussi chez les Siddis du Gujarat. C'est d'ailleurs à partir de l'objectif d'une classification des Siddis dans les *Scheduled Tribes* que les *leaders* de l'Uttara Kannada ont œuvré afin de forger un sentiment d'unité et de promouvoir l'identité siddie par la revalorisation de leurs origines et d'une culture commune (Siddi Nash/Niyasa et *dammām* notamment). Les Siddis de cette région ont également tenté de faire tomber les barrières religieuses par des intermariages, certaines pratiques dévotionnelles et des organisations politiques, sociales, économiques et artistiques. En ce début de XXIe siècle où l'économie libérale capitaliste domine largement l'Inde moderne, certains Siddis du Gujarat et du Karnataka tentent de développer de nouvelles stratégies d'entreprenariat divers. Ces nouvelles perspectives d'alliances commerciales envisagées dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie suivent cependant une logique d'alliance endogène au groupe siddi, à l'instar d'autres *jāti* indiennes dont la solidarité des membres leur permet de subsister dans le système indien. On observe ainsi un glissement, depuis un contexte religieux à un contexte politique, puis économique, qui varie selon les époques où s'initient ces processus d'unification qui se superposent par ailleurs dans les créations collectives des Siddis.

Ces tentatives d'unification régionales sont cependant à nuancer. Si le religieux est un vecteur d'unification indéniable au Gujarat, les Siddis peinent à s'y organiser politiquement et à fédérer leurs différentes *Siddi jamāts* afin de lutter ensemble pour améliorer leurs conditions de vie par la sphère de l'engagement politique. Au Karnataka, l'union des Siddis au-delà des religions a été motivée par le fait de chercher à amé-

liorer leurs conditions de vie en se ressaisissant de ce qui était à l'origine de leurs discriminations afin de revendiquer certains bénéfices liés aux politiques de quota. Cependant, au-delà du sentiment d'unité que ces luttes ont pu forger, les frontières religieuses sont omniprésentes et divisent, et les Siddis sont tiraillés entre plusieurs identités, mais aussi et surtout, entre diverses opportunités proposées. Ainsi, par exemple, les missionnaires tels que la *Tablīghī jamā'at* ou l'Église adventiste du septième jour subdivisent des groupe siddis musulmans et siddis chrétiens unis par le passé. La suprématie de l'Église catholique et son autorité pèsent par ailleurs également dans ces négociations. Pour autant, ces divisions internes peuvent donner lieu à d'autres formes d'alliances, comme l'ont montré les mariages arrangés et interconfessionnels à l'œuvre entre Siddis hindous et Siddis chrétiens adventistes. De surcroît, le climat politique nationaliste hindouiste se durcit et influence indéniablement le sens des identifications entre Siddis hindous, chrétiens et musulmans.

Malgré les entraves aux processus d'unification à l'œuvre (notamment politiques et religieuses), la spécificité des Siddis du Gujarat et du Karnataka résiderait peut-être finalement dans le fait d'avoir cherché à se saisir de ce qui constituait un stigmate – leur origine commune renvoyant à l'Afrique – pour s'unir en tant que minorité à part en institutionalisant leur altérité. Dans une société ou chaque individu est assigné à un groupe par la naissance, et où les conditions d'existence de chacun dépendent des appartenances collectives, constituer une *afro-jāti* renvoie à cette condition d'être siddie. La question des origines semble ainsi particulièrement résonner parmi les Siddis du Gujarat et du Karnataka. En outre, de nouveaux réseaux se tissent entre des Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat, comme le donnent à voir la participation de Siddis musulmans soufis du Karnataka à l''*Urs* de Bābā Ghor en 2020, ou encore, les « mariages facebook » et interconfessionnels entre quelques Siddis du Karnataka, de Mumbai et du Gujarat à partir de 2016. Ces réseaux isolés ne représentent pas les seules tentatives d'élargir les frontières de la communauté siddie. En effet, certains *leaders* et travailleurs sociaux siddis ont tenté de fédérer l'ensemble des descendants d'Africains en l'Inde durant plusieurs années, brandissant le dénominateur commun des origines africaines. Cette identification réciproque ne s'arrête cependant pas non plus aux frontières de l'Inde.

Dans une troisième partie de cette thèse, nous avons examiné le glissement d'une conscience siddie vers une conscience noire ou conscience diasporique. Nous avons tout d'abord montré que les processus d'identification entre des Siddis du Gujarat et du Karnataka ont été amorcés il y a une quinzaine d'années sous l'influence d'acteurs internationaux. En effet, les conférences organisées à Rajpipla et à Goa permirent à des représentants de descendants d'Africains de différentes parties de l'Inde de prendre conscience de leur existence réciproque. L'objectif de ces conférences, au-delà du fait de discuter des enjeux pour ces populations, résidait également, pour les chercheurs et organisations internationales qui les organisaient, dans la possibilité de créer des liens entre les descendants d'Africains en Inde. Par cet acte même, les Siddis étaient d'emblée associés à un même groupe, et ce malgré l'inexistence, à cette époque, de lien entre ces différentes communautés en Inde. Près de dix ans plus tard, l'intervention de Pashington Obeng a clairement impulsé la mise en œuvre du pansiddisme en conseillant trois *leaders* Siddis de l'Uttara Kannada sur les stratégies d'unification nationale à mettre en place ainsi qu'en finançant le voyage de ces derniers afin qu'ils rencontrent d'autres descendants d'Africains vivant à Mumbai, à Hyderabad et au Gujarat.

Au-delà de ces quelques tentatives d'unification qui ne semblent pas avoir donné de résultat probant, l'identification des Siddis à d'autres descendants d'Africains était déjà à l'œuvre dès les années 1970-80 alors même que quelques décennies auparavant nombre d'entre eux n'avaient pas connaissance du lien entre leurs ancêtres et l'Afrique. En effet, l'essentialisation des origines africaines fut impulsée par la nation indienne qui, à l'heure de la décolonisation et des nouvelles alliances à forger avec l'Afrique, a vu dans les Siddis un moyen de mettre en évidence son multiculturalisme en les exotisant. En parallèle, l'accès accru à la télévision, puis aux réseaux sociaux numériques ainsi qu'à la possibilité pour des groupes de *dhammāl* et quelques Siddis du Karnataka de voyager à l'étranger (Afrique, États-Unis, Europe), a considérablement amplifié ce phénomène d'identification des Siddis à d'autres descendants d'Africains à travers le monde. Certains Siddis se sont ainsi ressaisis de certaines figures (comme Nelson Mandela ou Martin Luther King) en tant que symboles de luttes pour les peuples noirs auxquels ils se sont identifiés. Les célébrités d'origine africaine de plus en plus médiatisées (sportifs, acteurs, musiciens, politiciens) donnent aussi aux Siddis l'espoir que des

membres de leur communauté soient un jour peut-être eux aussi reconnus. D'autre part, parmi les jeunes Siddis, on assume à présent d'être « noir » à travers le style hip hop, les coupes de cheveux afro et on se réapproprie l'un des plus jeunes canaux d'expression de l'Atlantique noir (Gilroy, 2017 [1993] : 189-191) : le rap. Nous avons montré que le développement des réseaux sociaux numériques a aussi contribué à diffuser de façon massive de nombreuses informations à propos des « Noirs » et de leur histoire auprès des Siddis, ce qui a même conduit certains d'entre eux à se réapproprier l'histoire de l'esclavage atlantique. La réussite sociale ou économique d'autres afro-descendants sur la scène internationale nourrit ainsi, chez de nombreux Siddis, l'espoir d'être reconnus. Un espoir qui masque par ailleurs cette condition qui fait écho : celle d'être une minorité en Inde, considérée comme « noire », dévalorisée et confrontée à des conditions sociales défavorisées.

Par ailleurs, l'identification des Siddis à d'autres descendants d'Africains s'imbrique dans le système de classification indien au sein duquel ils se construisent et évoluent en tant que minorité. Le partage des origines, qui a conduit les Siddis à se constituer en tant que collectif présentant une certaine solidarité entre ses membres, laisse percevoir un nouvel espoir : celui de renégocier leur place sur la scène nationale et internationale en obtenant la solidarité d'autres descendants d'Africains du monde auxquels ils s'identifient.

Il ne s'agit cependant pas d'une identification qui opère à sens unique. En effet, de plus en plus de descendants d'Africains étrangers s'intéressent aux Siddis et viennent à leur rencontre depuis les années 2000. Le dernier chapitre de la thèse aborde différents exemples qui donnent à voir ce phénomène, à commencer par des mariages entre Siddies et Africains. Mais au-delà de ces unions, les Siddis représentent pour certains groupes afro-américains (Adventistes, Hébreux noirs) de nouvelles perspectives dans leurs agendas d'évangélisation. La dimension religieuse portée par ces groupes a, au-delà d'une dimension panafricaine, résonné chez un certain nombre de Siddis au Karnataka, mais n'a pas du tout fonctionné au Gujarat du fait de l'importance du soufisme qui représente un socle résistant situé au fondement de leur identité en Inde. Au-delà de ces groupes missionnaires, nous avons vu que des journalistes, des chercheurs, des youtu-

beurs, des humanitaires ou même, de simples voyageurs en quête de diaspora africaine, sont également venus à la rencontre des Siddis. La découverte du panafricanisme diffusé sur les réseaux sociaux numériques ou prôné par Pashington Obeng ou Haja Salifu Nagarti fait également écho au vécu des Siddis en Inde. En effet, le fait de voir cette altérité revalorisée à travers l'expression culturelle et esthétique, mais aussi et surtout, le fait de s'unifier afin d'accroitre son pouvoir politique, de lutter contre les formes d'oppression racialisantes, de faire valoir des droits et de tenter de s'extraire de cette condition noire (ou du moins la renégocier), est au cœur du pansiddisme comme du panafricanisme. Néanmoins, un point essentiel dissocie le fondement de ces luttes : l'esclavage et la colonisation, qui représentent le point de départ du panafricanisme, n'ont pas été l'unique moteur des processus d'unification des Siddis. Pour autant, si les Siddis partagent cette condition (celle d'être considérés comme noirs) qui condense un certain nombre de représentations spécifiques à l'Inde, cela ne les empêche pas de faire résonner leur histoire avec celle de l'Atlantique noir. Ce dernier point a pris corps à travers le développement d'une conscience diasporique chez les Siddis depuis le début du siècle du fait de la démultiplication des échanges transnationaux avec d'autres descendants d'Africains. Leurs conditions d'existence n'avaient jusqu'alors jamais été mises en perspective ni concrètement connectées.

Cette imbrication entre caste et « race » dépasse leur simple mise en perspective, ce qui avait notamment été l'enjeu des dialogues entre le panafricaniste W. E. B Du Bois et le docteur Bhimrao Ramji Ambedkar (Spivak, 2020) qui avaient mis en évidence les points communs entre intouchabilité indienne d'une part, et les « castes de couleur » issues de l'esclavage aux Etats-Unis d'autre part, ouvrant ainsi de nouveaux débats qui ont conduit au fondement de *The Cast School of Race relations* (Visweswaran, 2010). En effet, si les discriminations sociales et si les formes d'exploitation vécues par les membres de ces deux catégories peuvent être mises en perspective, et même si la couleur de peau constitue un stéréotype important en Inde, la *jāti* indienne n'est pas forgée à partir de caractéristiques physiques, contrairement à la « caste de couleur » décrite aux États Unis. Néanmoins, le cas des Siddis relativise cette dernière affirmation et semble constituer une exception à la règle. C'est ce que j'ai tenté de mettre en évidence avec le concept d'*afro-jāti* qui met en exergue ce double processus de su-

perposition et d'imbrication entre les notions de *jāti* et celle de « race », auquel vient s'ajouter l'assignation des Siddis à des étrangers-africains avec tous les stéréotypes qu'elle véhicule. En outre, les processus d'identification des Siddis à d'autres descendants d'Africains du monde, l'essentialisation volontaire de leurs origines africaines et les nouvelles relations transnationales tissées avec d'autres afro-descendants ces dernières décennies, viennent accentuer ce phénomène à l'essor du développement d'une conscience diasporique parmi les Siddis. Cette *Black India* donne ainsi à voir la particularité de cette condition noire en Inde qui n'est pas uniquement liée à une conception moderne et occidentale de la « race », bien qu'elle y soit imbriquée, et invite donc à repenser celle-ci à un niveau global.

Cette thèse pourrait être mise en perspective avec des études portant sur des processus d'identification et d'unification de populations issues de l'*Atlantique noir*, mais également, avec d'autres travaux portant sur l'*Orient noir,* qui a été jusqu'à présent largement ignoré des travaux anthropologiques. Il serait donc intéressant de faire dialoguer l'expérience des Siddis avec celles d'autres populations d'origine africaine dans le sous-continent indien qui se sont constituées sur cette base (telles que les Sheedis du Pakistan et les Kaffirs du Sri Lanka). Les relations entre les Siddis de l'Inde et les Sheedis du Pakistan ne peuvent d'ailleurs pas être entièrement déconnectées. En effet, les généalogies recueillies sur le terrain ont attesté qu'il existait, notamment avant la partition de l'Inde et du Pakistan et jusque dans les années 1970, plusieurs réseaux de parenté entre certains Siddis du Gujarat et des Sheedis de Karachi. Nous avons aussi évoqué l'existence de liens entre Siddis et Sheedis par l'intermédiaires des réseaux sociaux numériques. D'autre part, certains Panafricains en quête de diaspora (évoqués dans le chapitre 11 de cette thèse) se sont rendus au Pakistan et au Sri Lanka afin de rencontrer les Sheedis et les Kaffirs. Ces rencontres mériteraient de faire l'objet d'études approfondies non seulement afin de mettre en lumière la façon dont elles ont pu résonner chez les Sheedis et les Kaffis, mais aussi afin de comprendre à quel type de réseau diasporique ces acteurs étrangers ont pu se référer, ce qui constitue des pistes qui pourraient être développées dans le cadre d'une recherche ultérieure. La mise en perspective du cas des Siddis avec celui d'autres descendants d'Africains d'Asie permettrait ainsi d'amorcer un

nouveau champ de réflexion susceptible d'enrichir le cadre d'analyse jusqu'à présent essentiellement centré sur l'impact de la colonisation européenne.

Par ailleurs, et comme nous l'avons vu, les communautés siddies sont constamment nourries par un imaginaire que les réseaux sociaux numériques participent amplement à alimenter. Le concept de *jāti siddie 2.0*. ouvre ainsi de nouvelles perspectives d'études de ces communautés qui se forgent en ligne. En effet, les réseaux sociaux numériques ont la particularité de faire résonner les histoires et les existences locales et globales, inspirant continuellement de nouvelles élaborations sociales à l'image des navires de Gilroy décrits comme des systèmes micro-culturels et micro-politiques vivants et en mouvement naviguant entre l'Europe, l'Amérique, l'Afrique, les Caraïbes (2017 [1993] : 36) et à présent (c'est moi qui souligne) l'Asie. L'exemple du rap siddi qui émerge depuis quelques années, et dont la production a sans conteste été influencée par les réseaux sociaux numériques, mériterait également d'être davantage exploré en s'intéressant notamment aux symboles dont les rappeurs se ressaisissent. De manière générale, les jeunes générations siddies semblent posséder de toutes autres inspirations et de nouvelles représentations d'eux-mêmes en Inde et dans le monde que leurs ainés, auxquelles il serait important de s'intéresser. En outre, ces processus d'identification et d'unification ont été explorés comme étant en cours d'élaboration. Il sera donc fondamental de scruter les dynamiques induites par ces mouvements parmi les Siddis dans le futur car nul ne peut prédire le sens qu'ils suivront et l'influence qu'ils opéreront. De fait, les collectifs siddis sont en constante trans/formation et n'ont cessé de s'adapter aux contextes et opportunités qui aujourd'hui dépassent le cadre de l'Inde. S'il semble par exemple qu'au Gujarat les liens tissés entre les Siddis sont bien établis, que deviendra le sanctuaire de Bābā Ghor et quels en seront les enjeux à mesure que la popularité de ce site augmentera ? En effet, ce sanctuaire implique une gestion politique et financière qui doit être négociée entre les Siddis de Ratanpore depuis que son administration leur a été réattribuée, même s'il semble que l'influence politique et économique des Vohras Patel persiste. Nous sommes aujourd'hui bien loin des *faqīrs* siddis qui vivaient d'aumône et chantaient la bénédiction d'*Allāh* et de *Bābā Ghor* dans les villages alentours de la jungle qu'ils habitaient. Depuis une cinquantaine d'années, la *dargāh* est devenue une réelle entreprise commerciale. Il serait ainsi intéressant de suivre de près

les dynamiques de ce nouveau pôle qui a été réattribué aux Siddis en 2020, et qui représente et représentera assurément des enjeux politiques et économiques d'envergure.

Par ailleurs, l'attrait surprenant du sanctuaire siddi de Bābā Ghor au Gujarat pour certains Siddis soufis du Karnataka laisse entrevoir des perspectives de nouvelles alliances siddies nationales à travers le soufisme. Juste après la visite d'une vingtaine de Siddis de l'Uttara Kannada en mars 2020, plusieurs années marquées au niveau mondial par des restrictions entraînées par le Covid-19 ont cependant freiné ces élans auxquels il serait intéressant de porter une attention particulière dans les années à venir. Le fait que des Siddis musulmans soufis ainsi que certains Siddis chrétiens de l'Uttara Kannada vénèrent également *Bābā Ghor*, mais aussi l'association symbolique de ce dernier au *dammām* sont des pistes qui mériteraient aussi d'être approfondies et leur exploration permettrait peut-être de connecter certaines histoires. De même, signalons que le recueil de nombreux récits portant sur des Siddis musulmans célèbres enterrés dans la région (notamment à Sambrani) n'a fait l'objet d'aucune recherche historique ou archéologique spécifique jusqu'à présent. Cela permettrait en effet de comprendre davantage l'histoire de ces populations. À présent, les Siddis de l'Uttara Kannada réclament leur histoire, et celle-ci ne pourra que difficilement être saisie sans un travail d'envergure mobilisant des linguistes (afin d'étudier le parcours inscrit dans les langues des Siddis hindous et chrétiens), mais également des historiens, des archéologues ainsi que des ethnomusicologues (à propos du *dammām* et autres performances).

De surcroît, une enquête menée à Bengalore, à Goa et à Mumbai pourrait ouvrir des pistes d'investigation intéressantes car ces villes représentent notamment de nouveaux pôles de migrations pour les jeunes Siddis ayant poursuivi des études dans l'optique d'y exercer leur métier ou bien à la recherche de nouvelles opportunités. Loin de leurs familles respectives, ces villes leur ouvrent d'autres possibilités d'existence, créent de nouvelles formes de solidarité mais également, de nouvelles perceptions de soi. En outre, et dans une dimension cette fois aussi historique et mémorielle, aucun travail n'a à ma connaissance été mené auprès des Siddis de Goa alors que cette ville située à une centaine de kilomètre à l'ouest des forêts de l'Uttara Kannada accueille des Siddis en quête d'emplois depuis des décennies. La condition des femmes siddies, qui y

sont souvent employées dès leur plus jeune âge en tant que domestiques, et dont les conditions s'apparentent parfois à l'esclavage, mérite particulièrement d'être explorée.

Enfin, pour en revenir aux processus d'unification à l'œuvre parmi les Siddis qui sont au cœur de cette thèse, il serait également intéressant de s'attarder sur le sort réservé au festival *Siddi Nash/Nyasa* qui symbolisait l'unité siddie en Uttara Kannada. En effet, cet événement semblait être compromis et l'écho de frictions naissantes entre Siddis chrétiens, hindous et musulmans était perceptible lors de mes derniers terrains. Si l'engouement pour les mariages interconfessionnels semblait prendre de l'ampleur au début de mes recherches, les Siddis hindous ont rapidement sonné l'alarme en mettant en garde contre l'échange de femmes à sens unique dans le cadre des mariages interreligieux. Le climat politique qui s'installe en Inde depuis les élections du Bharatiya Janata Party (BJP) en 2014 avec la montée en puissance de l'idéologie nationaliste hindoue portée par ce dernier semble en outre influencer les Siddis hindous, d'autant plus depuis 2020 avec la nomination de Shantaram, un politicien siddi hindou rallié BJP, en tant que membre du Conseil législatif du Karnataka par le gouvernement indien. Celui-ci réclame l'exclusion du statut de *Scheduled Tribes* de tous les Siddis chrétiens ou musulmans qui l'avaient obtenu en 2003 après une vingtaine d'années de luttes communes. Shantaram Siddi a même déposé un mémorandum quelques temps après sa domination afin que ces derniers soient bannis de cette catégorie administrative contrairement aux Siddis hindous. Parallèlement, les Siddis chrétiens et musulmans sont majoritairement ralliés au parti politique du Congrès national indien au sein duquel de nombreux Siddis deviennent impliqués. Ainsi, des divergences politiques entre les Siddis de l'Uttara Kannada émergent ces toutes dernières années et entravent considérablement les processus d'unification à l'œuvre depuis les années 1980. En outre, les mariages interreligieux prônés par les *leaders* siddis et critiqués par certains hindous, pourraient être profondément menacés par les politiques nationales et étatiques. En effet, les mariages interreligieux qui étaient autorisés par le *Special Marriage Act* validé par le parlement en 1954 sont mis en péril par des lois anti-conversions adoptées depuis par de nombreux États de l'Inde. Au Karnataka, depuis 2022 la loi anti-conversions interdit les mariages interreligieux. Si ces lois ciblent en priorité les mariages hindous-musulmans (car ces derniers sont accusés de « *love-jihad* » par le PJP), toutes les conversions des femmes hindoues à

d'autres religions à travers le mariage sont à présent concernées par ce terme. Les Siddis de l'Uttara Kannada semblent pour le moment épargnés, appartenant toujours à une même catégorie administrative (*Scheduled Tribes*). Cependant, si le mémorandum déposé par Shantaram Siddi en faveur de l'exclusion de cette catégorie des Siddis chrétiens et des Siddis musulmans venait à être accepté, il est fort probable que ces mariages, relativement singuliers en Inde, viennent à disparaitre. Si la politique du gouvernement en place se poursuit, nous assisterons ainsi très probablement à de nouvelles divisions des Siddis de l'Uttara Kannada dans les prochaines années. Par ailleurs, le PJB s'oppose fortement aux tentatives d'évangélisation des missionnaires alors que les Églises adventistes, la *Tablīghī jamā'at*, mais aussi des Hébreux israélites, gagnaient du terrain parmi les Siddis de l'Uttara Kannada. Si ces derniers, et notamment les Siddis chrétiens, n'hésitent pas à rallier ces nouveaux mouvements afin de pouvoir en tirer des bénéfices et représentent en cela une cible de choix pour ces groupements missionnaires, leurs tentatives risquent d'être freinées par les politiques anti-conversions mises en œuvre par l'État indien.

Au-delà du contexte indien, les Siddis, oubliés et mis à l'écart par leur propre société et par le reste du monde durant des centaines d'années, entrent aujourd'hui dans un processus mondial de reconnaissance basé sur une essentialisation des origines et une spécificité qui fait écho à d'autres peuples du monde, « noirs » ou « autochtones ». Pour nombre de ces populations et à l'instar des Siddis, la singularité et la spécificité sont brandies en symbole de lutte contre les inégalités. Questionner les constructions sociales des Siddis de l'Inde par le prisme des identifications et des constructions collectives du local au global permet de mettre en lumière d'évidentes relations avec d'autres mouvements sociaux transnationaux fondés sur une identification réciproque à des origines communes et une condition partagée. Mais l'exemple des Siddis, par leurs histoires migratoires et par la place qu'ils occupent dans le système indien, montre par ailleurs que cette condition noire n'est pas uniquement liée à une conception occidentale et moderne. Dans ce contexte naissant où les questions autour de l'esclavage, de la réparation, des droits humains, de la reconnaissance, du développement, de la justice sociale, de la préservation du patrimoine mais aussi de l'identité sont au centre des projets de certaines organisations internationales telles que l'ONU, il semble s'esquisser la valorisa-

tion d'une spécificité comme une façon de s'adapter au monde globalisé, tout en établissant de nouveaux « branchements » (Amselle, 2001). Les formes d'agentivités locales, nationales et transnationales mises en œuvre par les Siddis méritent qu'on leur accorde une place dans les discussions portant sur ces questions qui comportent de multiples enjeux.



@Sofia Péquignot, mai 2017

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, Michel, 2002, « Présentation », *Cahiers du Brésil contemporain,* n° 49-50 : 5-10.

AJARI, Norman, 2019, « Les angles morts de l'universalisme. L'anti-essentialisme contre l'histoire », *Revue du crieur*, vol. 3, n° 14 : 152. 159.

ALI, Omar H., 2016, *Malik Amber: power and slavery across the Indian Ocean*, Oxford, Oxford University Press.

ALI, Shanti Sadiq, 1996, *The African dispersal in the Deccan: from medieval to modern times*, New Delhi, Orient Longman Limited.

ALMEIDA, Fiona Jamal et OBENG, Pashington, 2020, « Siddi marriages: re-signifying contract, transactions and identities », *South Asian History and Culture*, vol. 11, n° 4 : 465-476.

ALPERS, Edward A., 1967, *The East African Slave Trade,* Nairobi, East African Publishing House.

ALPERS, Edward A., 2003a, « The African Diaspora in the Indian Ocean: A Comparative Perspective », *in* S. de Silva Jayasuriya et R. Pankhurst (eds.), *The African Diaspora in the Indian Ocean*, Trenton, African World Press : 19-50.

ALPERS, Edward A., 2003b, « Flight to Freedom: Escape from Slavery among Bonded Africans in the Indian Ocean world, c.1750–1962 », *Slavery & Abolition*, vol.2, n° 24: 51-68.

AMSELLE, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

AMSELLE, Jean-Loup, 2005 [2001], *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

APPADURAI, Arjun, 2005 [1996], *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot et Rivages.

ASSAYAG, Jackie, 1992a, « Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde », *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n° 3 : 259-294.

ASSAYAG, Jackie, 1992b, *La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, Paris, Éditions du CNRS.

ASSAYAG, Jackie, 1994, « Pouvoir contre "puissances" : Bref essai de démonologie hindoue-musulmane », *L'Homme*, vol. 34, n° 131 : 29-55.

ASSAYAG, Jackie, 1997, « Passeurs de frontières, poseurs de barrières, chrétiens et musulmans en Inde », *in* J. Assayag et G. Tarabout (dir.), *Altérité et identité.*

Islam et christianisme en Inde, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 25-69.

ASSAYAG, Jackie, 2001, *L'Inde. Désir de nation*, Paris, Éditions Odile Jacob.

ATERIANUS-OWANGA, Alice et NOÛS, Camille, 2020, « Dialogismes transhistoriques. Pour une anthropologie de la *blackness* et du hip-hop global », *ethnographiques.org*, n° 40 : 1-34.

BABER, Zaheer, 2010, « Inde : "race" et "racialisation" », *Alternatives Sud*, vol. 17 : 25-32.

BAKIS, Henry, 1993, *Les réseaux et leurs enjeux*, Paris, Presses Universitaires de France.

BALACHANDRAN, Jyoti Gulati, 2020, « Malik Ayāz », *in* K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et E. Rowson (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Brill, [En ligne], consulté le 8 septembre 2022. URL : http://dx-doi.org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_36096.

BALIBAR, Étienne et WALLERSTEIN, Immanuel, 1997 [1988], *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

BAPTISTE, Fitzroy André, McLEOD, John, et ROBBINS, Kenneth X., 2006, « Introduction », *in* K. X. Robbins et J. McLeod (eds.), *African Elites in India: Habshi Amarat*, Ahmedabad, Mapin Publishing : 12-29.

BARTH, Fredrik, 2012 [1995], « Les groupes ethniques et leurs frontières », *in* P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

BASU, Helene, 1993, « The Sidi and the Cult of Bava Gor in Gujarat », *Journal of the Indian Anthropological Society*, n°28 : 289-300.

BASU, Helene, 1998, « Hierarchy and Emotion: Love, Joy, and Sorrow in a Cult of Black Saints in Gujarat, India », *in* P. Werbner et H. Basu (eds.), *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, New York, Routledge : 117-139.

BASU, Helene, 2003, « Slave, Soldier, Trader, Faqir: Fragments of African Histories in Western India (Gujarat) », *in* S. de Silva Jayasuriya et R. Pankhurst (eds.), *The African Diaspora in the Indian Ocean*, Trenton, Africa World Press : 223-250.

BASU, Helene, 2004a, « Redefining Boundaries: Twenty Years at the Shrine of Gori Pir », *in* A. Catlin-Jairazbhoy et E.A. Alpers (eds.), *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 61-85.

BASU, Helene, 2008a, « Music and the Formation of Sidi Identity in Western India », *History Workshop Journal*, vol. 65 : 161-178.

BASU, Helene, 2008b, « A Gendered Indian Ocean Site: Mai Mishra, African Spirit Possession and the Sidi Women in Gujarat », *in* H. Basu (ed.), *Journeys and Dwellings: Indian Ocean Themes in South Asia*, New Delhi, Orient Longman : 227-255.

BASU, Helene, VON SCHWERIN Kerrin et MINDA Ababu, 2008, « Daff Music of Yemeni-Habshi in Hyderabad », *in* H. Basu (ed.), *Journeys and Dwellings: Indian Ocean Themes in South Asia*, New Delhi, Orient Longman : 288-303.

BAYLY, Susan, 2001 [1999], *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press.

BEACHEY, Ray W., 1976, *The Slave Trade of Eastern Africa*, London, Rex Rollings.

BEAUGUITTE, Laurent, 2016, « L'analyse de réseaux en sciences sociales et en histoire : vocabulaire, principes et limites », *in* A. Cavaletto, R. Letricot, M. Cuxac et M. Uzcategui (dir.), *Le réseau. Usage d'une notion polysémique en sciences humaines et sociales*, Presses Universitaires de Louvain : 9-24.

BELLANY, Carla, *The Powerful Ephemeral: Everyday Healing in an Ambiguously Islamic Place*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

BÉTEILLE, André, 1971, « Race, caste et identité ethnique », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 23, n°4 : 551-569.

BÉTEILLE, André, 1969 [1965] « Caste in a South Indian Village », *in* A. Béteille (dir.), *Social Inequality*, Bungay, Penguin Modern Sociology Readings : 273-294.

BÉTEILLE, André, 1967, « Race and Descent as Social Categories in India », *Daedalus*, vol. 96, n°2 : 444-463.

BHATTACHARYA, D. K., 1970, « Indians of African Origin », *Cahiers d'études africaines*, vol. 10, n° 40 : 579-582.

BOTEA, Bianca et MIHĂILESCU, Vintilă, 2020, « Introduction. Mémoires performatives : faire des passés et des présents », *Balkanologie*, vol. 15, n° 1 : 1-13.

BIDART, Claire, 2008, « Étudier les réseaux. Apports et perspectives pour les sciences sociales », *Informations sociales*, vol. 3, n° 147 : 34-45.

BIDOU, Patrice, 1991, « Nature du mythe », *in* P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF : 498.

BOIVIN, Michel, 2012, *Le soufisme antinomien dans le sous-continent indien*, Paris, Les Éditions du Cerf.

BOIVIN, Michel, 2018, « Être *fakir* à Sehwan Sharif (Pakistan) », *in* Adeline Herrou (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France : 126-144.

BOUKARI-YABARA, Amzat, 2017 [2014], *Africa Unite! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte.

BOYER, Véronique, 2011, « L'anthropologie des *quilombos* et la construction de "nouveaux sujets politiques". De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype », *Civilisations* [En ligne] : 157-178, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/civilisations/2634.

BRUDER, Edith, 2006, « Noirs et Juifs : les *Black Jews* aux États-Unis. Genèse d'un mouvement judaïsant au XXe siècle », *Diasporas. Histoire et société,* n° 9 : 206-221.

BRUNSCHVIG, Robert, 1962, « Métiers vils en Islam », *Studia Islamica*, n°16 : 41-60.

CAMARA, Charles, 2004, « The Siddis of Uttara Kannada: History, Identity, and Change among African Descendants in Contemporary Karnataka », *in* A. Catlin-Jairazbhoy et E.A. Alpers (eds.), *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 100-114.

CAMPBELL, Gwyn, 2005, « African Diaspora in Asia », *in* M. Ember, C. R. Ember et I. Skoggard (eds.), *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, vol. 1, New York, Springer : 3-15.

CAMPBELL, Gwyn, 2008, « Uncovering the History of Africans in Asia », *in* S. de Silva Jayasuriya et J.P. Angenot (eds.), *The Afro-Asian Diaspora: Myth or Reality*?, Leiden, Brill : 37-56.

CARRIN, Marine, 1999, « Reasserting identity through suffering: healing rituals in Bengal and Karnataka », in M. Carrin (ed.), *Managing Distress: Possession and Therapeutic Cults in South Asia*, New Delhi, Manohar : 90-115.

CARRIN, Marine, 2006, « Chapitre XXIII : L'univers des tribus. Repli identitaire et mouvements révolutionnaires », *in* C. Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*, Paris, Fayard/Céri : 543-567.

CARRIN, Marine, 2021, « General Introduction », *in* M. Boivin, M. Carrin, P. Hockings, R. Rousseleau, T. B. Subba, H. Tambs-Lyche et G. Toffin (eds.), *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia*, vol. 36, Leiden, Brill : 1-16.

CARRIN, Marine, 2022, « La possession au féminin en Inde », *in* G. Chicharro, S. Gros, A. Herrou et A. Névot, *Le Féminin et le Religieux*, Paris, l'Asiathèque : 230-256.

CARRIN, Marine et TAMBS-LYCHE Harald, 2002, « La forêt désenchantée : relations de pouvoir et culte des *bhuta* au pays Kanara », *in* J. Pouchepadass et J. Ph. Puyravaud (dir.), *L'homme de la forêt en Inde du Sud. Modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux*, Pondichéry/Paris, Institut français de Pondichéry et Karthala : 293-339.

CARRINGTON, Ben et McDONALD, Ian, 2001, « Introduction: Race and British Society », *in* P. Gilroy, B. Carrington et I. McDonald (eds.), *"Race", Sport and British Society*, London, Routledge : 1-28.

CATLIN-JAIRAZBHOY, Amy, 2004, « A Sidi CD? Globalising African Indian Music and the Sacred », *in* A. Catlin-Jairazbhoy et E.A. Alpers (eds.), *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 178-211.

CATLIN-JAIRAZBHOY, Amy, 2012, « Sacred pleasure, pain and transformation in African Indian Sidi Sufi ritual and performance », *Performing Islam*, vol. 1, nº 1 : 73-101.

CATLIN-JAIRAZBHOY, Amy et ALPERS, Edward A., 2004, « Introduction », *in* A. Catlin-Jairazbhoy et E.A. Alpers (eds.), *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 1-25.

CESAIRE, Aimé, 2004 [1955], *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.

CHATTERJEE, Suniti Kumar, 1960, *Africanism: The African Personality*, Calcutta, Bengal Publishers Private.

CHAUHAN, Raghuraj Singh, 1995, *Africans in India: From Slavery to Royalty*, New Delhi, Asian Publication Services.

CHIVALLON, Christine, 2004, *La diaspora noire des Amériques : Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS Éditions.

CHIVALLON, Christine, 2006, « Diaspora noire des Amériques : une réflexion conduite à partir de la notion de "lien transétatique" », *Autrepart*, vol. 2, n°38 : 39-61.

CLIFFORD, James, 1997, *Routes: Travel and Translations in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press.

COHEN, Benjamin B., 2020a, « From soldier to spectacle: Africans and the langar procession in Hyderabad », *South Asian History and Culture*, vol. 11, n° 4 : 374-389.

COHEN, Benjamin B., 2020b, « The Africans of Wanaparthy: A Contribution to Hyderabad History », *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff, and J. Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 1, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 100-117.

COHEN, Robin, 1997, *Global Diaspora: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press.

COPLAND, J., 1819, « An Account of the Cornelian Mines in the Neighbourhood of Broach », *Transactions of the Literary Society of Bombay*, vol.1 : 289-295.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 2003, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », *in* M. Ferro, *Le livre noir du colonialisme. XVIe -XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont : 646-691.

CURTIS, Edward E., 2014, *The call of Bilal: Islam in the African diaspora*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

DAS, Veena, 1973, « Marriage and Kinship in India: Two Recent Studies », *Contributions to Indian Sociology: New Series*, vol. 7, n° 1 : 135-139.

DAS, Veena, 1996, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, New Delhi, Oxford University Press.

DASSETTO, Felice, 1988, « The Tablīgh organization in Belgium », *in* T. Gerholm and Y. G. Lithman (eds.), *The New Islamic Presence in Europe*, Londres, Mansell : 159-173.

DELACAMPAGNE, Christian, 2000, *Une histoire du racisme*, Paris, Librairie Générale Française, Poche/France-Culture.

DELAGE, Rémy, 2011, « Castes et musulmans », *La vie des idées* : 1-14 [En ligne] mis en ligne le 17 mai 2011, consulté 28 juillet 2018. URL : https://laviedesidees.fr/Castes-et-musulmans.

DELIÈGE, Robert, 1992, « La possession démoniaque chez les Intouchables catholiques de l'Inde du Sud », *Archives de sciences sociales des religions*, n°79 : 115-134.

DELIÈGE, Robert, 2006, *Le système indien des castes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

DREWAL, Henry, John, 2004, « Aliens and Homelands: Identity, Agency and the Arts among the Siddis of Uttara Kannada », in A. Catlin-Jairazbhoy et E. A. Alpers (eds.), *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 140-158.

DU BOIS, W. E. B., 2007 [1903], *Les âmes du peuple noir*, Paris, La découverte (traduit de l'anglais par Magali Bessone).

DUFOIX, Stéphane, 2011, *La dispersion. Une histoire du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam.

DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Le Système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

EATON, Richard Maxwell, 2006a, « Malik Amber and Elite Slavery in the Deccan, 1400-1650 », *in* K. X. Robbins et J. McLeod (eds.), *African Elites in India: Habshi Amarat*, Ahmedabad, Mapin Publishing : 44-67.

EATON, Richard Maxwell, 2006b, « The Rise and Fall of Military Slavery in the Deccan, 1450-1650 », *in* I. Chatterjee et R. M. Eaton, *Slavery and South Asian History*, Bloomington, Indiana University Press : 115-135.

ERTEL, Rachel, FABRE, Geneviève et MARIENSTRAS, Élise (dir.), 1971*, En marge. Les minorités aux États-Unis*, Paris, François Maspero.

EVE, Michael, 2002, « Deux traditions d'analyse des réseaux sociaux », *Réseaux*, vol. 5, n° 115 : 183-212.

FANON, Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.

FLEMING, Schott, 2001, « Racial Science and South Asian and Black Physically », *in* P. Gilroy, B. Carrington et I. McDonald (eds.), *"Race", Sport and British Society*, London, Routledge : 105-120.

FREMBGEN, Jürgen Wasim, 2012, « Dhammāl and the Performing Body: Trance Dance in the Devotional Sufi Practice of Pakistan », *Journal of Sufi Studies*, vol. 1, nº 1 : 77-113.

FREMBGEN, Jürgen Wasim, 2020, « The Shidi Community of Karachi: a Brief Pictoral Introduction », in O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff, and J. Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 2, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 153-166.

FULLJAMES, George, 1838, « A Visit, in December 1832, to the Cornelian Mines, Situated in the Rajpeepla Hills, to the Eastward of Broach », in *Transaction. Bombay of the Geographical Society* : 74-78.

GABORIEAU, Marc, 1997, « Renouveau de l'Islam ou stratégie politique occulte ? La Tablīghī jamā'at dans le sous-continent indien et dans le monde », *in* C. Clémentin-Ojha, *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, EFEO : 211-229.

GABORIEAU, Marc, 2006a, « What is left of Sufism in Tablîghî Jamâ'at ?», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 51, n°135 : 53-72.

GABORIEAU, Marc, 2006b, « Chapitre XXV : Les musulmans de l'Inde : une minorité de 140 millions d'âmes », *in* C. Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*, Paris, Fayard/Céri : 594-623.

GABORIEAU, Marc, 2007, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel.

GHURYE, Govind Sadashiv, 1932, *Caste and race in India*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

GILROY, Paul, 1991 [1987], *'There ain't no black in the Union Jack': The cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, University of Chicago Press.

GILROY, Paul, 2010 [1993], *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Éditions Amsterdam (traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann).

GLUCKMAN, Max, 1962, « Les rites de passage », *in* M. Gluckman, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press : 26-27.

GOLI, Srinivas, SINGH, Deepti et SEKHER, T.V., 2013, « Exploring the Myth of Mixed Marriages in India: Evidence From a Nation-wide Survey », *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 44, n° 2 : 193-206.

GRAVES, Jazmin, 2018, « Mai Misra's Khicari: Remembrance and ritual Re-Presentation in the Sidi (African-Indian) Sufi tradition of Western India », *Symposia*, Special Issue, vol. 9 : 1-13.

GRAVES, Jazmin, 2019, « Filling the Pot: The Remembrance of African Sufi Ancestor-Saints and the Reclamation of African Historical Heritage in Ahmedabad, Gujarat », *Journal of Africana Religion*, vol. 7, n° 1 : 94-104.

GRAVES, Jazmin, 2020, « Through the Eyes of the Lyre: A Transoceanic Perspective on the Sidi Sufi Devotional Tradition of Western India », *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff, and J. Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 2, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of

North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 93-109.

GUHA, Sumit, 2013, *Beyond Caste. Identity and Power in South Asia, Past and Present*, Leiden-Boston, Brill.

GUPTA, Anirudha (ed.), 1991, *Minorities on India's West Coast: History and Society*, New Delhi, Kalinga.

GUPTA, Dhruba, 1991, « Indian Perceptions of Africa », *South Asia Research*, vol. 11, n° 2 : 158-174.

GUPTA, Surinder K., 1985, *The Scheduled Castes in Modern Indian Politics: Their Emergence as a Political Power*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

HAQ, M. Anwarul, 1972, *The Faith Movement of British India*, Cambridge, Cambridge University Press.

HALBWACHS, Maurice, 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

HALL, Stuart, 1990, « Cultural Identity and Diaspora », *in* J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart : 222-237.

HARRIS, Joseph E., 1971, *The African Presence in Asia: Consequences of the East African Slave Trade*, Evanston, Northwestern University Press.

HARRIS, Joseph E., 1996a, « The Global Dimensions of the African Diaspora », *in* A. Jalloh et S. E. Maizlish (eds.), *The African Diaspora*, Arlington, Texas A&M University Press : 7-21.

HARRIS, Joseph E., 1996b, « African Diaspora Studies: Some International Dimensions », *African [Diaspora] Studies*, vol. 24, n°2 : 6-8.

HERRENSCHMIDT, Olivier, 1978, « L'Inde et le sous-continent indien », *in* J. Poirier (dir.), *Ethnologie Régionale II*, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade » : 86-282.

HERRENSCHMIDT, Olivier, 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, l'Age d'Homme.

HERRENSCHMIDT, Olivier, 1996, « "L'inégalité graduée" ou la pire des inégalités. L'analyse de la société hindoue par Ambedkar », *Archives européennes de Sociologie*, vol. 37, n° 1 : 3-22.

HOFBAUER, Andreas, 2020, « Diáspora e Africanidade entre os Siddis de Karnataka », *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, vol. 25, n° 1 : 23–43, DOI: 10.5433/2176-6665.2020v25n1p23.

HOFBAUER, Andreas, 2021, *Diáspora Africana na Índia: sobre castas, raças e lutas*, São Paulo, Editora Unesp.

HUSAIN, Rumana, 2020, « The Manghopir Mela or Sheedi Mela of the Sheedis of Karachi », *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff, and J. Graves (eds.), *Afro-South*

Asia in the Global African Diaspora, vol.2, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 143-150.

JAFFRELOT, Christophe, 2021, « Les musulmans en Inde : une minorité pas comme les autres », *Questions internationales*, n°106 : 12-21.

JAOUL, Nicolas, 2014, « L'ambedkarisme : abolir la société de castes depuis les marges ? », *Mouvements*, vol. 1, n° 77 : 48-56.

JAOUL, Nicolas, 2010, « Les statues d'Ambedkar en Inde », *Gradhiva*, vol. 11, nº 1 : 30-35.

JASDANWALLA, Faaeza, 2006, « The Sidi Kingdom of Janjira », *in* K. X. Robbins et J. McLeod (eds.), *African Elites in India: Habshi Amarat*, Ahmedabad : 176–217.

JAYASURIYA, Shihan de Silva, 2003, « The African Diaspora in Sri Lanka », *in* S. de Silva Jayasuriya et R. Pankhurst (eds.), *The African Diaspora in the Indian Ocean*, Trenton, Africa World Press, Inc. : 251-288.

JAYASURIYA, Shihan de Silva, 2008a, « Chapter Two. Identifying Africans in Asia: What's in a Name? », *in* S. de Silva Jayasuriya et J. P. Angenot (eds.), *Uncovering the history of Africans in Asia*, Leiden-Boston, Brill : 7-36.

JAYASURIYA, Shihan de Silva, 2008b, « India and the African Diaspora », *in* C. E. Boyce Davies (ed.), *Encyclopedia of the African Diaspora*, vol. 1, Santa Barbara/Denver/Oxford, ABC/CLIO : 553-562.

JAYAWARDENE, Sureshi M., 2016, « Racialized Casteism: Exposing the Relationship Between Race, Caste, and Colorism Through the Experiences of Africana People in India and Sri Lanka », *Journal of African American Studies*, vol. 20 : 323-345.

JOBERT, Timothée, 2009, « "Corps noir": l'avènement historique d'une figure du racisme quotidien », *Migrations Sociétés*, vol. 6, n° 126 : 57-70.

KAPADIA, Karin, 1996, *Siva and her Sisters: Gender, Caste and Class in Rural South India*, New Delhi, Oxford University Press.

KARLSSON, Bengt. T et SUBBA, Tanka B. (eds.), 2006, *Indigeneity in India*, London, Routledge.

KESSEL, Ineke van, 2008, « India's Sidis, a Forgotten Diaspora of Africans », *The EastAfrican* Magazine, [En ligne] mis en ligne le 14 septembre 2008, consulté le 14 juin 2014. URL: http://www.theeastafrican.co.ke/magazine/434746-470390-dasc6r/index.html.

KESSLER, C. S. , 1977, « Conflict and sovereignty in Kelantaneses Malay spirit seances », *in* V. Crapanzano et V. Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York/Londres/Sydney/Toronto, John Wiley & Sons : 295-331.

KESSOUS, Hélène, 2018, *La blancheur de la peau en Inde. Des pratiques cosmétiques à la redéfinition des identités*, thèse doctorale en anthropologie sociale et ethnologie, délivrée par l'École des hautes études en sciences sociales.

KESSOUS, Hélène, 2021, « Quand l'affaire George Floyd fait vaciller les géants des cosmétiques blanchissants », *Carnet de l'EHESS : perspectives sur l'après-Georges Floyd* [En ligne] mis en ligne le 3 juin 2021, consulté le 4 juin 2021. URL : https://www.ehess.fr/fr/carnet/apr%C3%A8s-george-floyd/quand-laffaire-george-floyd-fait-vaciller-g%C3%A9ants-cosm%C3%A9tiques-blanchissants.

KHADER, Khatija, Sana, 2017, « Mobile Communities of the Indian Ocean: A Brief Study of Siddi and Hadrami Diaspora in Hyderabad City, India », *in* T. O. Falola et C. Hoyer (eds.) *Routledge African Studies Series: Global Africans: Race, Ethnicity and Shifting Identities*, Austin, Routledge : 76-93.

KHADER, Khatija, Sana, 2020, « Translocal notions of belonging and authenticity: understanding race amongst the Siddis of Gujarat and Hyderabad », *South Asian History and Culture*, vol. 11, n° 4 : 433-448.

KHALIDI, Omar, 2006, « The Habshis of Hyderabd », *in* K. X. Robbins et J. McLeod (eds.), *African Elites in India: Habshi Amarat*, Ahmedabad, Mapin Publishing : 245-253.

KHEDIMELLAH, Moussa, 2001, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux », *Socio-anthropologie,* n°10 [En ligne] mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 14 mars 2015. URL : https://journals-openedition-org.gorgone.univ-toulouse.fr/socio-anthropologie/155.

KILANI, Mondher, 2009 [1989], *Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin.

KOORIA, Mahmood, 2020a, « Introduction: narrating Africa in South Asia », South Asian History and Culture, vol. 11, n° 4 : 351-362.

K.M., Lokesh, 2008, « The Captivity of the Canara Christians under Tipu Sultan: A study in the Perceptions of the Catholic of Canara », *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 69 : 475-485.

LATOUR, Éliane de, 2011, *Malik Ambar*, Paris, Steinkis éditions.

LE BRETON, David, 2021 [1990], *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.

LE GOFF, Jacques, 1988, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1977, *L'identité*, Paris, Grasset.

LEWIS, Ioan Myrddin, 1971, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books.

LODHI, Abdulaziz Y., 1992, « African Settlements in India », *Nordic Journal of African Studies*, vol. 1, n° 1 : 83-86.

LODHI, Abdulaziz Y., 2008a, « Bantu Origins of the Sidis of India », *Pambazuka News*, n° 404, [En ligne] mis en ligne le 29 octobre 2008, consulté le 15 janvier 2014. URL : http://www.pambazuka.net/en/category.php/comment/51594.

LODHI, Abdulaziz Y., 2008b, « Linguistic Evidence of Bantu Origins of the Sidis of India », *in* K. K. Prasad et J. P. Angenot (eds.), *TADIA: The African Diaspora in Asia, Explorations on a less known fact*, Bangalore, Jana Jagrati Prakashana : 301-313.

LOKHANDWALLA, M., 1970, *An Arabic History of Gujarat of ad-Dabir*, Baroda, Oriental Institute.

LOVEJOY, Paul E., 2012 [1983], *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa,* Cambridge, Cambridge University Press.

MAHIEDDIN, Émir, 2022, « Que faire de l'essentialisme ? Le nœud anthropologique de l'identité », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 59 : 151-166.

MAJUMBAR, Dhirendra Nath et RAO Calyampudi Radhakrishna, 1960, *Race elements in Bengal, a quantitative study*, Calcutta, Statistical Publishing Society.

MALALASEKERA, George Peiris et JAYATILLEKE, Kulatissa Nanda, 1958, *Buddhism and the Race Question*, Paris, UNESCO.

MAMDANI, Mahmood, 2013, « The Sidi: An Introduction by Mahmood Mamdani », *in* K. Sheth (ed.), *A Certain Grace. The Sidi : Indians of African Descent*, New Delhi, Photoink : 8-20.

MANNING, Patrick, 1990, *Slavery and African Life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARTIN, Fabienne, 2011, *Reconstruire du commun. Les créations sociales des lépreux en Inde*, Paris, CNRS/MSH.

MAZOUZ, Sarah, 2020, *Race*, Paris, Anamosa.

MBEMBE, Achille, 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

MEIER, Prita Sandy, 2004, « Per/forming African Identity: Sidi Communities in the Transnational Moment », *in* A. Catlin-Jairazbhoy et E.A. Alpers, *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 86-99.

MERCKLÉ, Pierre, 2011 [2004], *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte.

MICHEL, Aurélia, 2020, *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*, Paris, Éditions du Seuil.

MIRAMONT, Lucie, 2020, *Recompositions sociales depuis une scène indépendante à Lima,* cumbia fusión *et* gráfica popular *dans un contexte néolibéral*, thèse doctorale en anthropologie sociale et historique délivrée par l'Université Toulouse – Jean Jaurès.

MODI, Renu et D'SILVA Rhea, 2016, « Liminal Spaces: Racism against Africans in India », *Economic and Political Weekly*, vol. 51, n° 41 : 18-20.

MODY, Perveez, 2008, *The Intimate State: Love-marriage and the Law in Delhi*, London/New York/New Delhi, Routledge.

MOHAMMAD-ARIF, Aminah, 2021, « Les musulmans en Inde : une minorité pas comme les autres », *Questions internationales*, n° 106 : 84-90.

NABOKOV, Isabelle, 2000, *Religion against the Self: An Ethnography of Tamil Rituals*, New York, Oxford University Press.

NDIAYE, Pap, 2009a [2008], *La condition noire : essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard.

NDIAYE, Pap, 2009b, *Les Noirs américains. En marche pour l'égalité*, Paris, Gallimard.

NIZAMANI, Sikander Ali, 2006, *Sheedi Community of Sindh, Pakistan. A research Thesis to complete M. Sc (Anthropology)*, Islamabad, Quai-E-Azam University.

OBENG, Pashington, 2003, « Religion and Empire: Belief and Identity among African Indians of Karnataka, South India », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 71, n° 1 : 99-120.

OBENG, Pashington, 2007, *Shaping Membership, Defining Nation: The Cultural Politics of African Indians in South Asia*, Lanham, Lexington Books.

OBENG, Pashington, 2011, « Siddi Street Theatre and Dance in North Karnataka, South India », *African Diaspora*, vol. 4, nº 1 : 1-26.

OBEYESEKERE, Gananath, 1984, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press.

PALAKSHAPPA, T.C., 1976, *The Siddhis of North Kanara*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited.

PANKHURST, Richard, 2003, « The Ethiopian Diaspora to India: The Role of Habshis and Sidis from Medieval Times to the End of the Eighteenth Century », *in* S. de Silva Jayasuriya et R. Pankhurst (eds.)*, The African Diaspora in the Indian Ocean*, Trenton, African World Press : 189-221.

PATEL, Jayanti K., 1986, « African Settlements in Gujarat », *India Quarterly: A Journal of International Affairs,* vol. 42, n° 3 : 238-246.

PLATE, Liedeke et SMELIK, Anneke, *2013,* « *Performing Memory in Art and Popular Culture. An Introduction* », *in* L. Plate, A. Smelik (eds.), *Performing Memory in Art and Popular Culture*, New York, Oxfordshire, Routledge : 1-22.

PÉQUIGNOT, Sofia, 2020a, « Re-shaping Siddi Communities: Indian Pan-Siddism and Global Pan-Africanism », *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff, and J. Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 3, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 56-76.

PÉQUIGNOT, Sofia, 2020b, « From “Afro-Indians” to “Afro-Global” networking: Contemporary Indentification and Unification Processes Among Siddis », *South Asian History and Culture,* vol. 11, n° 4 : 449-464.

PÉQUIGNOT, Sofia, 2021a, « L'Inde noire : quelle condition pour les Siddis, Indiens descendants d'Africains ? », *Carnets de l'EHESS : Perspectives sur l'après-George Floyd* [En ligne] mis en ligne le 02 février 2021, consulté 02 février 2021. URL : https://www.ehess.fr/fr/carnet/apr%C3%A8s-george-floyd/linde-noire-quelle-condition-pour-siddi-indiens-descendants-dafri-cains#:~:text=Pour%20les%20Siddi%20comme%20pour,origine%20commune%20%3A%20l'Afrique.

PÉQUIGNOT, Sofia, 2021b, « Siddi (of Karnataka): Religion and Unification Processes among Siddis », *in* M. Boivin, M. Carrin, P. Hockings, R. Rousseleau, T. B. Subba, H. Tambs-Lyche et G. Toffin (eds.), *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia*, vol. 36, Leiden, Brill : 462-471.

PÉQUIGNOT, Sofia, 2021c, « Siddi (of Northwestern India): Religion among Siddis and the Shaping of an African Indian Community », *in* M. Boivin, M. Carrin, P. Hockings, R. Rousseleau, T. B. Subba, H. Tambs-Lyche et G. Toffin (eds.), *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia*, vol. 36, Leiden, Brill : 135-144.

PINTU, Marc Sebastian, 2019, « The Forgotten Community, “the Siddis of Uttara Kannada”: How the Portuguese Indian Ocean slave trade produced a community of Indians of African descent », *InterDISCIPLINARY Journal of Portuguese Diaspora Studies*, vol. 8 : 165-188.

POUTIGNAT, Philippe, 2012 [2008], « Préface de l'édition “Quadrige” », *in* P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

PRASAD, Kiran Kamal, 2005, *In Search of an Identity. An Ethnographic Study of the Siddis in Karnataka*, Bangalore, Jana Jagrati Prakashana.

PRASAD, Kiran Kamal, 1991, « The Identity of Siddis in Karnataka », *in* B. G. Halbar et C. G. Hussain Khan (eds.), *Relevance of Anthropology: The Indian Scenario,* Jaipur, Rawat : 215-238.

PRASAD, Kiran Kamal et ANGENOT Jean-Pierre (eds.), 2008, *TADIA*, *The African Diaspora in Asia: Explorations on a less known fact*, Bangalore, Jana Jagrati Prakashana.

RICŒUR, Paul, 2000, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil.

RISLEY, Herbert Hope, 1908, *The people of India*, Calcutta, Thacker, Spink & Co.

ROBBINS, Kenneth X. et MCLEOD, John (eds.), 2006, *African Elites in India: Habshi Amarat*, Ahmedabad, Mapin Publishing.

RUDDER, Véronique de, 1998, « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnie au racial, savamment cultivés … », *Journal des Anthropologues*, n° 72-73 : 31-47.

SCHAUB, Jean-Frédéric, 2015, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Éditions du Seuil.

SÉBASTIA, Brigitte, 2008, « Apaiser la souffrance psychique ou vaincre les esprits. Thérapie religieuse et pluralisme médical en Inde du Sud », *in* I. Županov et C. Guenzi (dir.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Paris, EHESS, n° 27 : 301-329.

SEGAL, Ronald, 2001, *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*, New York, Straus and Giroux.

SELIM, Monique, 2012, « La production numérique du réel, perspectives anthropologiques », *Variations*, n° 16 : 1-8.

SHERWOOD, Marika, 2011, *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora*, New York, Routledge.

SHODHAN, Amrita, 2015, « The Sidi Badshah of Western India: The Politics of Naming », *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage*, vol. 4, n° 1 : 34-49.

SHROFF, Beheroze, 2004, « Sidis and Parsis: A Filmaker's Notes », *in* A. Catlin-Jairazbhoy et E. A. Alpers (eds.), *Sidis and Scholars: Essays on African Indians*, New Delhi, Rainbow Publishers : 159-177.

SHROFF, Beheroze, 2007, « Sidis in Mumbai: Negotiating Identities between Mumbai and Gujarat », *African and Asian Studies*, vol. 6, n° 3 : 305-319.

SHROFF, Beheroze, 2015, « Juje Jackie Siddi: "Barefoot Entrepreneur" of Haliyal, Uttara Kannada », *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, vol. 4, n° 1 : 50-71.

SHROFF, Beheroze, 2016, « Indians of African Descent. Sidis, Bava Gor & spiritual practices », *in* J. Gibbs et F. Osofisan (eds.), *African Theatre 15: China, India & the Eastern World*, Leeds, University of Leeds : 137-151.

SHROFF, Beheroze, 2020, « Juliana Siddi: Imagining Africa India Connections » *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff and J. Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 3, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 25-46.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2009 [1984], *En d'autres mondes, en d'autres mots : Essais de politique culturelle*, Paris, Payot.

SPIVAK, Gayatri, Chakravorty, 2020, « W.E.B. Du Bois and Bhimrao Ramji Ambedkar: Pan-Africanism and Decolonization », *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff and J. Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 3, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 149-164.

TAMBS-LYCHE, Harald, 2017, *Transaction and Hierarchy: Elements for a Theory of Caste*, New Delhi, Manohar Publishers & Distributors.

TAMBS-LYCHE, Harald, 2021, « Bhil (General) », *in* M. Boivin, M. Carrin, P. Hockings, R. Rousseleau, T. B. Subba, H. Tambs-Lyche et G. Toffin (eds.), *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia*, vol. 36, Leiden, Brill : 33-42.

TARABOUT, Gilles, 1999, « Corps possédés et signatures territoriales au Kérala », *in* J. Assayag et G. Tarabout (dir.), *La Possession en Asie du Sud*. *Parole, corps, territoire*, Paris, Éditions de l'EHESS : 313-355.

TORRI, Michelguglielmo, 1998, « Mughal Nobles, Indian Merchants and the Beginning of British Conquest in Western India: The Case of Surat 1756-1759 », *Modern Asian Studies*, vol. 32, n° 2 : 257-315.

TRIVEDI, R. K., 1961, « Village Survey Monograph », *Census of India 1961*, vol. 5, part. 6, n° 10, Gujarat, Superintendent of Census Operations.

VAN KESSEL, Ineke, 2006, « Conference Report: Goa Conference on the African Diaspora in Asia », *African Affairs*, vol. 105, n° 420 : 461-464.

VEER, Peter van der, 1992, « Playing or Praying: A Sufi Saint's Day in Surat », *The Journal of Asian Studies*, vol. 51, n° 3 : 545-564.

VERMA, Shweta et SUKHRAMANI, Neelam, 2017, « Interfaith Marriages and Negociated Spaces », *Society and Culture in South Asia*, vol. 4, n° 1 : 16-43.

VILLE, Jean-Luc, 1997, « La possession et son interprétation thérapeutique : un système singulier chez les Taita du Kenya », *L'Homme*, n°142 : 49-67.

VISWESWARAN, Kamala, 2010, *Un/common Culture, Racism and the Rearticulation of Cultural Difference*, Durham and London, Duke University Press.

WALTERS, Ronald W., 1993, *Pan Africanism in the African Diaspora. An Analysis of Modern Afrocentric Political Movements*, Detroit, Wayne State University.

XAXA, Virginius, 1999**,** « Tribes as Indigenous People of India **»,** *Economic and Political Weekly*, vol. 34, n° 51 : 3589-3595.

YIMENE, Ababu Minda, 2004, *An African Indian Community in Hyderabad: Siddi Identity, Its Maintenance and Change*, Göttingen, Cuvillier Verlag.

YIMENE, Ababu Minda, 2007a, « Dynamics of Ethnic Identity Among the Siddis of Hyderabad », *African and Asian Studies*, vol. 6, nº 3 : 321-345.

YIMENE, Ababu Minda, 2007b, « *Identity Formation and Fracture Among the Siddis of Hyderabad* », *Asian Anthropology*, vol. 6, n° 1 : 127-145.

YIMENE, Ababu Minda, 2015, «Transplant and Ampersand Identity: The Siddis of Diu, India », *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, vol. 1, n° 4 : 19-33.

YIMENE, Ababu Minda, 2020, « *AFRICAN CAVALRY GUARDS*: Siddi Body Politic and Identity Ambivalence », *in* O. H. Ali, K. X. Robbins, B. Shroff, and J.

Graves (eds.), *Afro-South Asia in the Global African Diaspora*, vol. 1, Greensboro (USA)/Ahmedabad (India), The University of North Carolina and Ethiopian and East African Studies Project/Sidi Heritage and Educational Center : 118-134.

ZARCONE, Thierry, 2009, *Le soufisme : voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard.

ZEMP, Hugo, 1966, « La légende des griots malinké », *Cahiers d'études africaines*, vol. 6, n° 24 : 611-642.

MÉDIAGRAPHIE

GINARD, Antoine, 2015, « L'histoire méconnue des descendants d'Africains en Inde », *RFI (Radio-France International)* [En ligne], mis en ligne le 4 mars 2015, consulté le 15 mars 2015, URL : https://www.rfi.fr/fr/asie-pacifique/20150304-sidis-diaspora-africaine-inde-quete-identite.

HARBI, Selim, 2020, « Bābā Ghor: the untold story of Afro-Indian », *Fair Planet TV* [En ligne] mis en ligne le 1er mars 2020, consulté le 15 avril 2020, URL : https://www.youtube.com/watch?v=jhMfSotBBGI.

HARNODKAR SIDDI, Juliana Juje, « Sidis of Gujarat and Karnataka: Reflexions on History, Contemporary Communities, Coexistence & Cultural Exchange , with Beherose Shroff, Jazmin Graves, Juliana Siddi and Sofia Péquignot », *Immersive Trails, Black History Month Special Talk* [En ligne], URL: https://www.facebook.com/immersivetrails/videos/963056284228445/

PATHAK, Abvijit, 2016, « Siddis: In It For The Long Run | Unique Stories from India », *101 India* [En ligne] mise en ligne le 2 juin 2016, consultée le : 20 mai 2018, URL :https://www.google.com/search?q=Siddis&sca_esv=571716464&rlz=1C1AVFC_enFR872FR874&tbm=vid&ei=a58iZZGPJtH9kwW3yIrABg&start=10&sa=N&ved=2ahUKEwjR8L_ouOaBAxXR_qQKHTekAmg4HhDy0wN6BAgOEAY&biw=1536&bih=747&dpr=1.25#fpstate=ive&vld=cid:feacca9d,vid:ped-uIlw_24,st:0.

RAP IN SIDDI CITY, 2020, « Rap In Siddi City (Introduction) No Politics, Only Reality » [En ligne] mis en ligne le 15 novembre 2020, consulté le 7 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=I2GDljdlb2k.

RAP IN SIDDI CITY, 2020, « SANGTA BHAI....!!SANGTA ...RAMMM.. » [En ligne] mis en ligne le 21 novembre 2020, consulté le 6 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=XLEPlNf6e7I.

RAP IN SIDDI CITY, 2021, « Trippy Vibes » [En ligne] mis en ligne le 2 août 2021, consulté le 7 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=Q23q_P8Qy2I.

RAP IN SIDDI CITY, 2021, « Siddi Drill » [En ligne] mis en ligne le 15 août 2021, consulté le 7 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=IorwzlW3tfk.

RAP IN SIDDI CITY, 2021, « WAR IS WAR (JoJo x Toxic) » [En ligne] mis en ligne le 29 août 2021, consulté le 6 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/@rapinsiddicity7401.

SIDDI AFRO PRODUCTION, 2019, *"*A... Chedva - First Konkani Siddi Rap Song » [En ligne] mis en ligne le 7 avril 2019, consulté le 6 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=Kc0r-VoTRW0

SHROFF, Beheroze, 2004 « "We're Indian and African": Voices of the Sidis », Vidéo - 22 minutes, Irvine, University of California.

SHROFF, Beheroze, 2005, « Voices of the Sidis: The tradition of Fakirs », Vidéo - 28 minutes.

SHROFF, Beheroze, 2011, « "We're Indian and African": Voices of the Sidis », Vidéo - 22 minutes, Irvine, University of California.

Compilation de trois documentaires de Beheroze Shroff ci-dessus accessible en ligne à partir de l'URL : https://www.youtube.com/watch?v=FqgSAxOHSPg [consulté le : 10 décembre 2022]

STUART, Asha, 2018, « Inside a Lost African Tribe Still Living in India Today », *National Geographic* [En ligne], mis en ligne le 22 avril 2018, consulté le 20 mai 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=B_a1WS5ncDk.

VISUALPOET, « My Disappointing Trip to *A. C. Guards* (African Indian) in Hyderabad/ Siddis of Hyderabad. Part 13 » [En ligne] mis en ligne le 30 avril 2019, consulté le 24 mars 2021, URL : https://www.youtube.com/watch?v=fX1CRIcwrHQ.

W.D.A. RAPS, 2023 « bhava ami -_- lil'Jae ft. 77 (u know) prod by W. D. A. RAPSSS official video » [En ligne] mis en ligne le 14 février 2023, consulté le 6 juin 2023, URL : https://www.youtube.com/watch?v=G-mlqvbQPPI.

Sites web à propos des groupes missionnaires et/ou ONG au Karnataka :

- À propos de NAPS : https://www.napsoc.org/ [consulté le 8 février 2023]
- À propos d'ADRA : https://adra.org/ [consulté le : 8 février 2023]
- À propos d'Israel United in Christ : https://www.facebook.com/profile.php?id=100084362409290 [consulté le : 3 juin 2023]
- À propos de Salifu Dagarti Foundation ; http://www.salifudagarti.org. [Consulté le : 18 septembre 2017]

Vidéo de Mohan, Jairam et Ramnath Siddi publiée en 2014 à propos de la condition des Siddis de l'Inde à partir de l'URL : https://www.facebook.com/Jayaramsiddi/videos/676222842455334 [consultée le 15 février 2023].

Vidéo publiée à propos du lynchage de trois Siddis au Gujarat corculant sur les sociaux numériques se référant à l'hashtag *#BlackLivesMatter* [En ligne], mise en ligne le 6 juin 2020, consulté le : 8 juillet 2020. URL : https://www.facebook.com/OfficialFekuexpress/posts/992658454524694

GLOSSAIRE

[SC] : terme utilisé par les Siddis chrétiens, empruntant généralement des termes de konkani, de marathi et parfois de hindi.
[H] : terme hindi.
[G] *:* terme gujarati.
[A] : origine arabe.
[P] : origine persane.
[S] : origine sanskrite.
[K] : terme kannada.
[Ang.] : origine anglaise.
[P] : origine portugaise.
[O] : origine ourdoue.
[T] : origine turque.
[B] : langue bantoue (généralement swahili).
[J] : origine japonaise.

achūt [H] : signifie littéralement « celui qui ne peut ou ne doit pas être touché ». Correspond, pour les hindous, aux individus qui sont nés dans des castes hors *varṇa* (*a-varṇa*).

adhān [A] : appel à la prière.

ādivāsī [H] : dérivé des termes hindi *ādi* (commencement) et *vāsī* (habitant/résident), équivalent au mot « aborigène » au sens littéraire du terme (descendants des), « habitants originels » d'un lieu.

ahankār [H] : arrogant.

ājā [SC] : grand-père.

akā [SC] : grande sœur.

akelāpan [O] : solitude.

akik [T] : pierres précieuses.

alāg [H] : différent, à part, séparé, autre.

andar [P] : à l'intérieur.

annā [SC] : grand frère.

arecanut [Ang.] : noix d'arec.

arranged marriage [Ang.] : mariage arrangé, le plus souvent, par les familles des époux.

ashrāf [A] : nobles ; terme générique désignant l'ensemble des musulmans d'origine étrangère : Arabes, Turcs, Iraniens et Afghans.

attar [A] : parfum.

bābā [P] : littéralement « père » ou « grand-père ». Généralement utilisé dans le sous-continent indien pour s'adresser à un homme plus âgé en signe de respect ou bien pour souligner sa piété et sa dévotion. Bābā peut être synonyme de *pīr* (saint) dans le soufisme et il désignait un supérieur dans l'ordre religieux chez les Perses.

badshāh [G] : titre honorifique qui peut être utilisé pour les professeurs, les gourous, les souverains musulmans ou les régents.

bādshah [O] : roi.

bagvān [SC] : leader religieux local.

bāhar [P]: à l'extérieur, dehors.

bāī [SC] : mère.

baīkō mansā [SC] : femme.

baithi dhammāl [H]*: dhammāl* (performance, voir plus bas) assis.

bakshish [SC] : don, cadeau.

bāl [H] : cheveux.

bālkā [H] : enfant (masculin).

bālke [H] : enfants.

bālkī [H] : enfant (féminin).

bāndhānī [H] : sorte de tissu *tie-dye* obtenu à partir d'un procédé de teinture sur nœuds.

bārah [H] : douze.

baraka [A] : influx divin transmis par les saints musulmans ; par extension, bénédiction, chance, protection divine, pouvoir spirituel.

barīk bahan [SC] : petite sœur.

bārīk bhāū [SC] : petite frère.

basārat [A]: vision, perception, révélation.

bhadarvo [G] : mois du calendrier gujarati situé entre les mois de septembre et d'octobre dans le calendrier grégorien.

bhākri [H] : sorte de pain indien préparé généralement sans levain, avec de l'eau chaude et de la farine de blé ou qui, contrairement au *capātī* (en Uttara Kannada) ne comporte pas d'huile et n'est pas plié à plusieurs reprises pour être préparé.

bhanta [S] : serviteur

bhāṣā [A]: langue, langage.

bhīl [S]: « archer », nom du groupe le plus important d'*ādivāsīs* en Inde de l'ouest, notamment dans l'est du Gujarat, le sud-ouest et le sud du Rajasthan, l'ouest de Madhya Pradesh et le nord du Marashtra. Terme souvent utilisé dans la région comme générique de « peuples tribaux ».

bhūt(a) [S] : esprit errant, fantôme.

bin [A] : « fils de ».

bindgē/bindega [SC] : pot, jarre pour transporter de l'eau.

bogas [SC] : faux, arnaqueur, trompeur, menteur.

buddhī [H] : intelligence.

burqā [A] : littéralement « voile ». Vêtement porté par certaines femmes musulmanes couvrant intégralement le corps, la tête et ajourné au niveau des yeux.

bwana [B] : monsieur/frère en swahili.

cābūk [P] : fouet.

capātī [S]: pain indien traditionnel.

casmā : réservoir d'eau.

chādar [P] : littéralement « drap », tissu recouvrant le tombeau d'un saint soufi.

chedva, *ceṛu* [SC] : fille.

cillā [A] : retraite de 40 jours. Désigne également la reproduction de la tombe d'un saint soufi construite dans un lieu où celui-ci est supposé avoir effectué une retraite spirituelle de 40 jours. Cependant, ce terme est utilisé par les Siddis pour désigner n'importe quelle reproduction de tombeau de saint édifié afin de pouvoir bénéficier de ses pouvoirs spirituels.

cīṅs [SC] : tamarin.

com [Ang.] *:* communauté au sens plus général.

cuṛidār [H] : tenue indienne composée d'une tunique longue et d'un pantalon en coton très serré, surtout aux mollet et chevilles.

dalit [S] : littéralement « opprimés, écrasés » ; nom que se sont donnés les intouchables de Maharashtra à partir des années soixante-dix.

damar [H] : charbon.

dammām [SC] : danses et chants accompagnés par un tambour nommé *dammām*, pratiqué lors de célébrations comme les mariages, les fiançailles, les rites de naissance mais aussi pour honorer les funérailles.

dargāh [P] : sanctuaire édifié autour de la tombe d'un saint soufi, mausolée.

dariyā [P] : mer ou océan, rivière.

deū [SC] : dieu, divinité.

devī [S] : déesse.

dhammāl [O] : terme dérivé de « *dam* » (respiration en ourdou) qui renvoie à la musique, la danse et des expériences d'extases et de transe ; nom donné à la danse extatique des *faqīrs*. Ce terme signifie également « vacarme, bruit » dans plusieurs langues indo-aryennes.

dream karula [SC] : j'ai rêvé.

drum [Angl.] : tambour.

duʿāʾ [A] : invocations, requêtes à Dieu.

dūdh [S] : lait

Dūdh Nānā [H] : « lait grand-père » ; *dūdh* signifie « lait » et *nānā* se traduit par « grand-père maternel » en hindi.

dukān [H] : boutique, magasin.

dunīā [A] : monde.

dūp [H] : encens.

dupattā [A] : long/ue foulard/écharpe ; est généralement porté par les femmes en Inde afin de dissimuler leur poitrine et/ou leurs cheveux, notamment des hommes mais aussi dans des lieux sacrés.

faqīr [A] : littéralement « pauvre ». Ascète soufi.

faristāh [O] : ange.

fez [T] : chapeau de prière.

follower [Ang.] : fidèle.

fonction [Ang.] : festivité.

fũgdī [SC] : danses et chants performés seulement par des femmes siddies et qui peuvent être pratiqués lors de n'importe quelle occasion. Les femmes dansent avec les pots/jarres (*bind-gē/bindega)* qu'elles utilisent pour aller chercher l'eau.

gaddī varās [H] : littéralement « héritier du trône », successeur.

gādī [G] : coussin.

gāṁv [SC] : village.

ganja [S] : littéralement « chanvre », désigne aussi le cannabis.

gaorro [H] : fier.

gāṛī [H]: véhicule, moyen de transport.

gavhācē [SC] : blé.

gavhācē pīṭ [SC] : farine de blé.

ghamand [G] : arrogant.

ghar [SC] et [H] : maison.

ghōḍā [S] : cheval.

ghōḍā gāṛī [H] : charrette.

ghulām [P] : esclave.

ghulām-i sulṭānī [P] : esclave royal.

ghuṅghaḍiyale bāl [H] : cheveux bouclés, frisés.

ghusl [A] : rituel de purification en islam, bain purificateur.

godh barhāi [H] : rituel dédié à bénir une future mère en fin de grossesse et l'enfant à naître afin de leur garantir une bonne santé. Signifie littéralement en hindi « remplir abondamment les genoux ». En effet, durant toute la cérémonie, la future mère accueille sur ses genoux différents présents destinés à la venue de son enfant ainsi que la bénédiction, notamment des femmes, qui effectuent l'échange symbolique d'un mélange de maïs, de fruits secs et de friandises sur les genoux de la future mère, ces derniers étant ainsi « abondamment remplis ».

government jobs [Ang.] : travail dans la fonction publique.

grām paṇcāyat : sont des assemblées de villages, normalement conçues pour gérer des conflits, litiges, etc. au niveau local en Inde.

gulāb [P] : rose

Habaś [A] : l'Éthiopie/Abyssinie.

Habshi [A] : Abissiniens ou Ethiopiens. *Habasha* était un terme également utilisé pour désigner les populations vivant jusqu'au Niger, à la frontière de l'Égypte.

hal [A]: forme de possession divine, extase.

halāl [A] : ce qui est permis au regard de la loi islamique.

Harijans [S] : nom donné aux intouchables par Gandhi, signifie littéralement « né de Hari », créature de Vishnu.

ḥāẓirī [A] : littéralement « présence », forme de possession.

hostel [Ang.] : pensionnat.

hotel [Ang.] : restaurant indien.

hukm [A] : règles, ordre.

hũmlē [SC] : chutney de fourmis rouge.

izzat [A] : puissance, honneur.

jamāt [A] *:* assemblée, conseil, communauté musulmane.

jambo sana [B]: « comment allez-vous ? »

jambo [B] : bonjour.

jaṅgal [SC] : forêt, ce qui est en dehors du village (forêt, montagne, désert), en opposition avec l'espace du village.

jānn/*jinn* [S] : puissances surnaturelles, démons.

jāti [S] : littéralement « espèce », statut donné à la naissance et par la naissance.

jihād [A] : combat, lutte, effort mené contre soi-même (*jihād* majeur) ou contre des ennemis de l'islam (*jihād* majeur).

jina lako ni na [B] : « quel est votre nom ? »

joān [SC] : nourriture cuisinée.

jummāh [A] : vendredis de prière.

kālā [H] : noir.

kālā jādū [H] : magie noire.

kalas [S]: jarre à eau en terre cuite.

kām [S] : travail.

karāmāt [A] : pouvoirs magiques/spirituels.

kāṭa [SC] *:* trouble, attaque démoniaque.

keḷī [SC] *:* bananes.

kesa [SC] *:* cheveux.

khāk [SC] : cendres.

khānqāh [P] : hospice d'un ordre soufi.

khas khas [H] : graines de pavot.

khicari [S] : une préparation de lentilles et de riz cuits ensemble.

khilafāt [O] : délégation de pouvoirs spirituels d'un ordre soufi.

kitāb [A] : livre.

konna [SC] : cochon.

kulpīr [P] : saint lignager.

kūmbo [SC] : coqs.

kumkum [S]: poudre à base de curcuma utilisée pour les rituels.

kutub [S] : esprit.

laḍkī [H] : fille.

langá davanī : robe traditionnelle du sud de l'Inde.

leyī [SC] : très, beaucoup.

lekā/jīlge [SC] : fils.

līmbū [H] : citron.

loan [Ang.] : crédit.

lobān [P] : sorte d'encens formé à partir de la résine produite par le styrax benzoin ou « arbre *lobān* » ; désigne également le rituel de purification par la fumée du *lobān.*

lobān dani [P] : brûleur de *lobān,*

loca [SC] : personnes, gens, peuple.

log [H] : personnes, gens, peuple.

love marriage [Ang.] : mariage non arrangé par les familles, librement décidé ou consenti par les deux époux.

luṅgī [Ang.] : pagne masculin, pièce de tissu que les hommes portent autour de la taille.

madrāsā [A] : écoles coraniques.

majdurī [H] : ouvrier.

mākhan [S] : beurre.

malido [H] : boules sucrées fabriquées à partir de farine de blé.

malūnga : instrument de musique qui revêt une forme d'arc et dont la corde principale est fabriquée avec des intestins de chèvre torsadés. Une courge coupée, vidée et séchée sert de caisse de résonnance et est reliée au bâton principal de l'instrument par un petit coussin fixé à la fois sur le bâton et la courge. Le haut de l'instrument est généralement décoré de plumes de paon ou d'un drapeau, et l'instrument est joué en percussionnant la corde avec une petite baguette souple en bois vert tenue simultanément avec une maraca fabriquée d'une coque de noix de coco séchée et entourée d'un tissu.

mandir [S] : temple.

mane devaru [SC] : divinité/esprit protecteur du foyer.

mannat [O] : vœux.

mansā [SC] *:* homme.

masālā [A] : littéralement « mélange », décrit un mélange d'épices.

masti [H] : état de folie positive.

maū [SC] : miel.

maẓār [A] : littéralement « lieu de visite » ; construction édifiée sur un lieu de sépulture, mausolée, tombe.

mazūt/altar [SC] : autel.

Miṣra [A] : (*miṣr* en arabe) fait référence à l'Égypte.

mōr pīñchā [G] : plumes de paon.

mūṅgaphalī [H] : cacahuètes.

murīd [A] : disciple d'un maître spirituel soufi.

murshid [A] : maître spirituel soufi.

nafīr (*nafīl* ou *nōbat*) [P] : une conque (coquillage marin), blanche. Terme arabo-persan qui désigne une longue trompette en métal utilisée par les arabes depuis le XIe siècle lors de processions militaires et royales.

nafs [A] : égo.

nagara [A] : sorte de tambour.

namāz [A] : prière islamique.

nānā [H] : grand-père maternel.

nangasi : leader musicien.

nāriyal [S]: noix de coco.

Nawāb [A] : titre généralement utilisé dans l'Inde musulmane, accordé à l'origine par les empereurs moghals pour désigner un vice-roi ou le gouverneur d'une province ; le terme désigne usuellement un souverain indien musulman généralement subordonné d'un autre souverain.

Nubi [A] : évoque la Nubie (actuel Soudan) d'Afrique du nord.

pāgal [S]: fou.

paisā [H] : argent.

pān [H] : feuilles de bétel.

pānī [H] : eau.

pankhuḍiyan [H] *:* pétale.

paos [SC] : pluie.

phūl [S] *:* fleur.

pīr [P] : terme persan signifiant littéralement un vieillard, peut désigner soit un saint musulman mort déjà vénéré, soit un maître soufi encore vivant et s'applique donc aussi à ses successeurs (souvent apparentés) qui s'occupent de la tombe.

piri-muridi [A] : relation de maître-disciple.

pīṭ [SC] : farine.

piyālā [P] : petit bol, coupe, tasse.

portuñol : mélange de langues espagnole et portugaise.

pūjā [S] : offrande, culte.

pūjārī [S] : personne qui exerce les cultes.

purani loca [SC] : anciens / personnes âgées.

purānī [SC] : anciens/vieux.

qabīlah [A]: tribu/clan.

qalīfa [A] : personne qui reçoit le *khilafāt.*

rikshaw [J] : véhicule tricycle motorisé servant au transport de passagers.

sābar [A] : patience.

sāf pānī : eau purifiée.

Sagai : cérémonie de fiançailles.

sailānī [H] : voyageur, vagabond, ou métaphore pour désigner un dévot soufi. Signifie aussi « cellule » en swahili.

sajjāda našīn [H] : successeur héréditaire, chef d'un hospice soufi.

ṡajra [P]: généalogie.

salwar- kamīz [H] : tenue traditionnelle indienne. Le *salwar* est un pantalon large qui s'attache à la taille et se resserre aux chevilles. Il se porte avec une tunique longue ou courte qui s'appelle *kamīz*.

samāj [S] : société

samiti [S] : société, association, comité

samundare [SC] : mer / rivière.

sarbat [P] : boisson sucrée rose à base de fruits, de pétales de fleurs et de graines fermentées.

sāṛī [S] : vêtement traditionnel porté par les femmes en Inde et dans d'autres pays d'Asie du Sud. Le *sāṛī* est une étoffe de plusieurs mètres portée enroulée sur un corsage.

sawal-jawab [O] : question-réponse, débat.

setā [SC] : champs.

shayātīn [A] : démons.

shifā' [A]: guérison.

shoshan [H] : exploité.

silsilā [A] : littéralement « chaîne ». Dans le soufisme, représentent des chaînes de maîtres à disciples remontant jusqu'au Prophète, afin d'assigner la transmission de leurs savoirs au fondateur de l'islam. Généalogies spirituelles.

sīṭ [SC] : riz.

sīṭ pīṭ [SC] : farine de riz.

subji [P]: légumes cuisinés.

taluk paṇcāyat : assemblée démocratique de villages ou petites villes, normalement conçue pour gérer des conflits, litiges, etc. au niveau local en Inde.

tāluks : sous-districts.

tālwar [S] : épée, sabre.

tank [Ang.] : réservoir d'eau.

ṭarīqa [A] : chemin, voie soufie.

ṭawāf [A] : circumambulations.

thandūlū [SC] : riz.

tilak [S] : marque rouge sur le front, généralement portée par les hindoues.

ṭopī [S] : chapeau.

tuitions [Ang.] : cours de soutien.

tulsī [H] : sorte de basilic.

'Urs [A] : mariage, nuptial, noces. Célébration de l'union d'un saint avec le divin dont la métaphore est celle du mariage avec Dieu.

vakīl [H] : avocat.

varṇa [S]: littéralement « couleur », classe, ordre. Catégories fonctionnelles, hiérarchisées, interdépendantes et complémentaires qui organisent le corps social. Il existe quatre *varṇa* : les Brahmanes (officiants), les Kshatriyas (guerriers), les Vaishyas (agriculteurs) et les Shudras (serviteurs des trois précédents). Les Intouchables sont hors *varṇa (a- varṇa)* donc hors de ce système.

wa'āz [A] : sorte de possession par l'esprit d'un saint dont la voix s'exprime à travers un individu.

walī, walīyā, walī Allāh [A] : ami, proche de (Dieu).

wallāh [A] : suffixe indiquant l'implication de la personne dans une activité, une profession, son origine ou encore ce qu'elle porte comme vêtement. Se rapporte alors au nom qui précède.

watambo [SC] : sortes de pommes d'éléphant.

Yellammā [SC] : « mère de tout », déesse hindoue dont le temple principal se situe à Saundatti (Belgaum au Karnataka).

zenana [A] : parties d'une résidence réservées aux femmes.

ziddī [SC] : têtu.

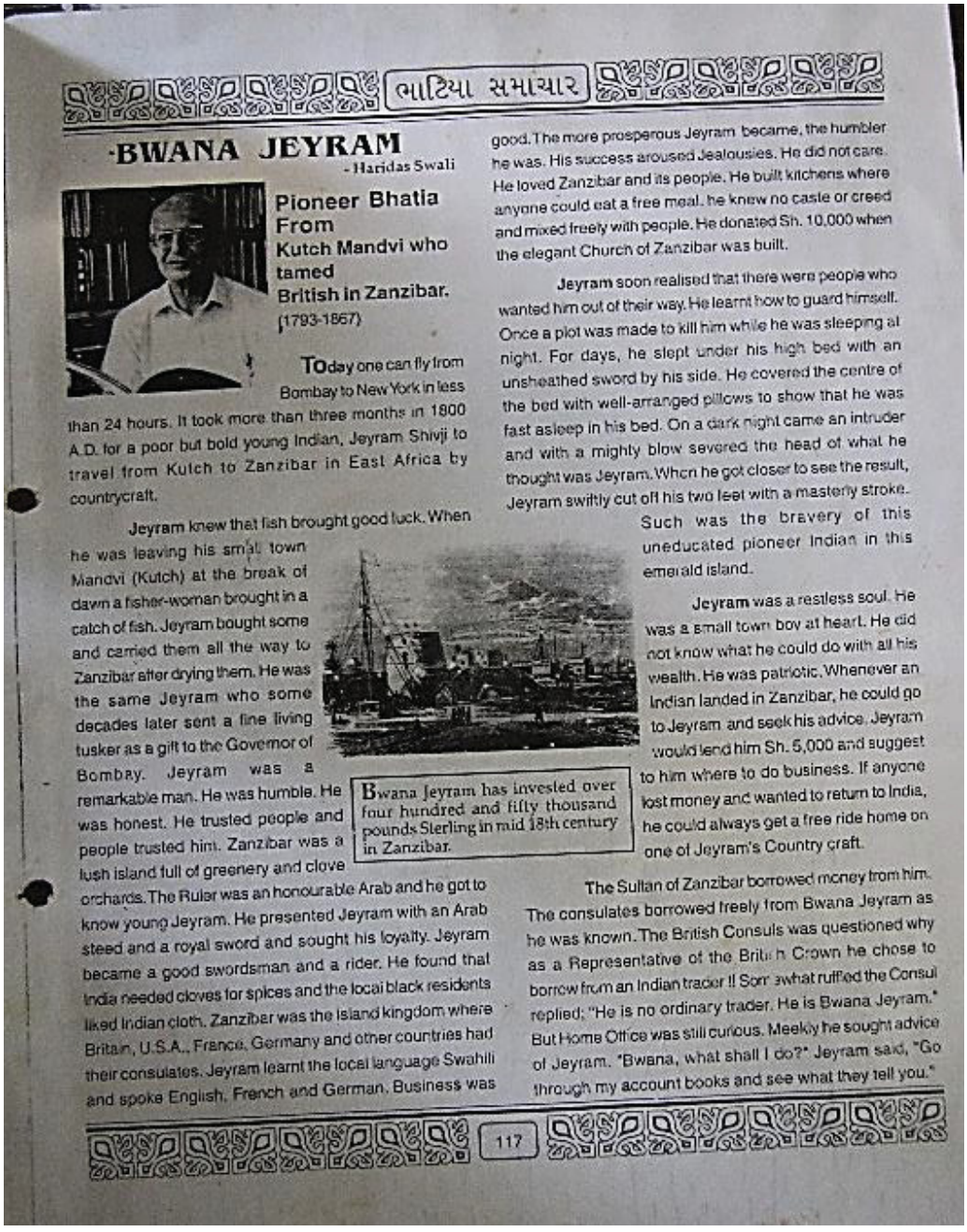
zikr/ ḍikr [A] : chants dévotionnels soufis. De l'arabe *zakara*, « se souvenir », « se rappeler », « mentionner », « invoquer » ou « raconter ». Les *zikr* sont généralement associés, dans le soufisme, à des chants rythmiques répétant le nom de Dieu ou une courte phrase afin d'en faire des louanges.

ANNEXES

Table des annexes

1. Article vantant les mérites de Jeyram Shivaji.
2. Registre de mariage établi en portugais, à Diu, en 1947 indiquant que Javer, l'époux de la grand-tante maternelle de Shanawaz, était soldat de l'État de Jūnāgadh.
3. Généalogie paternelle de Shanawaz Makua Siddi (Diu).
4. Généalogie maternelle de Shanawaz Makua Siddi (Diu).
5. Généalogie montrant les liens de parenté entre plusieurs familles siddies du Gujarat.
6. Localisations des Siddis, du Gujarat à Mumbai.
7. 80 villages Siddis de l'Uttara Kannada cartographiés par Kiran Kamal Prasad (2005 : xxvi - xxviii).
8. Carte des villages de la division forestière de Haliyal.
9. Quelques généalogies au Karnataka montrant les liens de parenté dans la région.
10. Coupure de journal collée sur une planche de bois et conservée par la famille d'Ali bin Salam (âgé d'une quinzaine d'années en 2017). Celui-ci apparait bébé sur la photo publiée avec l'article intitulé « The African Links » qui porte sur des Siddis du quartier de l'*A. C. Guards* de Hyderabad et qui a été publié dans le *Lens Time*.
11. Généalogie de la famille Jamadar.
12. Certificat de régistration d'AKSDA.
13. Coupure du journal *The Times of India* paru le 30 juillet 2022 stipulant l'expulsion de Bosco Kaweesi.
14. Compte-rendu du 8ème congrès panafricain à Johannesburg mentionnant les Siddis.
15. Courrier envoyé par Diyog Siddi à Barak Obama.
16. Brochures de journaux conservées par Diyog Siddi mentionnant la célébration de l'élection d'Obama et la tentative d'envoi du pot de miel au Président des États-Unis.
17. Présentation des objectifs de Salifu Dagarti Foundation développant le projet avec les Siddis (p. 3/5).
18. Brochure de présentation du groupe *Yashara Yasharala* évoquant leur lien avec les Siddis.
19. Prospectus à propos des Siddis et des Dalit en Inde diffusé par le groupe missionnaire *Israel United in Christ.*
20. Autres affiches à destination des Siddis publiées sur les réseaux sociaux par le groupe missionnaire *Israel United in Christ*.

1. Article vantant les mérites de Jeyram Shivaji.



ભાટિયા સમાચાર

BWANA JEYRAM

- Haridas Swali

Pioneer Bhatia From Kutch Mandvi who tamed British in Zanzibar.
(1793-1867)

TOday one can fly from Bombay to New York in less than 24 hours. It took more than three months in 1800 A.D. for a poor but bold young Indian, Jeyram Shivji to travel from Kutch to Zanzibar in East Africa by countrycraft.

Jeyram knew that fish brought good luck. When he was leaving his small town Mandvi (Kutch) at the break of dawn a fisher-woman brought in a catch of fish. Jeyram bought some and carried them all the way to Zanzibar after drying them. He was the same Jeyram who some decades later sent a fine living tusker as a gift to the Governor of Bombay. Jeyram was a remarkable man. He was humble. He was honest. He trusted people and people trusted him. Zanzibar was a lush island full of greenery and clove orchards. The Ruler was an honourable Arab and he got to know young Jeyram. He presented Jeyram with an Arab steed and a royal sword and sought his loyalty. Jeyram became a good swordsman and a rider. He found that India needed cloves for spices and the local black residents liked Indian cloth. Zanzibar was the island kingdom where Britain, U.S.A., France, Germany and other countries had their consulates. Jeyram learnt the local language Swahili and spoke English, French and German. Business was good. The more prosperous Jeyram became, the humbler he was. His success aroused Jealousies. He did not care. He loved Zanzibar and its people. He built kitchens where anyone could eat a free meal. he knew no caste or creed and mixed freely with people. He donated Sh. 10,000 when the elegant Church of Zanzibar was built.

Jeyram soon realised that there were people who wanted him out of their way. He learnt how to guard himself. Once a plot was made to kill him while he was sleeping at night. For days, he slept under his high bed with an unsheathed sword by his side. He covered the centre of the bed with well-arranged pillows to show that he was fast asleep in his bed. On a dark night came an intruder and with a mighty blow severed the head of what he thought was Jeyram. When he got closer to see the result, Jeyram swiftly cut off his two feet with a masterly stroke. Such was the bravery of this uneducated pioneer Indian in this emerald island.

Bwana Jeyram has invested over four hundred and fifty thousand pounds Sterling in mid 18th century in Zanzibar.

Jeyram was a restless soul. He was a small town boy at heart. He did not know what he could do with all his wealth. He was patriotic. Whenever an Indian landed in Zanzibar, he could go to Jeyram and seek his advice. Jeyram would lend him Sh. 5,000 and suggest to him where to do business. If anyone lost money and wanted to return to India, he could always get a free ride home on one of Jeyram's Country craft.

The Sultan of Zanzibar borrowed money from him. The consulates borrowed freely from Bwana Jeyram as he was known. The British Consuls was questioned why as a Representative of the British Crown he chose to borrow from an Indian trader !! Somewhat ruffled the Consul replied: "He is no ordinary trader. He is Bwana Jeyram." But Home Office was still curious. Meekly he sought advice of Jeyram. "Bwana, what shall I do?" Jeyram said, "Go through my account books and see what they tell you."

117

None would believe when the Consul shot back a reply to Home Office. "Bwana Jeyram has invested over Four Hundred and Fifty Thousnad Pounds Sterling in Zanzibar. His wealth in India is beyond measure". Five Hundred Thousand Sterling was a lot of money in mid-19th Century and the Home Office pursued the matter no further.

Jeyram had set up and organised his business in Zanzibar. It was time to return to his native soil and see his people and his land and to go to Brij, the land of Krishna. Everyone was at the port to see him off. Jeyram gave a few gold coins to each and fondly embraced them. When he came to the Sultan to bow to him, the jolly Sultan remarked:

"Bwana Jeyram, what have you for me?" Ready-witted, Jeyram replied: "Sir, everything I have is yours".Quickly, he signalled to his sharp-eyed Munimji who rushed back to the town and returned with a large envelop tied up in a peice of silk.

Bowing low to the Sultan, Jeyram presented him this token gift. It was a gift of shillings. Three hundred thousand, the exact amount the Sultan owed to the firm of Jeyram and fondly embracing him the Sultan said. **"There will be none like you, Bwana Jeyram !"**

(Note : I thank Swati family for this article and I am sure, they have more to offer such stories, as I know, they are the direct decendants of Bwana Jeyram who "ruled" Zanzibar for many years during the 19th century. Incidentally, I am also the "product" of that great emerald island of Zanzibar of "Hakuna Matata." Editor : Shashikant C. Jesrani.)

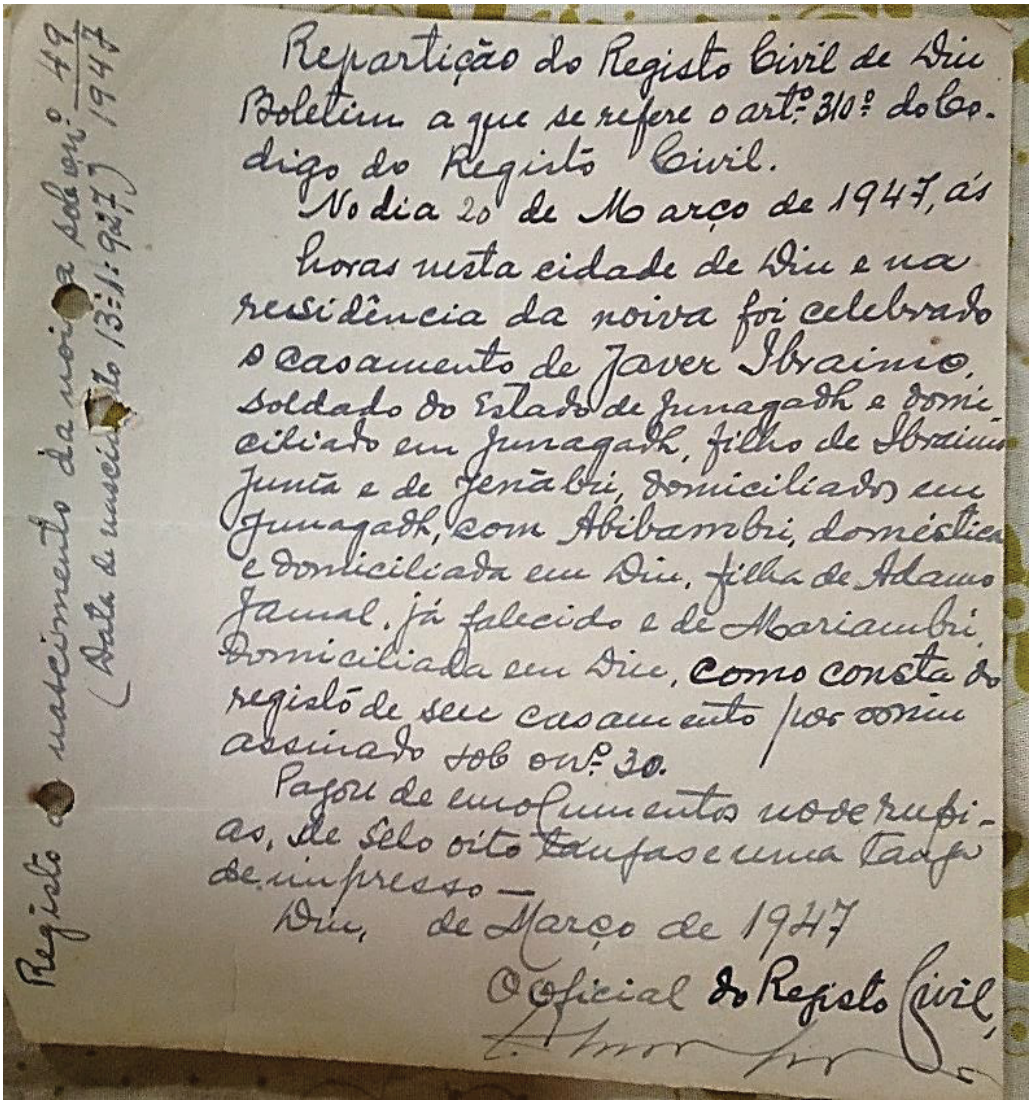
DREAM

A Solitary Pursuit

Deep within our hearts,
each of us carries the seed
of a secret dream
special and unique to each individual.
Sometimes another person
can share that dream
and help it grow to fulfillment;
other times, the dream remains
a solitary pursuit, known only
to the seeker. But secret or shared,
no matter what it might be,
a dream is a potential which
should never be discouraged. For
each of us also carries within ourselves
a light which can cause the seed
to grow and blossom into beautiful reality
that same light I've seen shine
so clearly in you.

- Edmund O'Neill

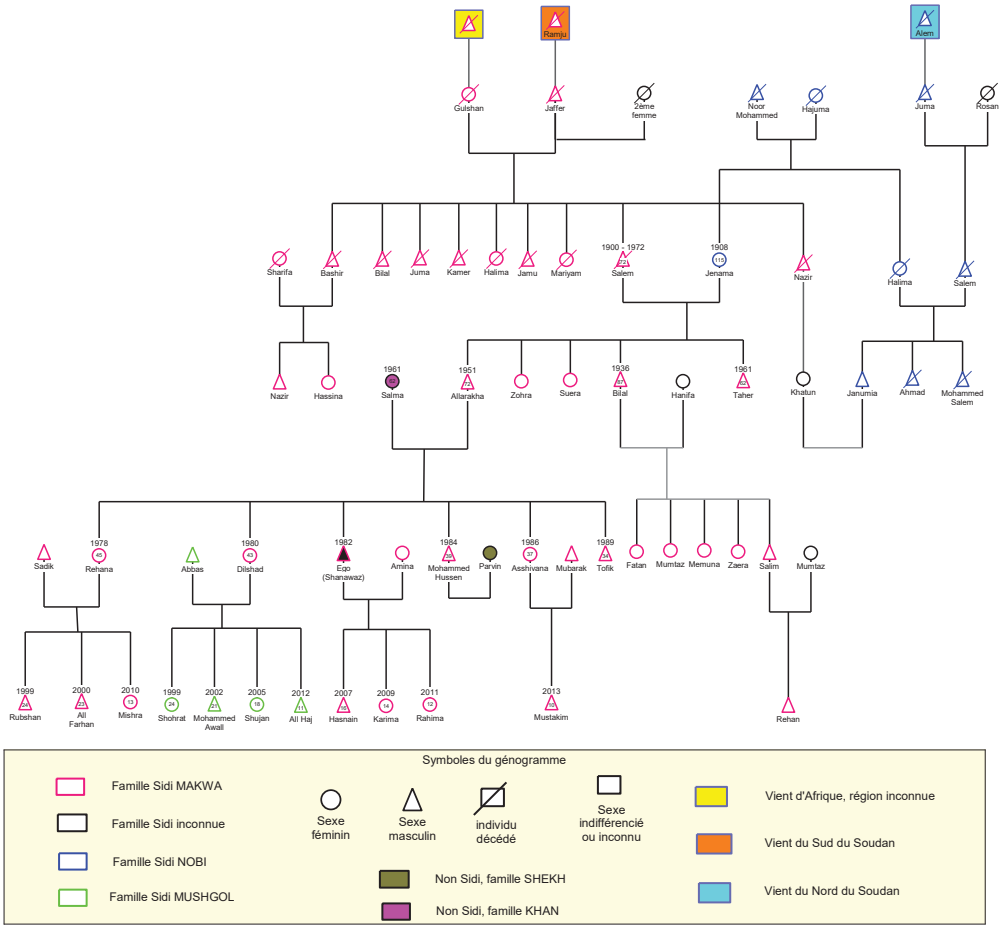
2. Registre de mariage établi en portugais, à Diu, en 1947 indiquant que Javer, l'époux de la grand-tante maternelle de Shanawaz Makua Siddi, était soldat de l'État de Junagadh



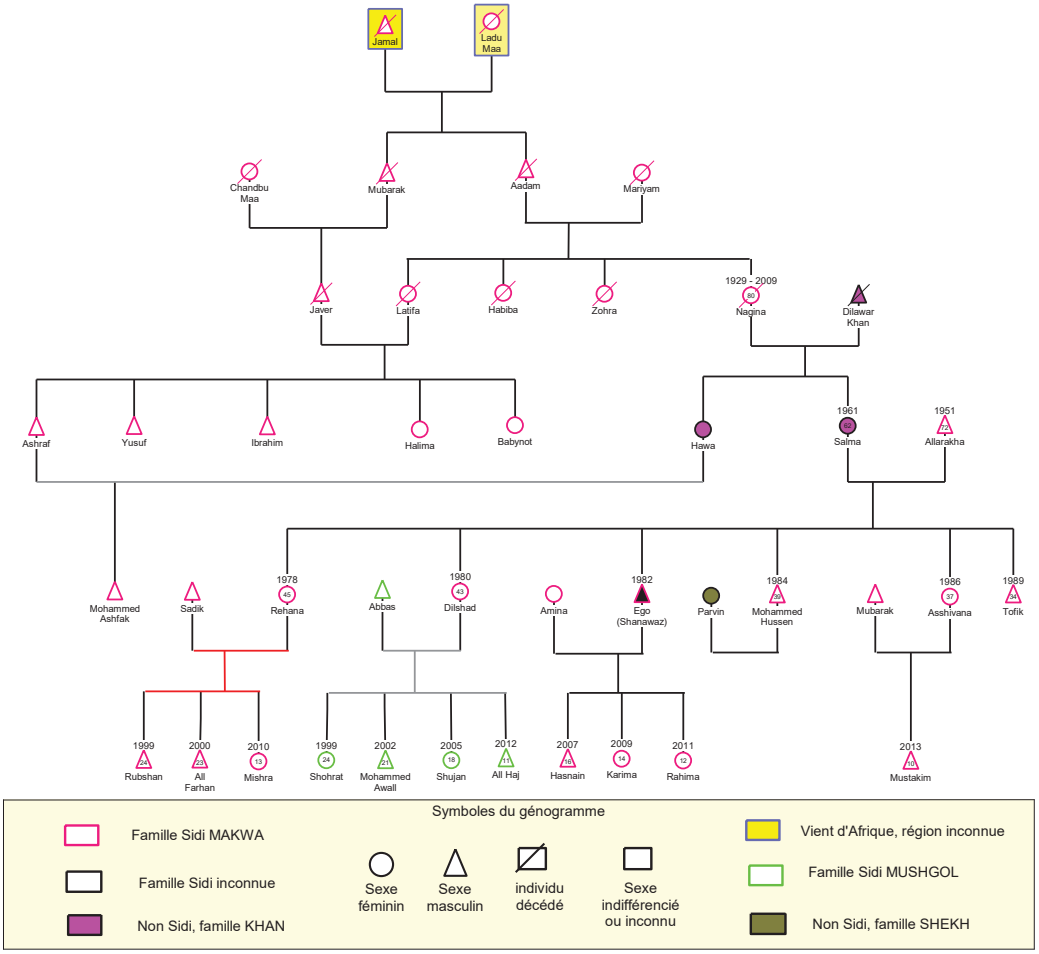
Registo de casamento da noiva sob o nº 49
(Acta de casamento fls 13 : 1 : 1947)

Repartição do Registo Civil de Diu
Boletim a que se refere o artº 310º do Código do Registo Civil.
No dia 20 de Março de 1947, ás horas nesta cidade de Diu e na residência da noiva foi celebrado o casamento de Javer Ibraimo, soldado do Estado de Junagadh e domiciliado em Junagadh, filho de Ibraimo Junia e de Jenabi, domiciliados em Junagadh, com Abibambi, doméstica e domiciliada em Diu, filha de Adamo Jamal, já falecido e de Mariambi, Domiciliada em Diu, como consta do registo de seu casamento por mim assinado sob o nº 20.
Pagou de emolumentos rodrupias, de selo oito tangas e uma taça de impresso —
Diu, de Março de 1947
O Oficial do Registo Civil,

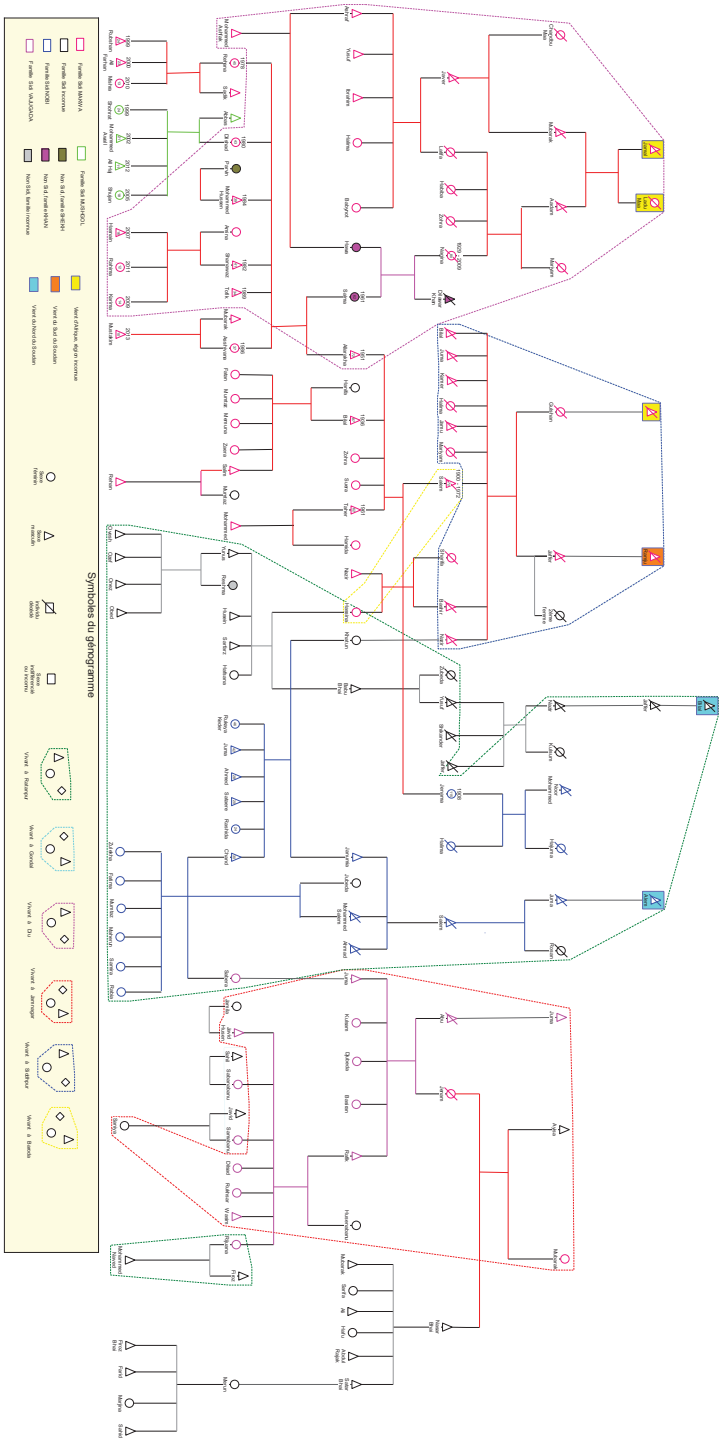
3. Généalogie paternelle de Shanawaz Makua Siddi (Diu).



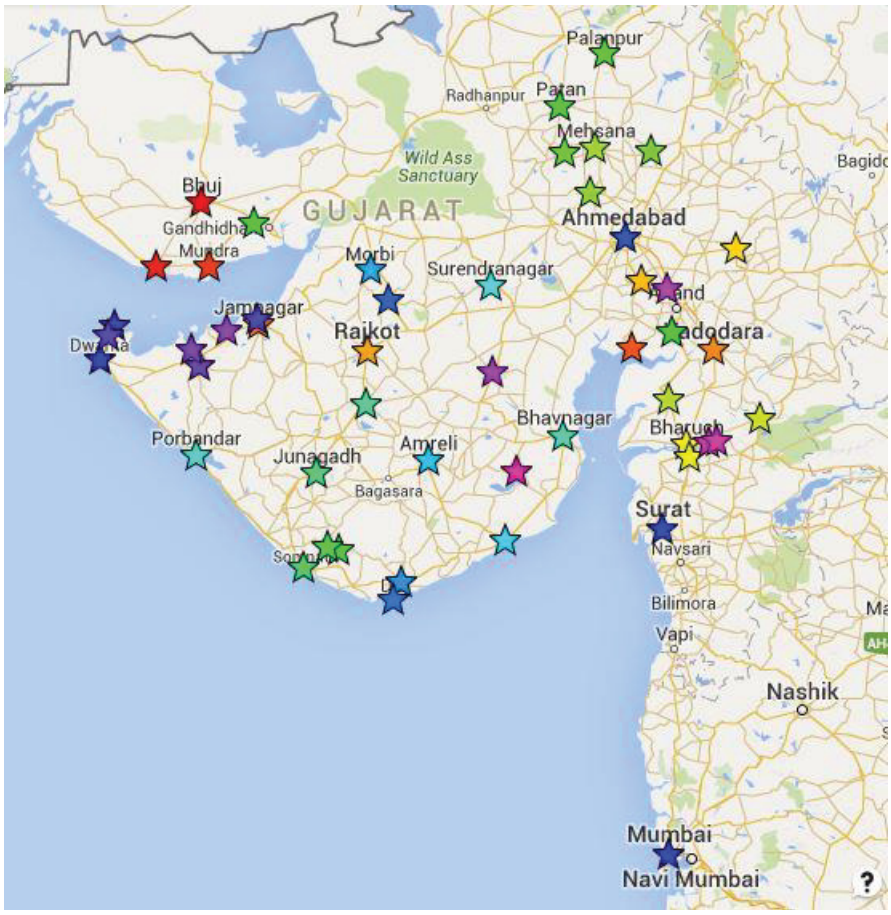
4. Généalogie maternelle de Shanawaz Makua Siddi



5. Généalogie montrant les liens de parenté entre plusieurs familles siddies du Gujarat.



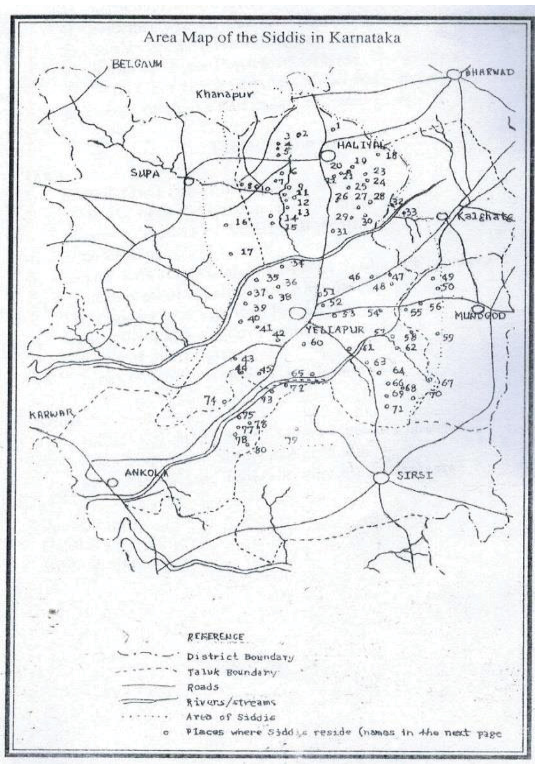
6. Localisations des Siddis, du Gujarat à Mumbai.



- Bhuj
- Mandvi
- Mundra
- Khambhat
- Jamnagar
- Vadodara
- Rajkot
- Kheda
- Balasinor
- Bharuch
- Ankleshwar
- Rajpipla
- Amod
- Mehsana
- Kadi
- Vijapur
- Matrasan
- Palanpur
- Patan
- Borsad
- Anjar
- Jambur
- Talala
- Veraval
- Junagadh
- Gondal
- Bhavnagar
- Porbandar
- Surendranagar
- Mahuva
- Amreli
- Morbi
- Una
- Diu
- Wankaner
- Ahmedabad
- Surate
- Bombay
- Dwarka
- Okha
- Bedi
- Mithapur
- Khambhalia
- Salaya
- Sikka
- Botad
- Nadiad
- Jhagadia
- Ratanpore
- Palitana

7. 80 villages siddis de l'Uttara Kannada cartographiés par Kiran Kamal Prasad (2005 : xxvi - xxviii).

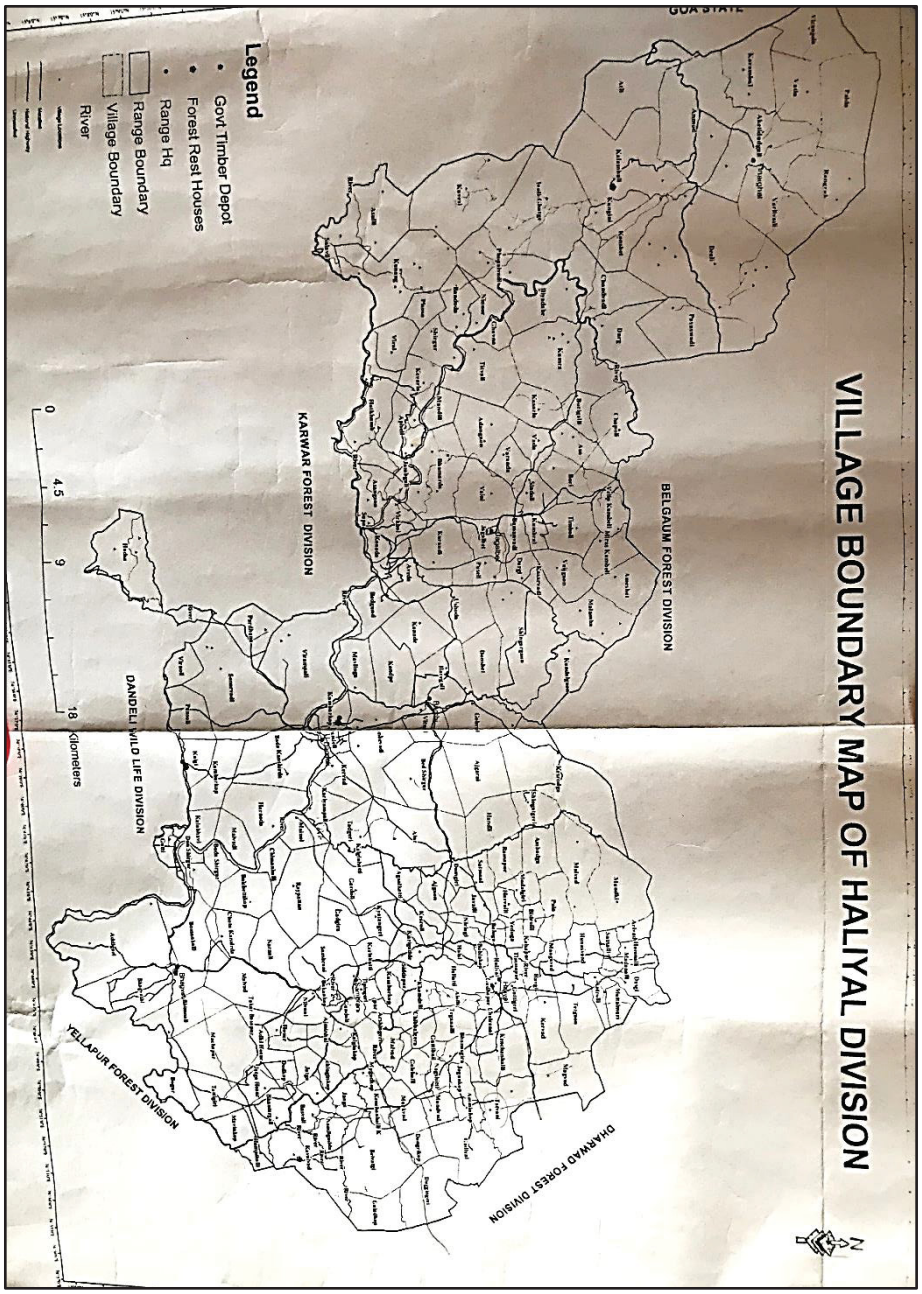




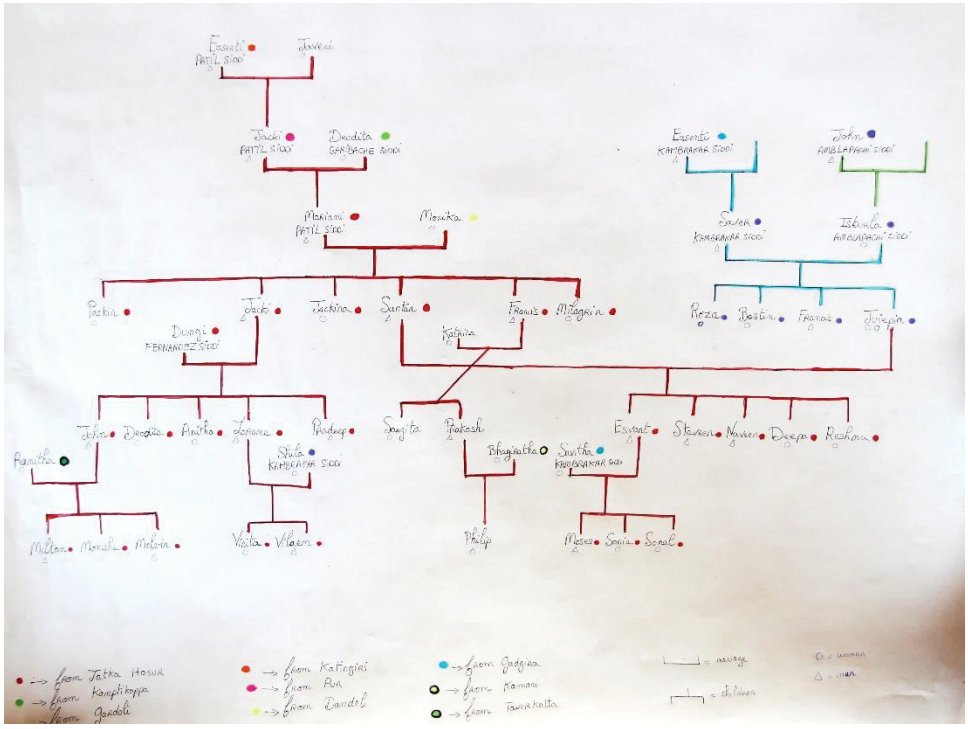
Names of 80 Siddi Settlements Shown in the Map

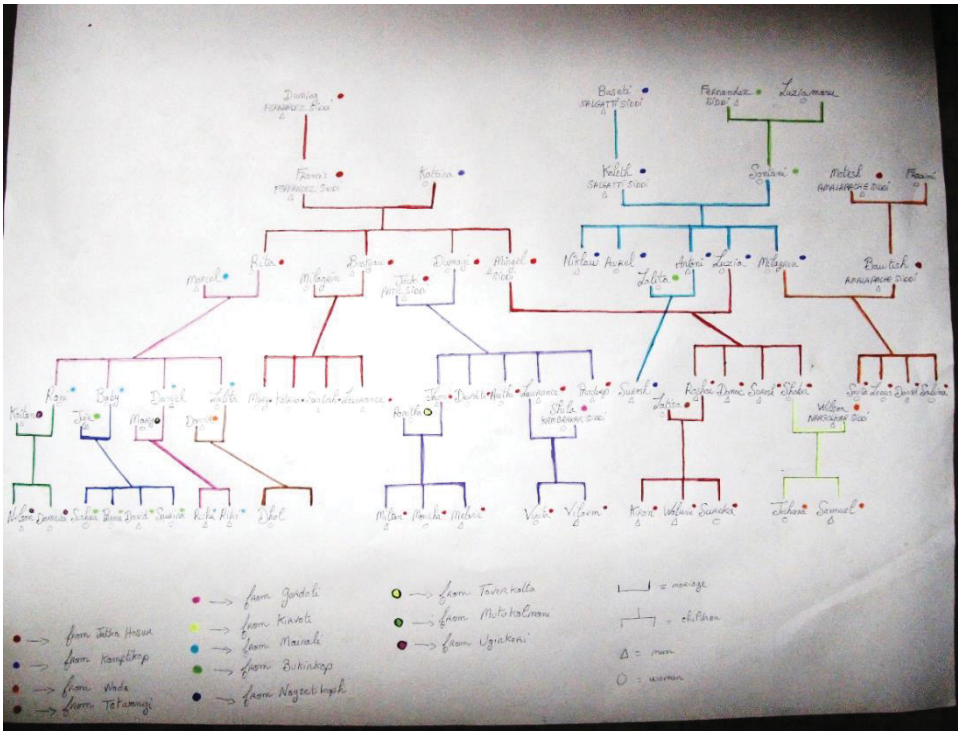
1. Guttigeri	29. Adke Hosur	56. Ganjavati
2. Bidarahalli	30. Jatga Hosur	57. Bomnalli
3. Mudalgera	31. Bhagwati	58. Gadijogadamane
4. Rampur	32. Mavinkop	59. Kettanalli
5. Javalli	33. Sangameshwar	60. Nandolli
6. Ajganv	34. Lalguli	61. Chikkoti
7. Alur	35. Gotgolli	62. Bilki
8. Dandeli	36. Savagadde	63. Hasangi
9. Gardolli	37. Bisgod	64. Manchikeri
10. Chadigera	38. Angod	65. Kalasi
11. Bukkinkop	39. Dehalli	66. Hunsemane
12. Rayapatna	40. Balagar	67. Uchgeri
13. Balshetkop	41. Ningad Bail	68. Bharatnalli
14. Bomnalli	42. Idgundi	69. Kotemane
15. Kegdal	43. Vajralli	70. Bellambe
16. Bapeli	44. Kodlagadde	71. Bharani
17. Gund	45. Arbail	72. Kaigadi
18. Tatwani	46. Kirwatti	73. Shevgar
19. Tegnalli	47. Hosalli	74. Kamanguli
20. Khamdoli	48. Tottalgundi	75. Bidrolli
21. Siddapur	49. Kendalgeri	76. Kalleshwar
22. Kumbarkop	50. Ugginkeri	77. Malganv
23. Nagshetkop	51. Kannigeri	78. Halvalli
24. Golehalli	52. Kannadgal	79. Kakkalli
25. Gundolli	53. Kuchganv	80. Kamani
26. Nilvani	54. Hanshettikop	
27. Hosur	55. Mannally	
28. Jataga		

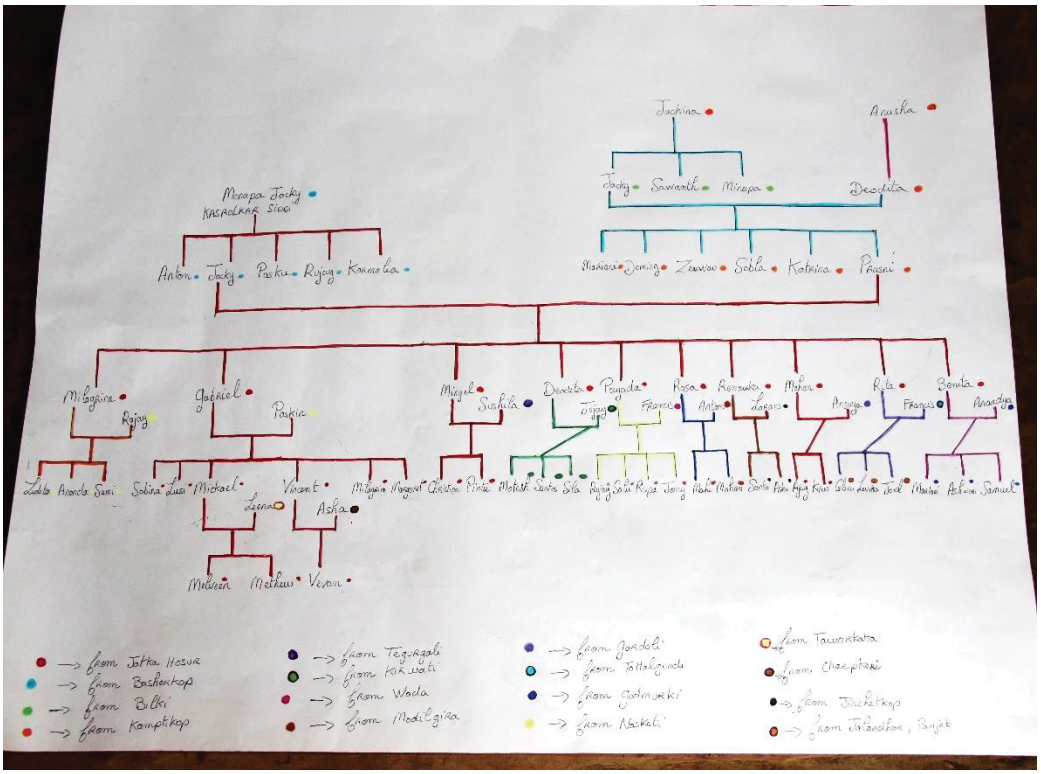
8. Carte des villages de la division forestière de Haliyal.

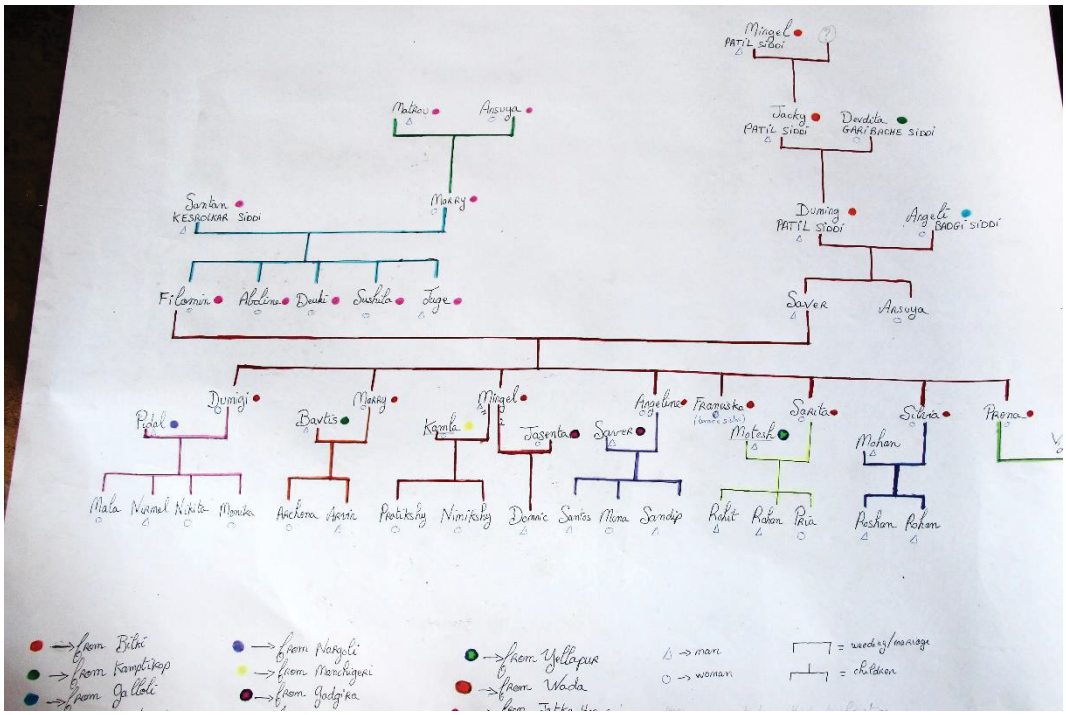


9. Quelques généalogies au Karnataka montrant les liens de parenté dans la région.



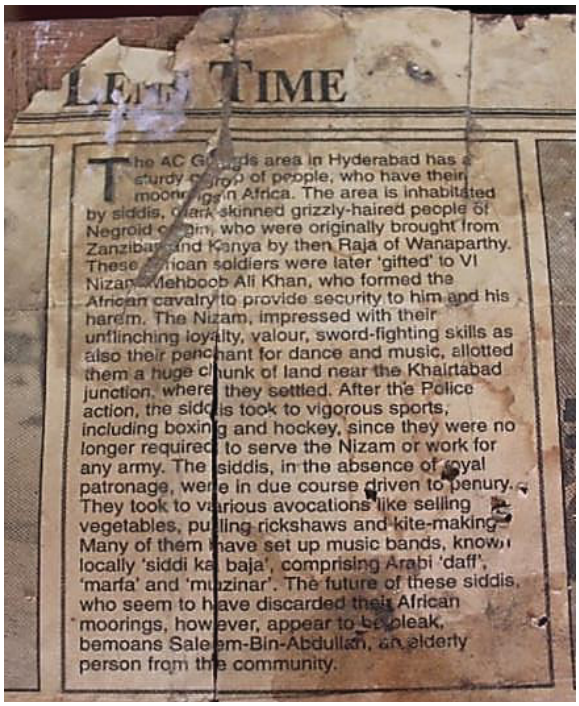



Jackina
Arusha
Morapa Jacky KESAROLKAR SIDDI
Jacky
Saviarik
Mirapa
Desolita
Antony
Jacky
Pasku
Rajay
Kamala
Mariana
Doming
Zeuvion
Sabla
Katrina
Prasan
Milagina
Rajay
Gabriel
Pasku
Miguel
Sushila
Devdata
Rajay
Pramila
Franca
Rosa
Anto
Ricarda
Lazaro
Mafan
Ana
Rita
Franca
Benita
Anacleto
Zelda
Ananda
Sami
Sabina
Lusi
Michael
Leena
Vincent
Asha
Melveen
Methew
Vevan
from Jatka Hosur
from Bashenkop
from Bilki
from Kamptikop
from Tegnagals
from Kakwati
from Wada
from Madilgira
from Jandoli
from Tallalgunda
from Gadmuski
from Naikali
from Tawantatta
from Chanpteki
from Dhichetkop
from Jalandhar, Punjab

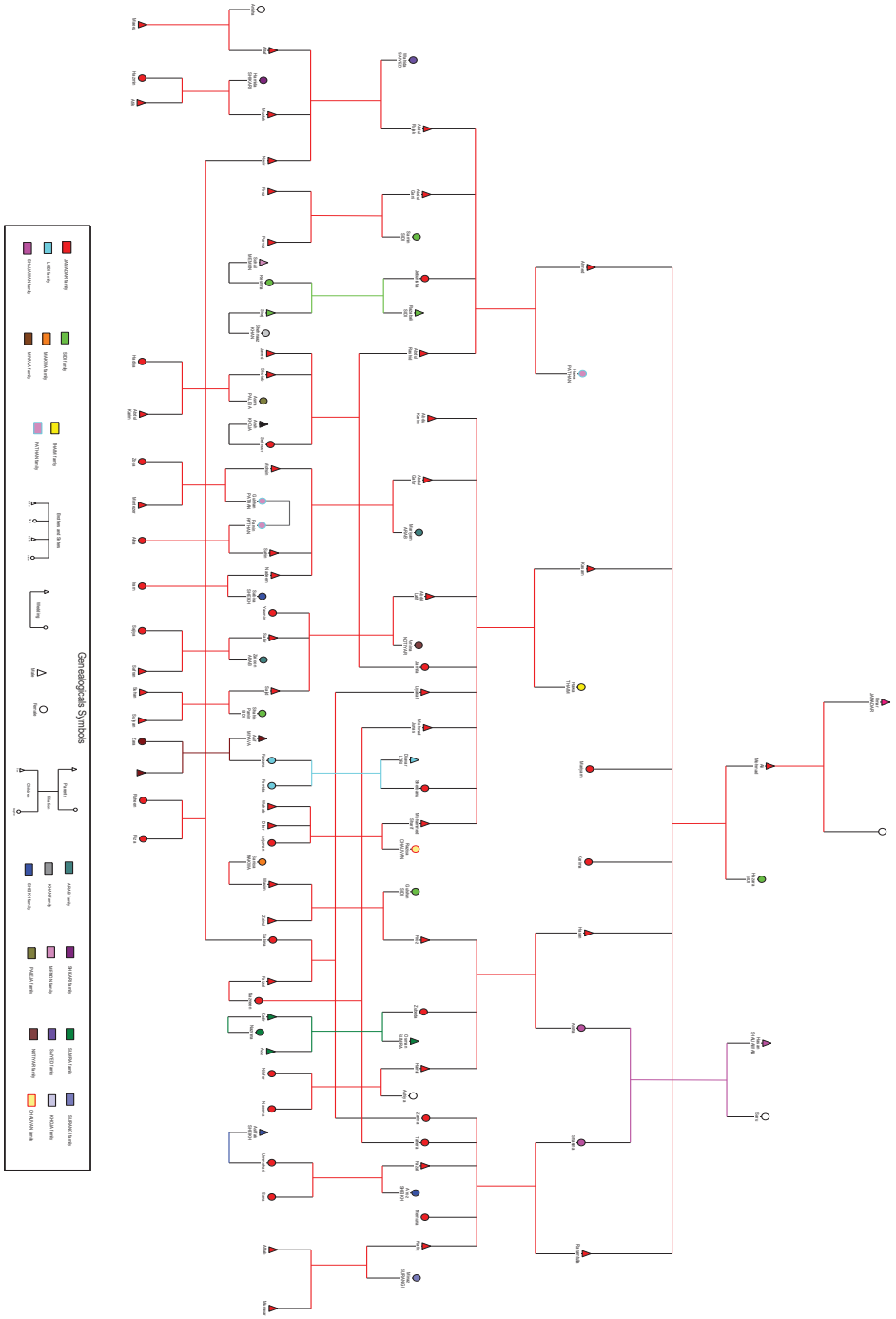

Miguel PATIL SIDDI
Matku
Ansuya
Jacky PATIL SIDDI
Devdata GAKIBACHE SIDDI
Makky
Sarlan KESAROLKAR SIDDI
Doming PATIL SIDDI
Angeli BHOGI SIDDI
Filomen
Abolina
Deuki
Sushila
Joge
Saver
Ansuya
Dunigi
Makky
Miguel
Angelina
Franuska
Sanita
Silina
Prena
Pidal
Bavtis
Kamla
Jasenta
Saver
Matesh
Mohan
Mala
Nirmal
Nikita
Monika
Archana
Aarsic
Pratiksha
Nimisha
Dennic
Santos
Mina
Sandip
Rahul
Rahan
Priya
Pashan
Rahan
from Bitti
from Kamptikop
from Gholi
from Nargoli
from Mardigeri
from Gadgika
from Yellapur
from Wada
= man
= woman
= weddings/marriage
= children

10. Coupure de journal collée sur une planche de bois et conservée par la famille d'Ali bin Salam (âgé d'une quinzaine d'années en 2017). Celui-ci apparait bébé sur la photo publiée avec l'article intitulé « The African Links » qui porte sur des Siddis du quartier de l'*A. C. Guards* de Hyderabad et qui a été publié dans le *Lens Time*.

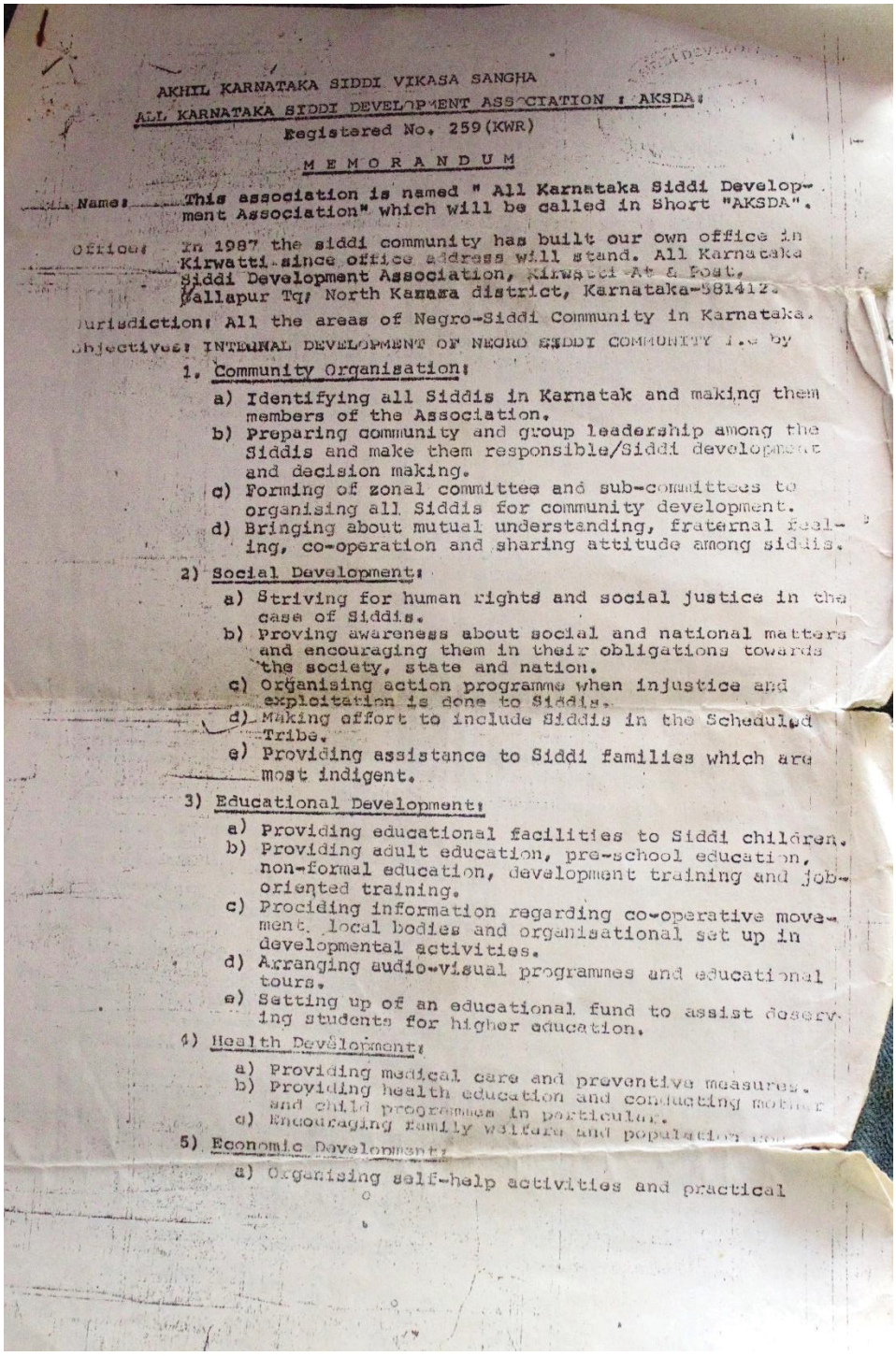




11. Généalogie de la famille Jamadar.



12. Certificat de régistration d'AKSDA.



AKHIL KARNATAKA SIDDI VIKASA SANGHA
ALL KARNATAKA SIDDI DEVELOPMENT ASSOCIATION : AKSDA:
Registered No. 259(KWR)

MEMORANDUM

Name: This association is named " All Karnataka Siddi Development Association" which will be called in Short "AKSDA".

Office: In 1987 the siddi community has built our own office in Kirwatti since office address will stand. All Karnataka Siddi Development Association, Kirwatti At & Post, Yallapur Tq; North Kanara district, Karnataka-581412.

Jurisdiction: All the areas of Negro-Siddi Community in Karnataka.

Objectives: INTEGNAL DEVELOPMENT OF NEGRO SIDDI COMMUNITY i.e by

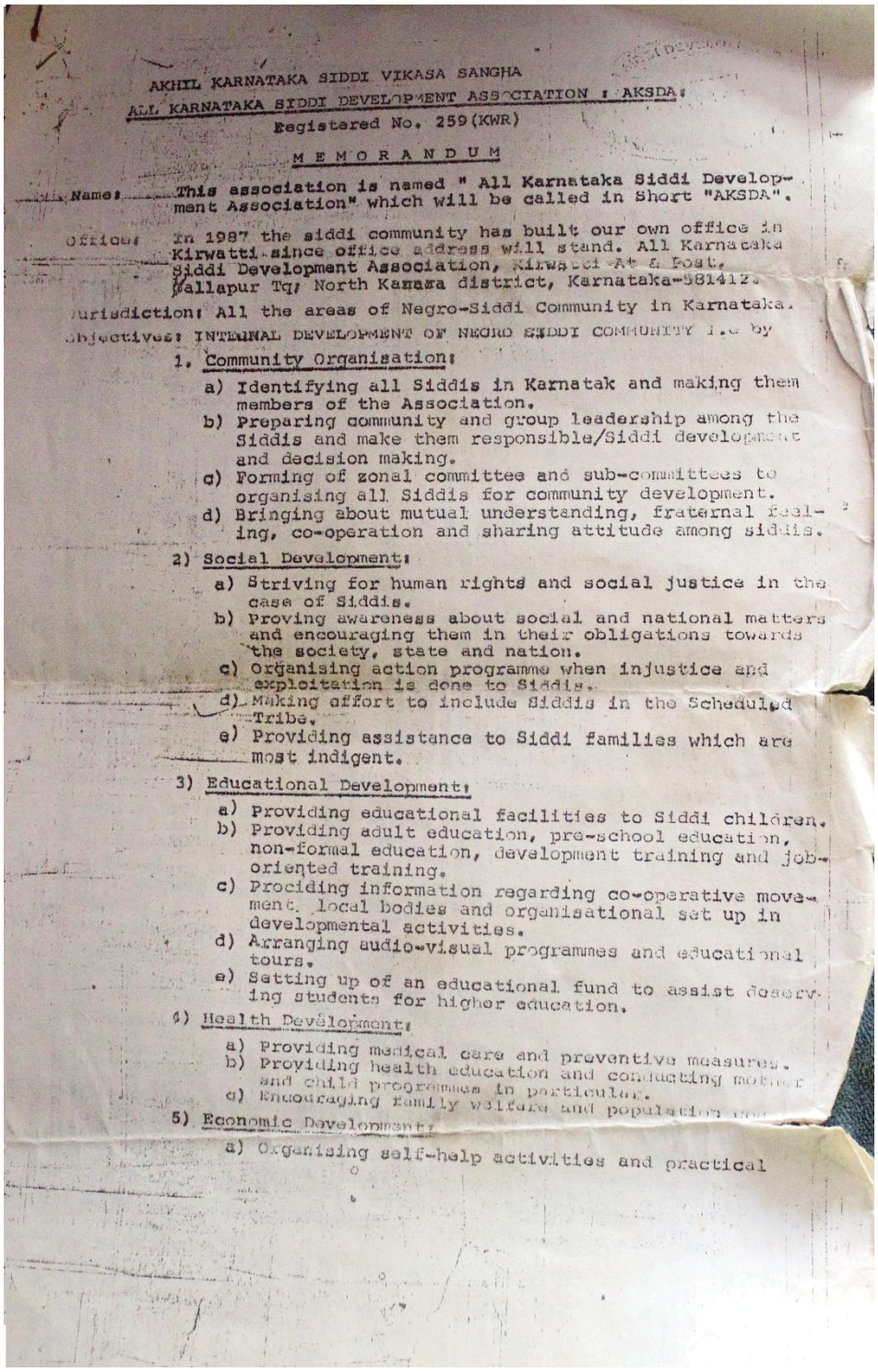
1. Community Organisation:
   a) Identifying all Siddis in Karnatak and making them members of the Association.
   b) Preparing community and group leadership among the Siddis and make them responsible/Siddi development and decision making.
   c) Forming of zonal committee and sub-committees to organising all Siddis for community development.
   d) Bringing about mutual understanding, fraternal feeling, co-operation and sharing attitude among siddis.

2) Social Development:
   a) Striving for human rights and social justice in the case of Siddis.
   b) Proving awareness about social and national matters and encouraging them in their obligations towards the society, state and nation.
   c) Organising action programme when injustice and exploitation is done to Siddis.
   d) Making effort to include Siddis in the Scheduled Tribe.
   e) Providing assistance to Siddi families which are most indigent.

3) Educational Development:
   a) Providing educational facilities to Siddi children.
   b) Providing adult education, pre-school education, non-formal education, development training and job-oriented training.
   c) Prociding information regarding co-operative movement, local bodies and organisational set up in developmental activities.
   d) Arranging audio-visual programmes and educational tours.
   e) Setting up of an educational fund to assist deserving students for higher education.

4) Health Development:
   a) Providing medical care and preventive measures.
   b) Proviging health education and conducting mother and child programmes in particular.
   c) Encouraging family welfare and population

5) Economic Development:
   a) Organising self-help activities and practical



AKHIL KARNATAKA SIDDI VIKASA SANGHA

ALL KARNATAKA SIDDI DEVELOPMENT ASSOCIATION : AKSDA:

Registered No. 259(KWR)

MEMORANDUM

Name: This association is named " All Karnataka Siddi Development Association" which will be called in Short "AKSDA".

Office: In 1987 the siddi community has built our own office in Kirwatti since office address will stand. All Karnataka Siddi Development Association, Kirwatti A/P & Post, Yallapur Tq; North Kanara district, Karnataka-581412.

Jurisdiction: All the areas of Negro-Siddi Community in Karnataka.

Objectives: INTERNAL DEVELOPMENT OF NEGRO SIDDI COMMUNITY i.e by

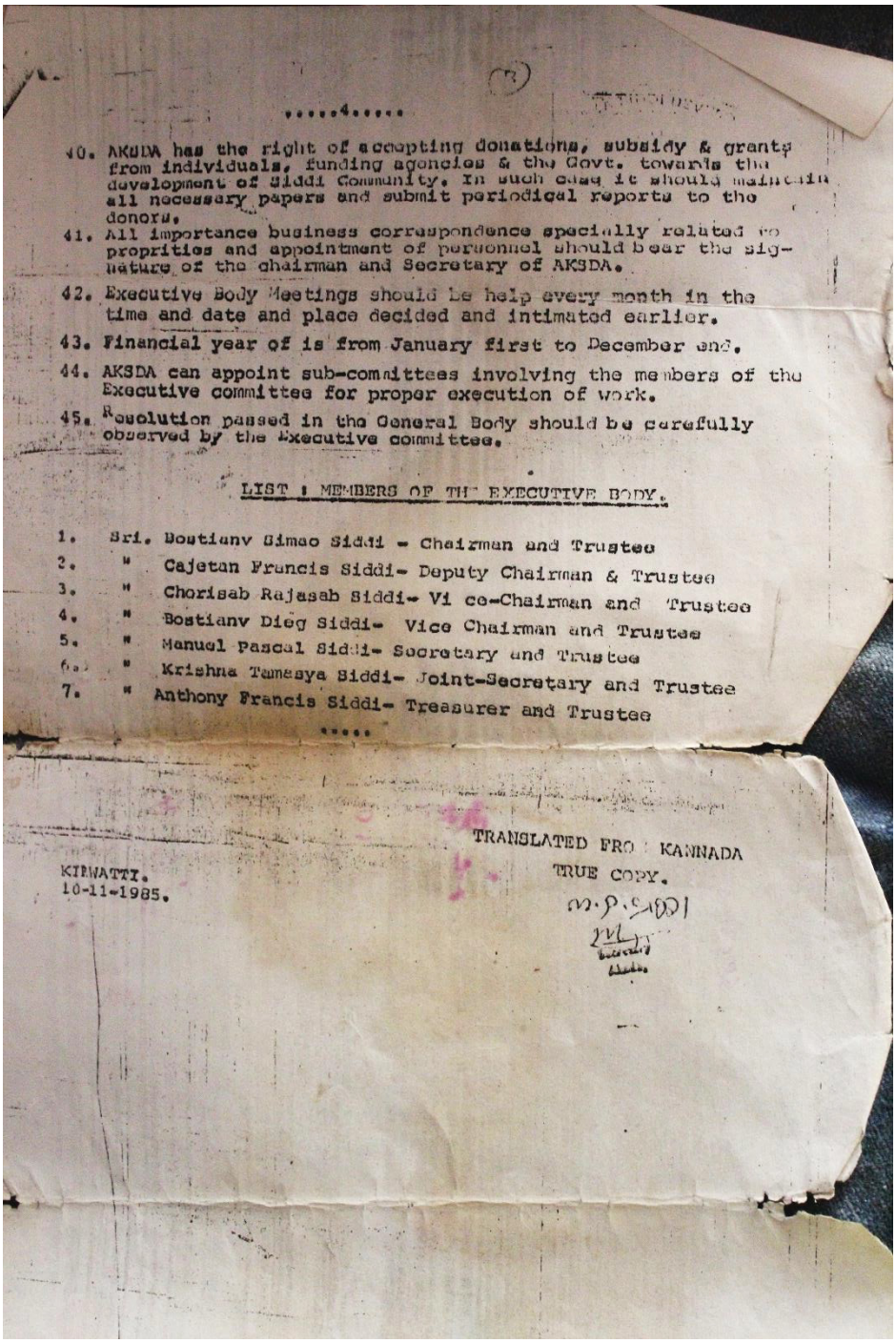
1. Community Organisation:
   a) Identifying all Siddis in Karnatak and making them members of the Association.
   b) Preparing community and group leadership among the Siddis and make them responsible/Siddi development and decision making.
   c) Forming of zonal committee and sub-committees to organising all Siddis for community development.
   d) Bringing about mutual understanding, fraternal feeling, co-operation and sharing attitude among siddis.

2) Social Development:
   a) Striving for human rights and social justice in the case of Siddis.
   b) Proving awareness about social and national matters and encouraging them in their obligations towards the society, state and nation.
   c) Organising action programme when injustice and exploitation is done to Siddis.
   d) Making effort to include Siddis in the Scheduled Tribe.
   e) Providing assistance to Siddi families which are most indigent.

3) Educational Development:
   a) Providing educational facilities to Siddi children.
   b) Providing adult education, pre-school education, non-formal education, development training and job-oriented training.
   c) Prociding information regarding co-operative movement, local bodies and organisational set up in developmental activities.
   d) Arranging audio-visual programmes and educational tours.
   e) Setting up of an educational fund to assist deserving students for higher education.

4) Health Development:
   a) Providing medical care and preventive measures.
   b) Providing health education and conducting mother and child programmes in particular.
   c) Encouraging family welfare and population [illegible]

5) Economic Development:
   a) Organising self-help activities and practical



.....4.....

40. AKSDA has the right of accepting donations, subsidy & grants from individuals, funding agencies & the Govt. towards the development of Siddi Community. In such case it should maintain all necessary papers and submit periodical reports to the donors.

41. All importance business correspondence specially related to proprities and appointment of personnel should bear the signature of the chairman and Secretary of AKSDA.

42. Executive Body Meetings should be help every month in the time and date and place decided and intimated earlier.

43. Financial year of is from January first to December end.

44. AKSDA can appoint sub-committees involving the members of the Executive committee for proper execution of work.

45. Resolution passed in the General Body should be carefully observed by the Executive committee.

LIST : MEMBERS OF THE EXECUTIVE BODY.

1. Sri. Bostianv Simao Siddi - Chairman and Trustee
2. " Cajetan Francis Siddi- Deputy Chairman & Trustee
3. " Chorisab Rajasab Siddi- Vi ce-Chairman and Trustee
4. " Bostianv Dieg Siddi- Vice Chairman and Trustee
5. " Manuel Pascal Siddi- Secretary and Trustee
6. " Krishna Tamasya Siddi- Joint-Secretary and Trustee
7. " Anthony Francis Siddi- Treasurer and Trustee

.....

TRANSLATED FRO : KANNADA
TRUE COPY.

KIRWATTI.
10-11-1985.

13. Coupure du journal *The Times of India* paru le 30 juillet 2022 stipulant l'expulsion de Bosco Kaweesi.



2 TIMES CITY

Legal adviser of African students deported for overstaying, forgery

Action Initiated Against His Landlord, Says Top Cop

TIMES NEWS NETWORK

Bengaluru: He called himself acting president of the Pan African Federation and Students' Union and legal adviser of the Nigerian student association for years. But Bosco Kaweesi, who also advised Africans on visa issues, was stripped of his masks when he was arrested on July 19 on charges of overstaying and forging documents to facilitate human trafficking.

The Ugandan national was shifted from his Lingarajapuram residence to the illegal migrants' detention centre in Nelamangala on the same day. On directions from the ministry of home affairs, Kaweesi was deported to his home-country with a warning that he should not enter India again. He was sent back on a flight from New Delhi to Kampala on Wednesday.

Kaweesi had arrived in Mumbai in 2004 on a student visa. Police records revealed he had been convicted for six months in 2005 by a court in Karwar for overstaying. After coming out of prison, Kaweesi continued to live in different parts of the country and came to Bengaluru in 2006.

Police commissioner CH Pratap Reddy said they have initiated legal action against Kaweesi's landlord in Lingarajapuram for not intimating jurisdictional police about renting his residence to the Ugandan. According to Reddy, 113 foreign nationals from Bengaluru have been deported for overstaying since 2021.

In between, Kaweesi had twice approached Karnataka high court, seeking its intervention in renewing his visa which had expired in 2005. He first turned to the HC in 2009 and his plea was rejected some years later. Kaweesi approached the court again in 2019, saying he should be permitted to continue to live in Bengaluru as he had married an Indian woman. However, the plea was again rejected in March this year.

"Since the rejection, we started collecting documents on Kaweesi. After working on them, we approached MHA, explaining the situation," said deputy commissioner of police (east) Bheemashankar Guled.

Meanwhile, cops raided Kaweesi's Lingarajapuram home and seized 26 passports of African nationals living in the city. "Of them, 24 passport holders are found to be overstaying. We had received complaints that Kaweesi was extorting money from his fellow Africans on the pretext of helping them in getting their visas extended. Also, he had helped many foreign nationals by producing fake documents," Reddy said.

Additional commissioner of police (east) Subramanyeswara Rao said Kaweesi took advantage of the prolonged court cases. "He approached the court twice. But both times, his pleas were rejected," he said.

BACKING AFRICANS, HE LED PROTESTS

Kaweesi's role as legal adviser of African students came to the fore in January 2016, when an African national on student visa rammed his car into a homemaker, crushing her to death in Soladevanahalli. Following the fatal accident, locals attacked African students living in the neighbourhood and Kaweesi led a series of protests by Africans, condemning the attack. Kaweesi again took the lead in an agitation when a Congolese, who was arrested on drug-peddling charges, died of cardiac arrest in police custody in August 2021. Police caned the irate mob of Africans protesting outside the station after they attacked personnel and started indulging in vandalism.

> We had received complaints that Kaweesi was extorting money from his fellow Africans on the pretext of helping them in getting their visas extended. Also, he had helped many foreign nationals by producing fake documents
>
> **CH Pratap Reddy** | BENGALURU POLICE COMMISSIONER

14. Compte-rendu du 8ème congrès panafricain à Johannesburg mentionnant les Siddis.

8TH PAN-AFRICAN CONGRESS CALLS FOR COUNCIL ON AFRICAN NATIONAL AFFAIRS.

Consultations are underway towards the establishment of a Council for African National Affairs (CANA).

This follows the 8th Pan African Congress that took place in South Africa at the beginning of the year with a call on Africans to advance a cultural movement to give Africans pride in their being and create the conditions for promoting African culture and languages as the foundation for African emancipation and development.

The Congress was held in Johannesburg from January 14-16, 2014 under the theme "Mobilizing Global Africans, for Renaissance and Unity" and brought together one hundred and twenty participants representing institutions and organizations of Africans from around the world.

Participants came from Latin America, the Caribbean, USA, Europe, Asia, the Arab World and the African continent.

The Congress reviewed status reports of Africans in various parts of the world, namely, Afro-descendants in the Caribbean, Latin America, USA, Canada and Europe. Others were Afro-descendants in India, i.e. the Siddis, Africans in the Arab World as well as the situation of the majority of Africans living on the continent.

Other issues discussed were African trade unions and Pan-Africanism, Women and the Pan-African Challenge as well as Youth and Pan-Africanism. Networking Entrepreneurs was also considered.

African Identity

Congress noted that the African identity refers to people and not geography in the first instance. "This implies that the unity we seek as Pan Africans is a unity of African peoples and not a geographical unity of the African continent".

The Congress recognized the need for unity of Africans as essential basis for consistent progress towards emancipation and development of the African people. The unity of Africans was foreseen as a factor that will unite most of the continent and other Africans in the diaspora and at the same time require that Africans co-exist democratically with various non-African minorities who live with us as citizens.

Recommendations

The 8th PAC congress made a variety of recommendations based on the different status reports and deliberations. On Afro-Descendants in Europe, recommendations included the diaspora right of return, a unitary African citizenship and passport as well as global African solidarity against the white supremacist state and institutional racism they face.

1

On the issue of Afro-Descendants in USA and Canada, the 8th PAC, among other recommendations, urged the US Government to change race discriminatory (Criminal) Laws; and address income inequalities in the US.

The Congress encouraged African Canadians to work together to break down barriers between them based on socio-economic status, while urging the Canadian Government to put in place, Anti-Racist Policies in employment practices.

The PAC committed itself to help address crisis affecting people of African descent in the Caribbean that require political solutions as well as give support to Afro-descendant activist groups in the Caribbean.

On the issue of Women and the Pan-African Challenge, Congress acknowledged the lack of recognition of women's role in Pan-African history and noted that this must be corrected in the documentation of Pan-Africanism while promoting effective implementation of African instruments that focus on encouraging women's participation in the economy and society.

The congress commended some governments in South and Central America for upholding Affirmative Action Policies.

On the other hand the meeting condemned the government of the Dominican Republic for its racist repressive policies against dark-skinned citizens in general, and dark-skinned Dominicans whose ancestry is traced to Haiti, in particular, and for its racially-based persecution of Haitian nationals.

With regards to Africans in the Arab World the PAC decided to include on its agenda advocacy and issues pertaining to African-descendants in the Arab States. In furtherance of this the PAC should initiate a movement aimed at abolishing and eradicating the on-going slavery of Africans in the Arab World.

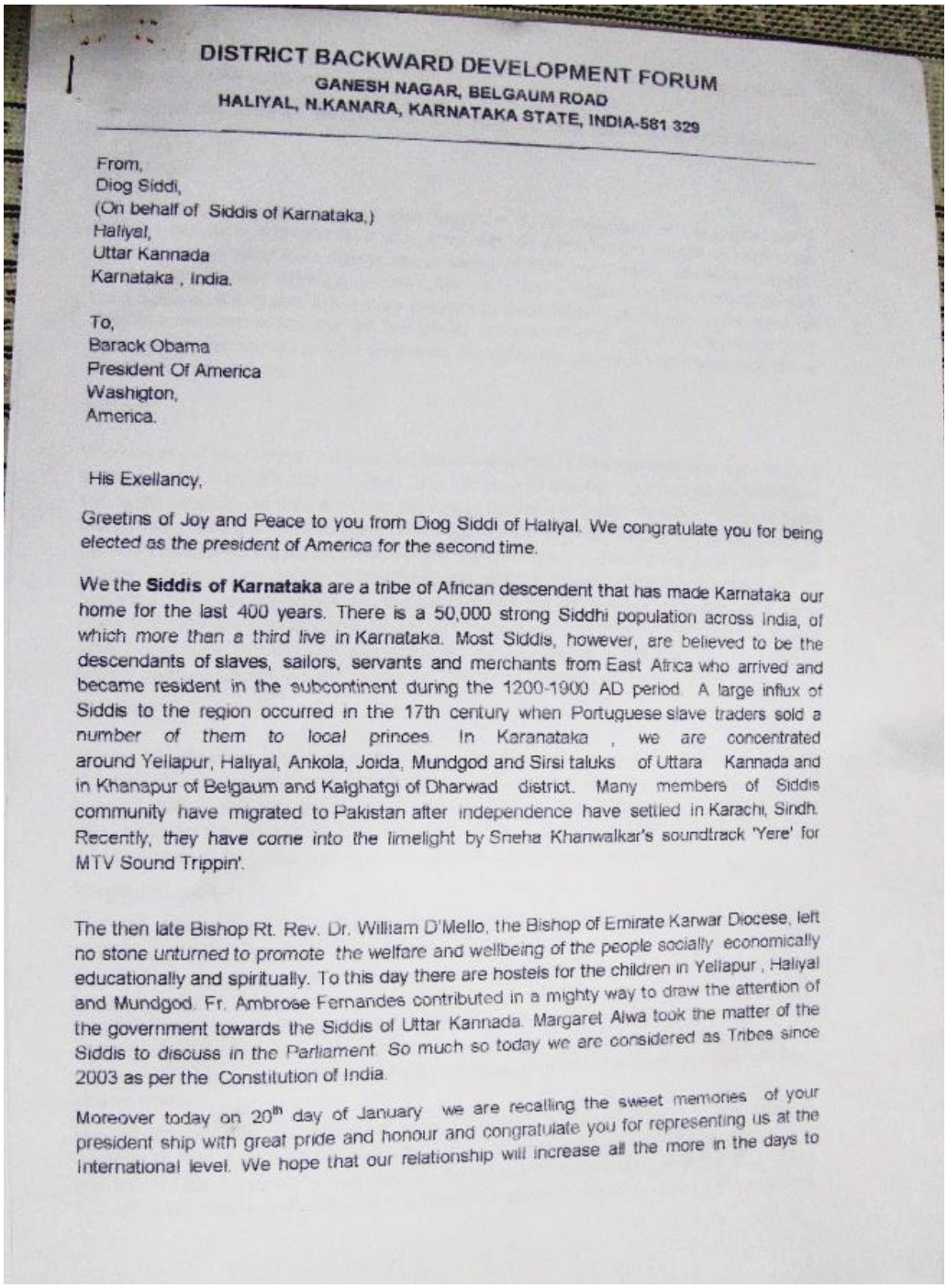
On African Trade Unions and Pan-Africanism the Congress urged the Global African Trade Unions to pay particular attention to organizing and the participation of youth, women and informal economy workers in trade unionism. Congress further affirmed that '*The Global African Trade Unions should organize and promote the rights and interests of African migrant workers in Africa and other parts of the world; and that the trade unions and Pan-Africanist intellectuals, cultural workers and artists should discover each other and strengthen their links of collaboration towards fulfillment of the Pan-African Agenda.*

The Congress took particular note of the deprived conditions of Afro-Descendants in India, known as Siddis and recommended the establishment of an Education Foundation as well as a Law Forum for the Siddis of India.

by Professor Kwesi Kwaa Prah, Director of the Cenre for the Advanced Studies of African Society (CASAS).

For more information on the 8th Pan-African Congress please go to www.8thpac.com

15. Courrier envoyé par Diyog Siddi à Barak Obama.



DISTRICT BACKWARD DEVELOPMENT FORUM
GANESH NAGAR, BELGAUM ROAD
HALIYAL, N.KANARA, KARNATAKA STATE, INDIA-581 329

From,
Diog Siddi,
(On behalf of Siddis of Karnataka,)
Haliyal,
Uttar Kannada
Karnataka , India.

To,
Barack Obama
President Of America
Washigton,
America.

His Exellancy,

Greetins of Joy and Peace to you from Diog Siddi of Haliyal. We congratulate you for being elected as the president of America for the second time.

We the **Siddis of Karnataka** are a tribe of African descendent that has made Karnataka our home for the last 400 years. There is a 50,000 strong Siddhi population across India, of which more than a third live in Karnataka. Most Siddis, however, are believed to be the descendants of slaves, sailors, servants and merchants from East Africa who arrived and became resident in the subcontinent during the 1200-1900 AD period. A large influx of Siddis to the region occurred in the 17th century when Portuguese slave traders sold a number of them to local princes. In Karanataka , we are concentrated around Yellapur, Haliyal, Ankola, Joida, Mundgod and Sirsi taluks of Uttara Kannada and in Khanapur of Belgaum and Kalghatgi of Dharwad district. Many members of Siddis community have migrated to Pakistan after independence have settled in Karachi, Sindh. Recently, they have come into the limelight by Sneha Khanwalkar's soundtrack 'Yere' for MTV Sound Trippin'.

The then late Bishop Rt. Rev. Dr. William D'Mello, the Bishop of Emirate Karwar Diocese, left no stone unturned to promote the welfare and wellbeing of the people socially economically educationally and spiritually. To this day there are hostels for the children in Yellapur , Haliyal and Mundgod. Fr. Ambrose Fernandes contributed in a mighty way to draw the attention of the government towards the Siddis of Uttar Kannada. Margaret Alwa took the matter of the Siddis to discuss in the Parliament. So much so today we are considered as Tribes since 2003 as per the Constitution of India.

Moreover today on 20th day of January we are recalling the sweet memories of your president ship with great pride and honour and congratulate you for representing us at the International level. We hope that our relationship will increase all the more in the days to

come with your special intervention and concern towards us so that one day we too may rise up to such great heights as you are.

We eagerly look forward to see you one day in Haliyal of Uttar Kannada district in Karnataka of India.

Etymology:

The word Siddi is derived from the Arabic "sayyid" or "saydi' meaning leader or master. North African's call each other Sidi as a title of respect. All African-origin people in India were however, called 'Siddi' even though they were not all from North Africa. The term seems to have found currency following a description in a letter written by one William aboard the *S.S.Nepal*, a ship that sailed from England to South India and Ceylon. In the letter he describes the crew of the ship as "composed of seven English quarter masters and forty three lascar seamen, six English engineers, thirty-five men(Muslim) and fifteen Sidimen or negroes for coal shifters.

History:

The majority of the Siddhis in Karnataka are descendants of Siddhi slaves who were brought from East Africa (mostly Mozambique) and Tanzania to Goa by the Portuguese, British and the Arabs between the 16th and 19th centuries. During the Goan Inquisition, some of these slaves were freed and some escaped into the forests of the neighboring Karnataka state. As the bulk of the Goan inquisition's records are now destroyed, a thorough reconstruction of the Siddhis' history in India and in Karnataka is very difficult. However, the few records that exist present a picture of oppression and ill treatment that the slaves were subjected to. A few of them, however, are also said to have escaped slavery. While most of them were victims of slave trade, some of them also were imported by the Nawabs in the 15th-16th centuries as military mercenaries. Others were sailors on the trade routes to the east.

Religion:

Among Siddhi families in Karnataka, there are Roman Catholics, Hindus and Muslims. The Haliyal *taluk* has populations of Muslims and Christians while the Hindu populations are concentrated in the ghat areas of Yellapur and Ankola. These divisions in the population have hindered the development of a distinct Siddhi self-identity. Although Siddhis opt for different religions they inter marry across religions without any reservations.

Hiriyaru worship

The one factor which binds the Siddhis, irrespective of their religion is the *Hiriyaru* or ancestor worship. The dead are believed to be nearby, in the form of spirits. They are regarded as witnesses to be consulted by a family in all its concerns. On occasions like births, marriages and deaths, the ancestors are invoked. The home is organised around *Hiriyaru*, the spirits of departed parents. It signifies a remembrance of the parents, thanking them for their care over several years and also entreating them to keep a vigil over the family in future. It is obligatory for all relatives to attend the function, thus renewing kinship relations.

Hiriyaru worship may be performed twice a year by the 'Kartha'(head) of the family. It normally is held during the Navarathri festival in the first week of November. If this is not possible for some reason, it may also be performed in April–May during the other major festival - Holi. These obviously are not meant to coincide with the dates of the parents'

deaths as the Siddis only observe the first death anniversary. Hindu Siddhis usually have elaborate functions to mark the event, but not so the Christian and Muslim Siddhis.

The main language spoken by siddis is Kannada.But they also speak Konkani and Marathi Languages.

Demographics:

In India, Karnataka has the largest concentration of Siddis. According to latest estimates there are around 3,700 Siddi families in the state with a total population of 18,000. Other Siddhi populations in the sub-continent include around 10,000 in Gujarat and 12,000 in Hyderabad. A few hundreds are also in Lucknow, Delhi and Calcutta. Fewer than 1,000 "Ceylon Kapris" live in Sri Lanka.

Social Status & Rehabitation:

Like Siddhi populations across the sub-continent, Siddhis in Karnataka also have remained isolated, neglected and economically and socially backward.[7] Efforts are being made to rehabilitate them. In 1984, at the instance of the Secretary of the Rural Welfare Trust, Dandeli and few others, an "All-Karnataka Siddi Development Association" was formed to bring Siddhis together and work for their integrated development K. V. Subbanna, the Magsaysay awardee also made some efforts in this direction with his Ninasam.

On January 8, 2003, the Union government brought the Siddis under the list of Scheduled Tribes with a view to empowering them constitutionally. Further, policies to provide homes for homeless Siddis, water facilities, education, employment opportunities, roads, electricity, mobile hospitals 2 acres (8,100 m^2) of land to each Siddi family and the right to collect forest products were also endorsed by parliament. It is hoped that proper implementation of these policies would go a long way in helping the Siddhi community enhance their social and economic status.

Internationally too, awareness of sub-Saharan African diaspora in the east has been limited. In 2006, however, 'The African Diaspora in Asia'(TADIA), a UNESCO backed initiative[5] has also evinced interest in the rehabilitation of this tribe. Headed by Prof Angenot of Brazil, it has become the academic link between the Siddis of Karnataka, Gujarat and Andhra Pradesh and other research scholars. It aims at involving academic research, promoting cultural exchanges and raising funds for education and employment generation programmes for the Siddis.

On this occasion we express our gratitude to the Government of India and all the people of the country for giving us protection and respect to this day. May this relationship grow ever stronger and move towards greater heights.

Thanking you,

Yours sincerely,

Diog Siddi

Haliyal,

Karnataka, India.

16. Brochures de journaux conservées par Diyog Siddi mentionnant la célébration de l'élection d'Obama et la tentative d'envoi du pot de miel au Président des États-Unis.



earthly hour like around noon — fusive at the ball.

. . . forest tribals bask in Obama glow

K.M. RAKESH

Bangalore, Jan. 20: Too bad, the honey didn't reach Obama. But the honeymoon has begun again for these forest folks.

Four years ago, when America elected its first black President, a forest tribe in Karnataka that shares Barack Obama's African roots tried to gift him a pot of pure forest honey.

But red tape and customs regulations came in the way. With Obama back for a second term, the Siddis of Karnataka are celebrating again. They plan to send a greeting and a request for a meeting when Obama visits India next.

"Today, we are Indians with African roots and we feel that Barack Obama's victory is our victory," Diog Bastaon Siddi, a prominent leader of the tribe, told **The Telegraph** from North Canara district.

"The last time, our honey pot didn't reach him. This time we are sure the US consulate will send our letter to the US President," Bastaon, who has been waiting for a moment with Obama since the Democrat first made it to the White House in 2009, added.

The Siddis, an economically backward community, have for centuries been forest dwellers, surviving on forest produce or working as labourers. Their strong African features and physical strength set them apart from other local people but only a handful, like former Indian football goalkeeper Juje Siddi, have made it to the mainstream.

The Siddis — some 50,000 live in North Canara district — are now banking on Obama to deliver them from the debilitating stranglehold of backwardness.

Around 2,000 of them today danced and sang in anticipation of Obama's swearing-in by Sunday noon in America. The celebrations were held in Golehalli, a village skirting the forests in North Canara district, some 400km from here. After a celebratory cake-cutting, they broke into *dhamal* — the traditional Siddi dance.

Once Obama's inauguration is over, the Siddis would mail their greetings and a memorandum to the White House to consider them for US welfare projects. A copy will be faxed to the US consulate, Bastaon said. "We are a financially, educationally and socially backward community that needs help from wherever possible," he said.

Brought as slaves by Portuguese, British and Arab traders, the Siddis have since spread out in Karnataka, Maharashtra and Gujarat.

Shivananda Kalave, a local activist who works for the Siddis, said the tribe has for long been seeking recognition. "While a majority are Muslims, there are Hindus and Christians as well and cross-community marriages are common," Kalave said.

The Siddis had celebrated when Nelson Mandela walked out of a South African jail after 27 years in prison. "That was perhaps the most important moment for us Siddis who identify closely with the great leader," Bastaon said.

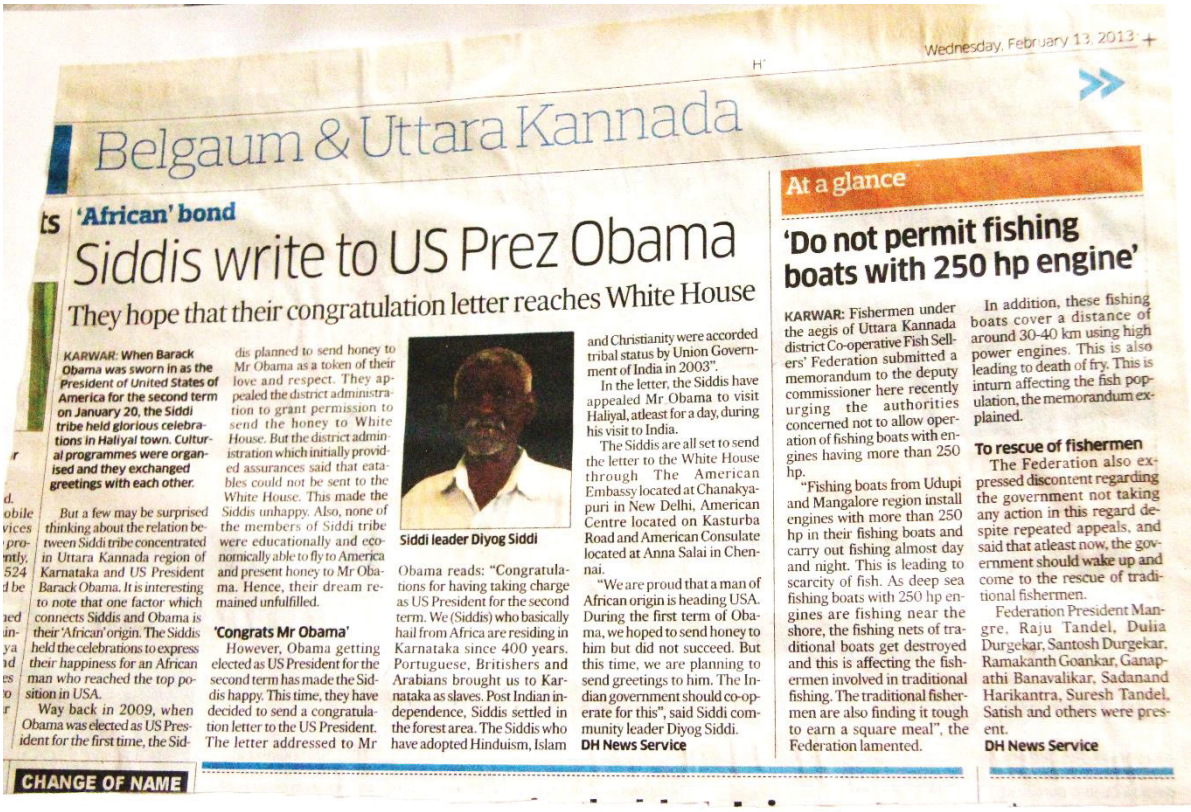
With Obama back for a second four-year term, the Siddis are hoping again — honey or no honey. "It's a matter of pride that a person of African origin like us is the US President," Bastaon, who has spearheaded several welfare measures for his tribe, said.

"We will not miss this chance to first inform the US President of our existence in this far corner of India and then try and convince him for some help to educate our children for a better tomorrow."

So shake a leg for Obama, honey.

AFRICA LINK

Tribal leader Diog Bastaon Siddi dances at the celebration in North Canara district. Picture by Manjunath Ninganagouda



Wednesday, February 13, 2013

Belgaum & Uttara Kannada

'African' bond

Siddis write to US Prez Obama

They hope that their congratulation letter reaches White House

KARWAR: When Barack Obama was sworn in as the President of United States of America for the second term on January 20, the Siddi tribe held glorious celebrations in Haliyal town. Cultural programmes were organised and they exchanged greetings with each other.

But a few may be surprised thinking about the relation between Siddi tribe concentrated in Uttara Kannada region of Karnataka and US President Barack Obama. It is interesting to note that one factor which connects Siddis and Obama is their 'African' origin. The Siddis held the celebrations to express their happiness for an African man who reached the top position in USA.

Way back in 2009, when Obama was elected as US President for the first time, the Siddis planned to send honey to Mr Obama as a token of their love and respect. They appealed the district administration to grant permission to send the honey to White House. But the district administration which initially provided assurances said that eatables could not be sent to the White House. This made the Siddis unhappy. Also, none of the members of Siddi tribe were educationally and economically able to fly to America and present honey to Mr Obama. Hence, their dream remained unfulfilled.

'Congrats Mr Obama'

However, Obama getting elected as US President for the second term has made the Siddis happy. This time, they have decided to send a congratulation letter to the US President. The letter addressed to Mr Obama reads: "Congratulations for having taking charge as US President for the second term. We (Siddis) who basically hail from Africa are residing in Karnataka since 400 years. Portuguese, Britishers and Arabians brought us to Karnataka as slaves. Post Indian independence, Siddis settled in the forest area. The Siddis who have adopted Hinduism, Islam and Christianity were accorded tribal status by Union Government of India in 2003".

Siddi leader Diyog Siddi

In the letter, the Siddis have appealed Mr Obama to visit Haliyal, atleast for a day, during his visit to India.

The Siddis are all set to send the letter to the White House through The American Embassy located at Chanakyapuri in New Delhi, American Centre located on Kasturba Road and American Consulate located at Anna Salai in Chennai.

"We are proud that a man of African origin is heading USA. During the first term of Obama, we hoped to send honey to him but did not succeed. But this time, we are planning to send greetings to him. The Indian government should co-operate for this", said Siddi community leader Diyog Siddi.

DH News Service

At a glance

'Do not permit fishing boats with 250 hp engine'

KARWAR: Fishermen under the aegis of Uttara Kannada district Co-operative Fish Sellers' Federation submitted a memorandum to the deputy commissioner here recently urging the authorities concerned not to allow operation of fishing boats with engines having more than 250 hp.

"Fishing boats from Udupi and Mangalore region install engines with more than 250 hp in their fishing boats and carry out fishing almost day and night. This is leading to scarcity of fish. As deep sea fishing boats with 250 hp engines are fishing near the shore, the fishing nets of traditional boats get destroyed and this is affecting the fishermen involved in traditional fishing. The traditional fishermen are also finding it tough to earn a square meal", the Federation lamented.

In addition, these fishing boats cover a distance of around 30-40 km using high power engines. This is also leading to death of fry. This is inturn affecting the fish population, the memorandum explained.

To rescue of fishermen

The Federation also expressed discontent regarding the government not taking any action in this regard despite repeated appeals, and said that atleast now, the government should wake up and come to the rescue of traditional fishermen.

Federation President Mangre, Raju Tandel, Dulia Durgekar, Santosh Durgekar, Ramakanth Goankar, Ganapathi Banavalikar, Sadanand Harikantra, Suresh Tandel, Satish and others were present.

DH News Service

CHANGE OF NAME

17. Présentation des objectifs de Salifu Dagarti Foundation développant le projet avec les Siddis (p. 3/5).

Mobile: +44(0)7401435003 / Email: sdf@salifudagarti.org

Submission in Response to the Call by the Permanent Forum

Salifu Dagarti Foundation (SDF) is a UK registered charity which works on 3 Continents: Africa, Asia and Europe. SDF values transnational work and networking because of the impact this has on work in very different locations. The charity works with all communities but specialises in the needs of Africans whether born and based on the African Continent or in the Diaspora. SDF welcomes the opportunity to contribute to the Draft Resolution on the Promotion and Full Respect of the Human Rights of People of African Descent as per UN Resolution A/RES/76/226 which set up the Permanent Forum.

Human Rights of Africans are trampled upon because of a distinct type of Racism which has its roots in the Crime Against Humanity that was the Trafficking and Enslavement of Africans. SDF prefers the term Afriphobia, with an **I** to describe that very distinct form of discrimination which attacks the very humanity of Africans. SDF joins sister organisations throughout the world in rejecting the use of afrophobia, a subtly racist term which reduces the serious racism experienced by African People to an issue of hair. Durban I rightly found that Enslavement of Africans through chattel slavery was a Crime Against Humanity because it was predicated on dehumanising a whole branch of humanity. The world is still trying to unravel the horrific web that Afriphobia has woven.

Education

Schools

SDF's casework in the UK highlights the prevalence of Afriphobic attitudes in the school system. Unfair exclusions, punishing the wrong child for the mistakes of another (because we all look alike), not giving young people their right grades or encouraging them to use their skills and talents is part of the lived experience of young people in the 21st Century. To make matters worse, parents are juggling 3 or more jobs so they can keep a roof over the heads of their families and food on table and are often absent when their children start experiencing difficulties with the system. Often when SDF gets involved in Advocacy and Support, matters have escalated. The need to juggle several jobs is itself a result of Afriphobia as Africans do not always get the jobs that their qualifications and skills entitle them to expect.

Brookside Hall, Billing Brook Rd, Northampton NN3 8NP
Registered Charity 1131516 Company Reg. 6000267



Mobile: +44(0)7401435003 / Email: sdf@salifudagarti.org

Universities

Matters do not improve when young people survive the challenges of the UK schooling system and enter UK universities. They now have to contend with their contributions in lecture halls being dismissed, because Africans are not intelligent enough to say anything useful, their work being marked down and being accused of plagiarism when they submit original work. These examples are all based on lived experience. Through Advocacy, appeals are lodged and requests are made for work to be remarked. It is not unusual for a 40% grade to receive 80% when marked by another lecturer. Afriphobia has depressing consequences

Finances

Dealing with the challenges caused by Afriphobia is made worse by financial stress as African Heritage students who are not on scholarships from countries of origin, face severe money challenges in paying fees, living expenses and transport costs. Diaspora Africans find themselves dealing with similar challenges their parents faced with the only advantage being that they have the right accent when dealing with employers and landlords on the phone.

Another issue facing Africans is Financial Exclusion. Difficulties are put before them when they want to open bank accounts, whether personal, business or organisational. These barriers cause additional stress for people trying to make a living in a hostile environment.

Healthcare System

The Pandemic laid bare the Afriphobia in the health system. Africans and other minorities faced a higher death rate in the UK and many theories have been advanced. Africans form the bulk of frontline worker, often low-paid, so tend to seek overtime and work long hours. Tiredness and lack of recovery time, rest and relaxation makes them more vulnerable to aggressive disease. For those in the health system, evidence from our Advocacy work is that they were more likely to be given shifts in Covid wards, without adequate protection. From the patient perspective, the unfortunate evidence from our casework is the neglect Covid patients faced when admitted. In one case, where the patient had dietary needs, she was left without food and had to call family to bring in food and drink. The neglect seemed to be driven by Afriphobia such that healthcare professionals forget their training and the oath they had taken.

Brookside Hall, Billing Brook Rd, Northampton NN3 8NP
Registered Charity 1131518 Company Reg. 6000267



Mobile: +44(0)7401435003 / Email: sdf@salifudagarti.org

Afriphobia faced by the Siddi People (Ethnic Africans in India)

First SDF needs to make it clear that the Siddi ae not the Dalits or untouchables. They are considered even lower than the so called untouchables. The Siddi are ethnic Africans who have lived in India for several centuries. SDF has been told that they have been in the forests before India became a country and that they are the original inhabitants of the sub-continent.

They face several challenges: exclusion from education, exploitation at work and opportunities, theft of their land through marriages where women are exploited. SDF has identified strategies which would improve their quality of life:

(i) Giving them pride in their identity as ethnic Africans and connecting them to the Global African Family.
(ii) Securing their land and helping them farm it in a sustainable and ecologically safe way
(iii) Developing agro-industries to provide a step change in income and eradicate their poverty
(iv) Securing their rights as already enshrined in Indian Law but which they have to negotiate through local power brokers



Brookside Hall, Billing Brook Rd, Northampton NN3 8NP
Registered Charity 1131516 Company Reg. 6000267



Mobile: +44(0)7401435003 / Email: sdf@salifudagarti.org

Afriphobia faced by Africans on the Continent

It is unfortunate that Africans on the Continent are not immune from Afriphobia. It is not unusual for non-African to be given preferential treatment when it comes to financing from the banks or access to land and other resources. The Pandemic of Racism has to be tackled head on if we want to be successful in promotion the human rights of Africans.

African-led organisations with links to the grassroots need to be resourced so they can transform the situation on the ground. If young people are undertaking the perilous crossing of the Sahara and the Mediterranean, it is because they have few options and see travel to the West or the Middle East as a way to make a living.

Solutions

Resources

Change is possible if African-led organisations are resourced to develop African solutions. It is imperative that we create intergenerational spaces where the generations can learn from each other and young people can implement ancestral ideas which not only preserve the environment but produce abundant harvests.

Protection from Environmental Vandals

In pursuing these solutions, it is important that African farmers are protected from the Environmental Vandalism that comes from ill-thought, well-meaning solutions which devastate the landscape and take the Community backwards by creating dependency instead of independent sustainable living.

Linking young People Globally

Creating spaces where young people from Africa, Asia and Europe can meet and share lessons about resilience and survival will go a long way to creating the confidence that Africans need to claim the full human rights they are entitled to enjoy. In those spaces, crafts, practical skills, language and culture must be shared to create vibrant Communities of Practice. Discussing and Acting together on the problems of our time and localities will help bring about the transformation we need.

Brookside Hall, Billing Brook Rd, Northampton NN3 8NP
Registered Charity 1131516 Company Reg. 6000267



Mobile: +44(0)7401435003 / Email: sdf@salifudagarti.org

As Martin Luther King rightly said **"no one can ride your back unless it is bent."** We must acknowledge that Afriphobia is so pervasive that the victims have imbibed the false narrative about themselves. Correcting historical narratives, restoring ethnic pride is a first step in creating the fertile soil needed for African to obtain and enjoy their full human rights. As we eradicate Afriphobia, we need to replace it with **Afriphilia**, a love of Africa, Africans and things African.

Nana Haja Salifu

Director, Salifu Dagarti Foundation

UN Fellow (2021 Cohort)

22nd August 2022

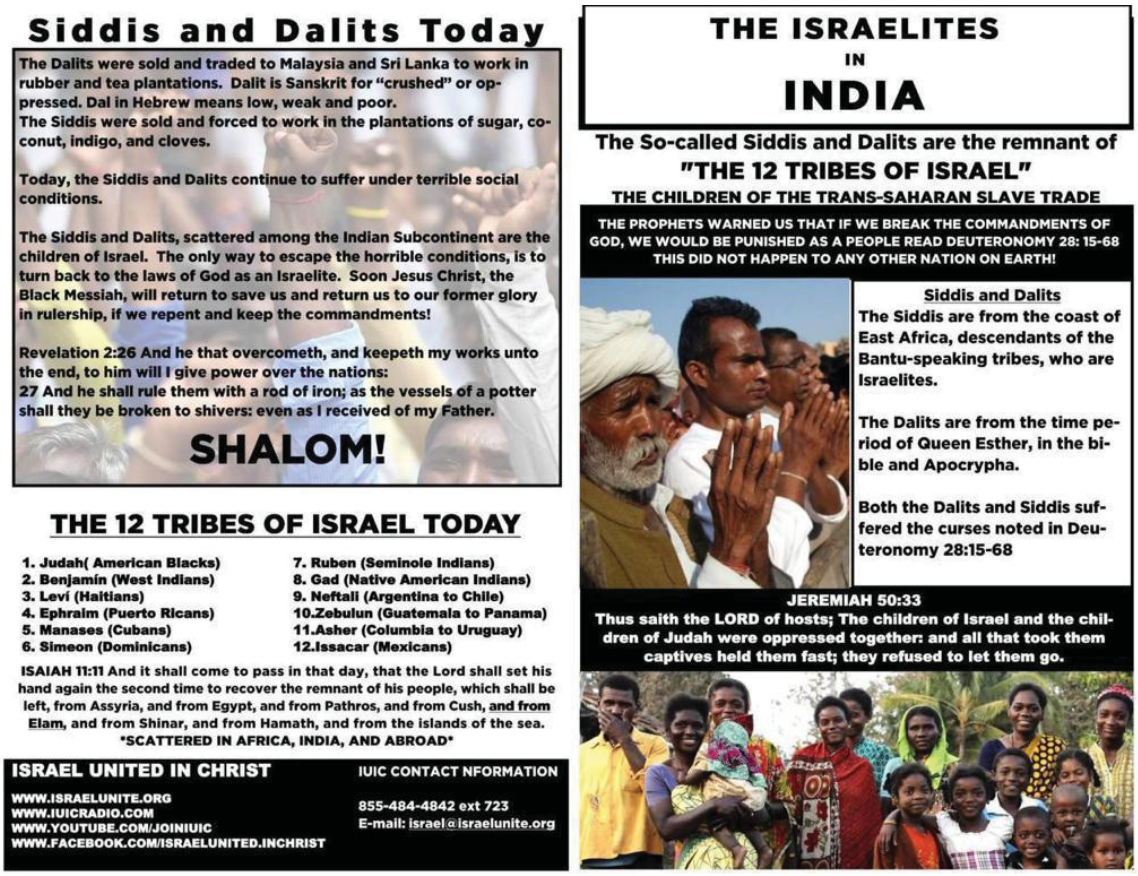
Brookside Hall, Billing Brook Rd, Northampton NN3 8NP
Registered Charity 1131516 Company Reg. 6000267



18. Brochure de présentation du groupe *Yashara Yasharala* évoquant leur lien avec les Siddis.

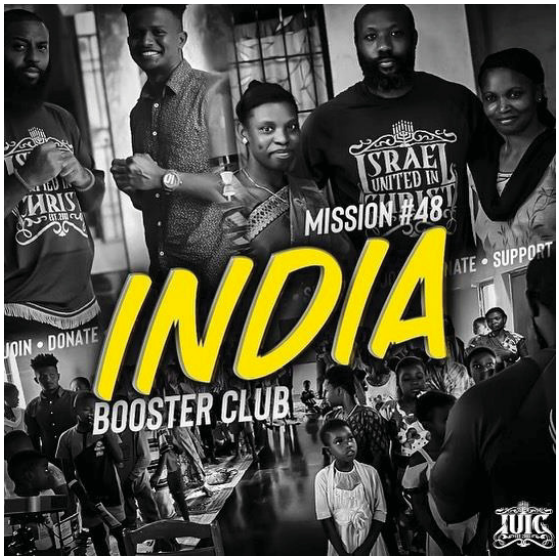


19. Prospectus à propos des Siddis et des Dalit en Inde diffusé par le groupe missionnaire *Israel United in Christ.*

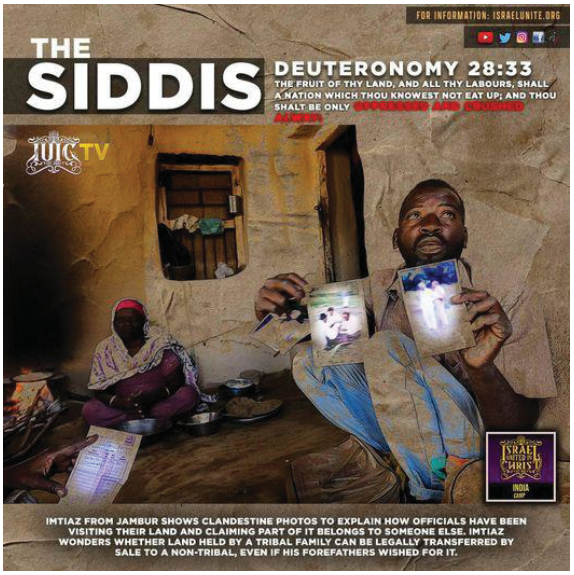


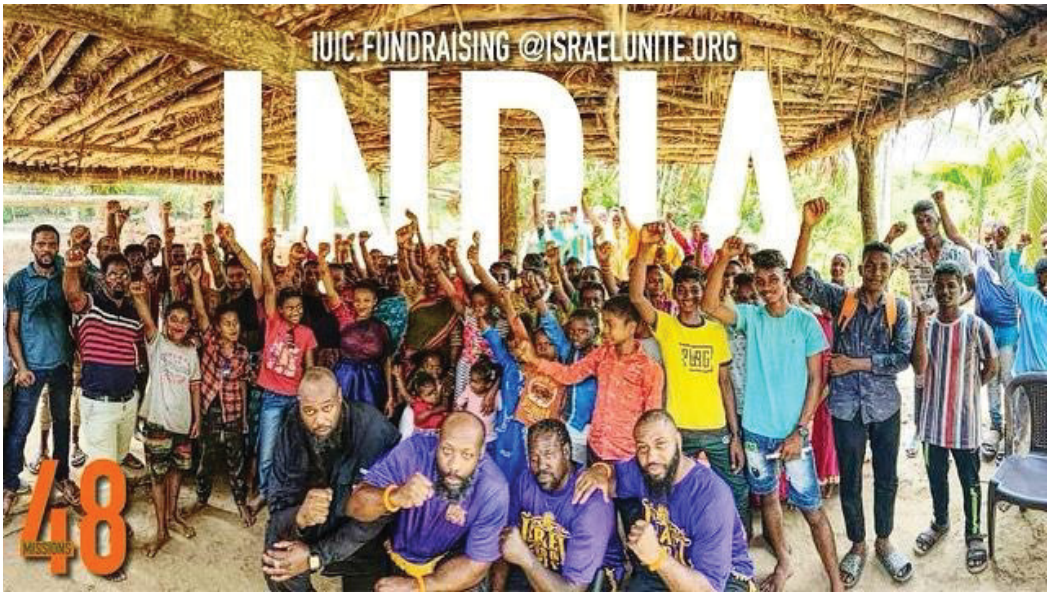
20. Autres affiches et photos à propos de leur mission parmi les Siddis publiées sur les réseaux sociaux par le groupe missionnaire *Israel United in Christ*.





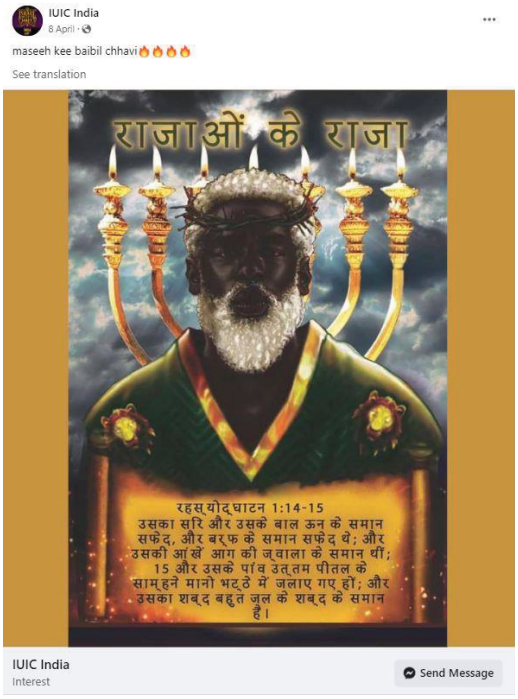


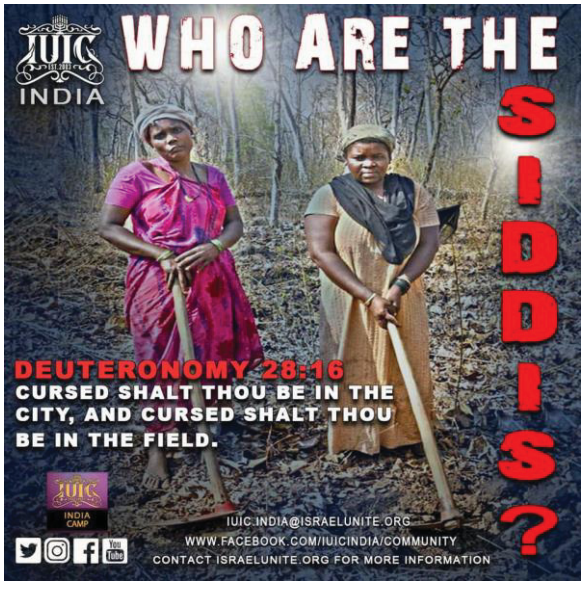



IUIC.FUNDRAISING @ISRAELUNITE.ORG
INDIA
48
MISSIONS


DALIT LIVES MATTER
STOP KILLER COPS
#DALIT LIVES MATTER
DALITS ARE ISRAELITES
STOP KILLER COPS
Justice No Peace
BLM
BLACK LIVES MATTER
"AND THOU SHALT GROPE AT NOONDAY, AS THE BLIND GROPETH IN DARKNESS, AND THOU SHALT NOT PROSPER IN THY WAYS: AND THOU SHALT BE ONLY OPPRESSED AND SPOILED EVERMORE, AND NO MAN SHALL SAVE THEE."
DEUTERONOMY 28:29
IUIC
INDIA CAMP
WWW.ISRAELUNITE.ORG
IUIC.INDIA@ISRAELUNITE.ORG
WWW.FACEBOOK.COM/IUICINDIA/COMMUNITY


DEUTERONOMY 28:33
IUIC TV
ISRAEL UNITED IN CHRIST
THE SIDDIS
INDIA CAMP
THE FRUIT OF THY LAND AND ALL THY LABOURS SHALL A NATION WHICH THOU KNOWEST NOT EAT UP AND THOU SHALT BE ONLY OPPRESSED AND CRUSHED ALWAY
VISIT US AT ISRAELUNITE.ORG


IUIC India
8 April
maseeh kee baibil chhavi
See translation
राजाओं के राजा
रहस्योद्घाटन 1:14-15
उसका सिर और उसके बाल ऊन के समान सफेद, और बर्फ के समान सफेद थे; और उसकी आंखें आग की ज्वाला के समान थीं; 15 और उसके पांव उत्तम पीतल के समान हैं, मानो भट्ठे में जलाए गए हों; और उसका शब्द बहुत जल के शब्द के समान है।
IUIC India
Interest
Send Message


IUIC INDIA
WHO ARE THE SIDDIS?
DEUTERONOMY 28:16
CURSED SHALT THOU BE IN THE CITY, AND CURSED SHALT THOU BE IN THE FIELD.
INDIA CAMP
IUIC.INDIA@ISRAELUNITE.ORG
WWW.FACEBOOK.COM/IUICINDIA/COMMUNITY
CONTACT ISRAELUNITE.ORG FOR MORE INFORMATION

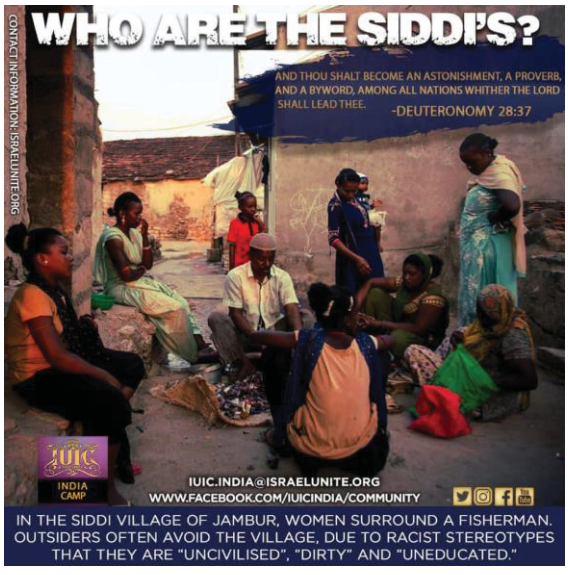

WHO ARE THE SIDDI'S?
AND THOU SHALT BECOME AN ASTONISHMENT, A PROVERB, AND A BYWORD, AMONG ALL NATIONS WHITHER THE LORD SHALL LEAD THEE.
-DEUTERONOMY 28:37
CONTACT INFORMATION: ISRAELUNITE.ORG
INDIA CAMP
IUIC.INDIA@ISRAELUNITE.ORG
WWW.FACEBOOK.COM/IUICINDIA/COMMUNITY
IN THE SIDDI VILLAGE OF JAMBUR, WOMEN SURROUND A FISHERMAN. OUTSIDERS OFTEN AVOID THE VILLAGE, DUE TO RACIST STEREOTYPES THAT THEY ARE "UNCIVILISED", "DIRTY" AND "UNEDUCATED."

TABLE DES MATIÈRES

À propos de la langue et de la translittération 3

INTRODUCTION **5**

Aux origines de cette thèse 5

Un objet de recherche forgé par le terrain : à la rencontre des Siddis 10

S'intéresser à la Black India 24

CARTES **37**

Carte 1 : Localisations principales des descendants d'Africains en Inde 37

Carte 2 : Zones de terrain au Gujarat 38

Carte 3 : Zones de terrain en Uttara Kannada (Karnataka) 39

PREMIÈRE PARTIE : LA PRÉSENCE DE DESCENDANTS D'AFRICAINS EN INDE : ÉCHOS DE L'HISTOIRE, EMPREINTES DES ORIGINES **41**

CHAPITRE PREMIER : LES MULTIPLES TRAJECTOIRES DES SIDDIS, DU GUJARAT À MUMBAI 45

1. *Les prisons des* Bwanas 45
2. *Les Siddis au service des monarques* 50
3. *Diu : à la croisée des chemins* 57
4. *Ahmedabad : une liaison à travers l'espace et le temps* 70
5. *Des royaumes siddis* 78
6. *Les Siddis de Mumbai* 80

La cillā de Bābā Ghor à Dongri 81

La famille de la dargāh de Gabban Shah Bābā 83

Juliana et Juje : un couple de promoteurs de Siddis 85

Siddi India Foundation 89

CHAPITRE 2 : L'INSCRIPTION DANS UNE GÉNÉALOGIE DE L'ISLAM SOUFI EN INDE 91

1. *Les saints africains soufis du Gujarat* 92
2. *La* dargāh *: un espace de liens* 100
3. Siddi goma/dhammāl *: des origines qui résonnent* 110
4. Ḥażrat Bilal *: un ancêtre d'envergure* 131
5. *Le sanctuaire de* Gori Pīr *: une arène de pouvoir* 135
6. *La place du féminin* 140

CHAPITRE 3 : LE PARCOURS DE FORÊTS AU KARNATAKA 143

1. *Être(s) à l'écart* 151
2. *Le refuge des forêts* 156
3. *Siddi* bhāṣā *: des langues qui content* 161
4. *Le* dammām *: re-jouer son passé* 167
5. Bābā Ghor *et le* dammām 174
6. *Du Karnataka à Goa : les échos de l'esclavage* 179

CHAPITRE 4 : UNE LIGNÉE DE LA GARDE ROYALE AFRICAINE DU NIZAM DE HYDERABAD 183

1. *Le quartier de l'*African Cavalry Guards *: un ancrage des migrations africaines au service du Nizam* 186
2. *Les Siddis chrétiens de l'A. C. Guards* 189
3. *Après la chute* 194
4. *Le* daff/marfa *: un héritage musical ancestral* 197
5. Siddi Risala *: un usage au passé* 204
6. *Des identités plurielles* 206

DEUXIÈME PARTIE : ÊTRE SIDDI, SE RECONNAÎTRE POUR ÊTRE RECONNUS 213

CHAPITRE 5 : LES SIDDIS, UNE *AFRO-JĀTI* ? 217

1. Un Siddi qui vola un mouton *217*

2. Le sens des identifications *222*

3. Les mariages hors jāti *232*

4. Être « noir » en Inde *240*

5. Comme des étrangers … mais africains ! *249*

6. Comme des intouchables *256*

7. Une catégorie à part *264*

CHAPITRE 6 : DEVENIR SIDDI, LA FABRIQUE DU COLLECTIF ET SES ENJEUX 267

1. Une confrérie de faqīrs *siddis* *268*

2. L'« union fait la force » dans un contexte de fusion *277*

3. Communauté et Scheduled Tribes *287*

4. L'économie de marché, une nouvelle perspective *296*

LAMPS Society 296

Des entreprises de bāndhānī et de dhammāl 299

Une petite Afrique dans les forêts de Gir 300

CHAPITRE 7 : LE RELIGIEUX : OBSTACLE OU VECTEUR D'UNIFICATION ? 303

1. Dūdh Nānā *303*

2. Des saints aux côtés de déesses *310*

3. Siddi Nash/Niyasa/Nysa *: le nouveau Dieu des Siddis ?* *314*

4. Catholiques et adventistes : entre bénéfices et pressions *327*

5. Tablīghī jamā'at *: la pureté contre les traditions* *338*

6. Bābā Ghor *: le repère des Siddis soufis de l'Inde ?* *349*

CHAPITRE 8 : LES ENJEUX DES MARIAGES INTERCONFESSIONNELS 355

1. Love marriages *357*

Siddies hindoues et Siddis musulmans : des exceptions 357

Siddi.e.s chrétien.ne.s et musulman.e.s : un problème de conversion 359

Siddies hidoues et Siddis chrétiens : à une condition 360

2. *Des hommes convertis* *362*

3. Arranged marriages *367*

4. *Le bruissement des frictions* *372*

5. *L'émergence de mariages siddis à échelle nationale* *377*

TROISIÈME PARTIE : D'UNE CONSCIENCE SIDDIE VERS UNE CONSCIENCE NOIRE .. 389

CHAPITRE 9 : LE DÉVELOPPEMENT DU PANSIDDISME 395

1. *Les tentatives de fédération des Siddis de l'Inde* *395*

2. *Une mise en réseaux nationale par des acteurs internationaux* *399*

3. *Un pansiddisme insufflé par des panafricanistes* *407*

4. *Des existences connectées* *411*

CHAPITRE 10 : VERS UNE ESSENTIALISATION VOLONTAIRE DES ORIGINES AFRICAINES ? 417

1. *Une origine incarnée qui fait écho* *417*

2. *L'exotisme des Siddis en vitrine de l'Inde* *423*

3. *L'influence des voyages* *430*

4. *Martin Luther King et Nelson Mandela : des symboles de lutte et d'espérance* *437*

5. *L'élection de Barack Obama : « l'un des nôtres peut devenir président ! »* *441*

6. *Les* West Indies *: des « Siddis » champions du monde de cricket !* *444*

7. *La mode parmi les jeunes Siddis : une rupture avec la tradition* *446*

8. *L'émergence du rap siddi : un nouveau canal d'émancipation* *450*

9. *La démocratisation des réseaux sociaux numériques et l'essor d'une conscience diasporique* *450*

CHAPITRE 11 : L'APPEL DE L'AFRIQUE ET DE SA DIASPORA 469

1. Les Siddis, une diaspora ? *469*

2. Des mariages entre Siddies et Africains *478*

3. Les descendants d'Africains de l'Église adventiste et leurs ambitions internationales *483*

4. Les Hébreux israélites sur les routes des tribus perdues *489*

5. En quête de diaspora *499*

6. Pansiddisme et panafricanisme : un miroir social ? *502*

CONCLUSION **515**

BIBLIOGRAPHIE **533**

MÉDIAGRAPHIE **549**

GLOSSAIRE **551**

ANNEXES **561**

1. Article vantant les mérites de Jeyram Shivaji 563
2. Registre de mariage établi en portugais, à Diu, en 1947 indiquant que Javer, l'époux de la grand-tante maternelle de Shanawaz, était soldat de l'État de Jūnāgadh 565
3. Généalogie paternelle de Shanawaz Makua Siddi (Diu) 566
4. Généalogie maternelle de Shanawaz Makua Siddi (Diu) 567
5. Généalogie montrant les liens de parenté entre plusieurs familles siddies du Gujarat 568
6. Localisations des Siddis, du Gujarat à Mumbai 569
7. 80 villages Siddis de l'Uttara Kannada cartographiés par Kiran Kamal Prasad (2005 : xxvi - xxviii) 570
8. Carte des villages de la division forestière de Haliyal 571
9. Quelques généalogies au Karnataka montrant les liens de parenté dans la région 572
10. Coupure de journal collée sur une planche de bois et conservée par la famille d'Ali bin Salam (âgé d'une quinzaine d'années en 2017). Celui-ci apparait bébé sur la photo publiée avec l'article intitulé « The African Links » qui porte sur des Siddis du quartier de l'A. C. Guards de Hyderabad et qui a été publié dans le Lens Time 574
11. Généalogie de la famille Jamadar 575
12. Certificat de régistration d'AKSDA 576
13. Coupure du journal The Times of India paru le 30 juillet 2022 stipulant l'expulsion de Bosco Kaweesi 579
14. Compte-rendu du 8ème congrès panafricain à Johannesburg mentionnant les Siddis 580
15. Courrier envoyé par Diyog Siddi à Barak Obama 583
16. Brochures de journaux conservées par Diyog Siddi mentionnant la célébration de l'élection d'Obama et la tentative d'envoi du pot de miel au Président des États-Unis 586
17. Présentation des objectifs de Salifu Dagarti Foundation développant le projet avec les Siddis (p. 3/5) 587
18. Brochure de présentation du groupe Yashara Yasharala évoquant leur lien avec les Siddis 592
19. Prospectus à propos des Siddis et des Dalit en Inde diffusé par le groupe missionnaire Israel United in Christ 593
20. Autres affiches à destination des Siddis publiées sur les réseaux sociaux par le groupe missionnaire Israel United in Christ 594

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté Égalité Fraternité

Université de Toulouse

Titre : Black India. Les constructions sociales des Siddis, descendants d'Africains en Inde

Mots clés : Sidis ; Siddis, Descendants d'Africains en Inde ; afro-jāti ; afro-Indiens, soufisme, processus d'identification et d'unification ; pansiddisme ; communauté, esclavage ; caste et, réseaux ; diaspora africaine ; panafricanisme

Résumé : Cette thèse porte sur les processus d'identification et d'unification des Siddis, descendants d'Africains en Inde. Ces derniers sont définis par des attributs physiques qui renvoient à une origine africaine commune au fondement de leur altérité en Inde. Pourtant, tous les Indiens descendants d'Africains ne s'identifient pas aux Siddis et inversement, certains Siddis ne possèdent pas de caractéristiques physiques pouvant être associées à leurs origines africaines. Les Siddis représentent des groupes dispersés et socialement dévalorisés. Ils ne parlent pas tous la même langue, ont des pratiques religieuses distinctes et vivent dans des zones géographiques éloignées. Cette thèse, issue d'une ethnographie menée entre 2014 et 2020 auprès de Siddis du Gujarat, du Karnataka, de Mumbai et de Hyderabad, examine les récits de vie, les parcours et les mémoires des descendants d'Africains contemporains qui mettent en lumière les multiples trajectoires de leurs ancêtres issues de relations géopolitiques complexes entre l'Inde, l'Afrique de l'est, le Moyen Orient et l'Europe. Si l'esclavage est la cause principale de la déportation massive d'Africains vers le sous-continent indien, des Africains et leurs descendants y ont cependant occupé différentes places sociales, parfois même de haut rang. Malgré cette diversité, ce travail de recherche met en exergue des processus d'identification et d'unification à l'œuvre parmi les Siddis qui s'inscrivent dans des réseaux régionaux, nationaux et transnationaux. Du Gujarat à Mumbai, les Siddis se fédèrent depuis plus de deux cent ans à travers le soufisme en inscrivant leur identité dans une cosmologie de saints africains vénérés et célébrés par la musique, les rituels et la parenté. Dans les forêts du nord du Karnataka, différentes communautés siddies (chrétiennes, musulmanes et hindoues) ont amorcé un processus d'unification à partir des années 1980, transcendant les frontières religieuses par des organisations politiques, sociales, économiques, artistiques, mais aussi par des mariages interconfessionnels. Des réseaux siddis se développent aussi à échelle nationale et se multiplient également grâce aux réseaux sociaux numériques au fondement de nouvelles communautés. Par ailleurs, une minorité d'Indiens descendants d'Africains n'associant pas leur histoire à celle des Siddis ou ayant des ancêtres de rang social élevé semble moins concernée par ces réseaux. Au contraire, les Siddis les plus discriminés, se sont emparés des stigmates qui leur étaient attribués pour s'unir en tant que minorité à part, une afro-jāti, devenue la condition d'être siddie dans une société ou chaque individu est assigné à un groupe par la naissance et dont les conditions d'existence dépendent des appartenances collectives. Cette thèse explore la manière dont les Siddis se sont adaptés aux catégories sociales indiennes et ont tenté de négocier leur place en s'appuyant sur leur singularité incarnée. Les frontières des collectifs siddis sont cependant en perpétuelle redéfinition et se trans/forment en fonction des contextes historiques, religieux, sociaux politiques et des opportunités. Les réseaux siddis s'étendent actuellement jusqu'au-delà des frontières de l'Inde. Depuis le début du XXIe siècle, des relations transnationales se multiplient entre des Siddis et d'autres personnes d'ascendance africaine à travers le monde, ce qui rend compte d'une identification commune à l'Afrique mais surtout, à une condition partagée : celle d'être considéré comme noir. Cette thèse analyse donc les formes d'agentivité mises en œuvre par les Siddis pour tenter de s'extraire d'une condition noire et de s'inscrire dans une communauté « noire » au-delà du Black Atlantic conceptualisé par Paul Gilroy. La Black India donne ainsi à voir la particularité de cette condition noire en Inde qui n'est pas uniquement liée à une conception moderne et occidentale, et invite donc à repenser celle-ci à un niveau global.

Title: Black India. The social constructions of the Siddis, African Descendants in India

Key words: Sidis; Siddis, Afro-Indians ; African descendants in India ; Afro-jāti, Sufism, Identification and unification processes ; Pan-Siddism ; Community, slavery ; caste and, networks ; Pan-Africanism ; African diaspora

Abstract: This thesis concerns the processes of identification and unification of the Siddis, Indians of African descent. They are defined by physical attributes which signal their African origins, at the root of their otherness in India. However, not all African descendants in India identify as Siddi, and conversely, not all Siddis possess the physical characteristics that may be associated with African origins. Siddis are scattered groups, and are attributed to low social status. They do not all speak the same language, have distinct religious practices, and live in geographically distant areas. This thesis is the product of an ethnographic study carried out between 2014 and 2020 among Siddis from Gujarat, Karnataka, Mumbai and Hyderabad, which examines life narratives, journeys, and individuals and collective memories of contemporary African descendants. These reveal the multiplicity of their ancestors' trajectories, a result of the complex geopolitical relations between India, East Africa, the Middle East, and Europe. Though slavery is the main cause of Africans' mass deportation towards the Indian subcontinent, Africans and their descendants nevertheless occupied various social positions, sometimes even high-ranking ones. Despite this diversity, this research highlights processes of identification and unification between Siddis, set within regional, national and transnational networks. From Gujarat to Mumbai, Siddis have united for over two hundred years through Sufism, constructing their identity in relation to a cosmology of African Sufi saints that are worshipped and celebrated through music, rituals and kinship. In the forests of northern Karnataka, different Siddi communities (Christian, Muslim and Hindu) initiated a process of unification in the 1980s, establishing political, social, economic and artistic organisations, as well as interfaith marriages, to transcend religious barriers and create membership. Siddi networks are also developing at a national level, and are multiplying thanks to digital social networks that help found new communities. In addition, a minority of Indians of African descent do not associate their history with that of Siddis, or, having ancestors of high social rank, feel less concerned by these networks. Conversely, the most discriminated-against Siddis have appropriated the stigma used against them to unite as a separate minority, an afro-jāti. This refers to the condition of being Siddi in a society where each individual is assigned by birth to a group, and where conditions of existence depend on group membership. This thesis explores the way that Siddis have adapted to Indian social categories, and have attempted to negotiate their position using their embodied singularity. The boundaries of Siddi groups are, however, being constantly redefined, and trans/formed to accommodate historical, religious, social and political contexts, as well as opportunities. Contemporary Siddi networks have developed beyond India's borders. Since the beginning of the 21st century, transnational relations have multiplied between Siddis and other people of African descent worldwide, evincing a common identification with Africa, but above all, a shared condition: that of being considered as black. This thesis analyses the forms of agency enacted by Siddis to try and extract themselves from a black condition and join a "black" community beyond the Black Atlantic conceptualised by Paul Gilroy. Thus, the Black India reveals the uniqueness of Siddis' black condition in India, which diverges somewhat from a modern and Western conception, and thereby invites us to rethink the latter on a global level.