

Université Paris X - Nanterre

TROPISMES

N° 12

**WHITHER THEORY?
OÙ VA LA THÉORIE ?**



2004

CENTRE DE RECHERCHES ANGLO-AMERICAINES

La question de la communauté : Arundhati Roy, *The God of Small Things*.

« A l'image du tigre du zoo de Belgrade pendant les bombardements, nous avons commencé à nous dévorer nous-mêmes ».

Arundhati Roy

Par deux fois dans le roman d'Arundhati Roy, un personnage égrène un compte. D'abord, Murlidharan, « the level-crossing lunatic » :

*He watched the trains come and go. He counted his keys.
He watched governments rise and fall. He counted his keys.[...]
Onner.
Runder.
Moonner (pp. 63-64¹).*

Plus tard, un autre personnage, Velutha, l'intouchable :

*He began to count. Something. Anything. one two three four five six
seven eight nine ten eleven twelve thirteen fourteen fifteen sixteen
seventeen eighteen nineteen twenty twenty-one twenty-two twenty three*

¹ Arundhati Roy, *The God of Small Things*, Flamingo, 1997.

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

twenty-four twenty-five twenty-six. twenty-seven twenty-eight twenty-nine... (p. 285)

Dans les deux cas, il s'agit d'un personnage exclu du compte, qui compte pour rien, qui ne peut plus se compter ou être compté parmi les autres : le premier, c'est Murlidharan, le fou du passage à niveau qui, au beau milieu de la scène du monde, égrène le compte de ses clés. Le compte n'y est pas mental, la bouche n'est pas muette ; au contraire, les lèvres articulent clairement les mots en une pantomime du langage mettant en scène la mutité du sens : « Murlidharan moved his mouth when he counted, and made well-formed words » (p. 63). Cette survivance corporelle du langage ne vient que souligner toutes les articulations brisées, que cela soit celle de l'intériorité figurée comme un espace dont l'accès a été égaré (« He was never sure which cupboard he might have to open or when » p. 63) autant que celle d'un être en commun. « Perched cross-legged and perfectly balanced on the milestone » (p. 62), il est corps-témoin de l'histoire de l'Inde au sens littéral puisqu'il a été mutilé lors de la participation de l'Inde à une guerre coloniale, mais aussi jalon de ce problème du compte qui de différentes façons traduit les déchirements de la communauté sociale et politique dans le roman. Le deuxième personnage à égrèner un compte, c'est un intouchable, Velutha, dans le destin duquel s'incarne de plus un des leitmotifs du roman « viable, die-able », et le moment du compte correspond à celui où le double bannissement qui vient d'être prononcé contre lui (par la famille pour laquelle il travaillait et par le représentant local du parti communiste dont il était membre) se double d'une désappropriation du langage et d'une dérive des signes désamarrés du monde.

Comment le roman pose-t-il la question de la communauté et de ses fractures, comment y répond-il, comment formule-t-il la possibilité d'un fondement? Dans quelle mesure la phrase d'Arundhati Roy « my book is not about history, but biology and transgression »², mettant le corps biologique au centre de son interrogation, peut-elle devenir le centre névralgique d'une configuration de questions qu'elle-même met

² < <http://website.lineone.net/~jon.simmons/roy/tghost6.htm> >

Chantal Delourme

en abyme dans le roman lorsque la narratrice parle d'un « theoretical construct » (p.121) ?

J'ai choisi de conduire cette interrogation en la confrontant à deux réflexions, deux pensées centrées sur la question de la communauté politique, celle de Jacques Rancière dans *La Mésentente*, qui a pour objet les pensées de la démocratie, et celle de Giorgio Agamben dans *Homo sacer, la souveraineté et la vie nue* qui prend pour objet le lien entre la structure de la souveraineté et ce qu'il appelle la vie nue, dont le paradigme se prolonge dans l'Etat-nation moderne. Je développerai mon argument en trois temps : tout d'abord à travers une articulation dialogique entre le roman et l'ouvrage de Jacques Rancière de façon à poursuivre la question du « compte » des parties, des parts au sein de la communauté, selon les lignes de partage entre inclusion et exclusion et selon les noms donnés à la communauté ou aux parties qui la composent. Ensuite, à travers une deuxième articulation dialogique de façon à interroger la représentation de la violence politique et de son emprise sur le corps tel qu'il peut être figuré par l'*homo sacer*. Le lien entre le texte théorique et le texte de fiction donnera à entendre un des sens politiques lié au motif de « the abandoned » figuré et thématiqué par le roman. Enfin j'interrogerai la part que le roman assigne à la « vie naturelle » comme étant un point nodal et problématique de son propre « theoretical construct » et je m'attacherai à l'étude de trois champs dans lesquels il se reporte : idéologique, mythique, éthique avant d'interroger, en guise de conclusion, l'être en commun entre théorie et fiction.

Le tort des sans parts :

Au centre de l'argument de Jacques Rancière, il y a ce postulat que le principe égalitaire ne se réduit ni à un attribut naturel, ni à un droit attribué aux individus et régulé par des institutions dont la fonction est de réduire la distance entre le droit et le fait, mais repose sur un axiome, un potentiel dont la remise en jeu est la condition du politique lui-même. Ce que cette condition remet en jeu, c'est cet écart entre ceux qui ne sont rien (le *démos*) et leur identification au tout de la

communauté, auquel il donne le nom de part des sans parts. Il n'y a pour lui aucun corps constant de la communauté du *démos* puisqu'il ne saurait être réductible au tout de ses parties ni à la répartition des parts du commun. La communauté politique est le lieu de cette complexité où s'articule « un mécompte fondamental »³ qui pourrait être le tort constitutif de la politique elle-même. Ce tort peut prendre différentes figures : il peut être le compte des sans parts qui est la classe du tort au sein de la communauté, donnant lieu à des manifestations de la « puissance de l'inscription égalitaire », argumentées dans la « construction de cas de litige »⁴. Il peut être cette crise qui se rejoue à chaque confrontation entre la détermination des identités et des parts que Rancière appelle « la police » et de nouveaux processus de subjectivation. La communauté politique n'est donc pas la somme de ses parties mais la division de son tout et ne se définit que par la mise en litige du commun.

Le roman d'Arundhati Roy dessine « la classe du tort » au sein de la communauté en traçant les lignes de partage entre les inclusions et les exclusions dont font essentiellement l'objet les femmes et les intouchables. Toutefois ce tort n'y est pas présenté comme un donné univoque et stable mais comme toujours reconduit selon de nouvelles lignes de partage. Si bien que si tout le roman est ainsi sous le sceau de « returns », ce n'est pas seulement du fait des retours dans l'espace ou dans le temps mais c'est aussi parce que ce tort fait « retour » : au lieu de cet autre « return » que pourrait instaurer la réparation en reconnaissance du tort, il fait retour comme l'incompté. Dans le cas des femmes, ce tort prend la forme de leur inclusion dans l'espace social et domestique sous la forme de leur exclusion : tout ailleurs, tout déplacement dans l'espace est réapproprié par le pouvoir patriarcal, et toute émancipation ne sera que contingente et ponctuelle. Ainsi la part sociale de Mammachi par le biais de la survivance du matriacat n'a pour seul temps que l'interstice entre la faillite sociale de son mari et l'assertion du droit de son fils. Les codes sociaux, religieux et juridiques

³ Jacques Rancière, *La Méésentente*, Politique et philosophie, Galilée, 1995, p. 25.

⁴ *Ibid.*, pp. 33-35.

multiplient les cadastrages du corps : le mariage intercommunautaire, le statut de femme divorcée, l'exclusion du droit à la propriété, la marchandisation des corps sont autant de lignes de fracture invisibles qui annulent le possible et multiplient les figures de l'incompté. L'espace, le village, la maison deviennent figurations de la stase stérile ou mortifère, dans laquelle s'inverse toute intrigue de formation. La classe du tort a investi la communauté villageoise idyllique de Gandhi. C'est en tant que le roman la représente comme exclusion incluse, c'est à dire comme structuration d'un univers économique et social qui ne peut se réduire à une pathologie individuelle ou collective que le roman articule le tort : il n'est pas besoin qu'il soit pris en charge par des énoncés identitaires.

Dans le cas de l'intouchable, les lignes de partage entre exclusion et inclusion sont posées autrement. Elles sont inscrites dans les modes politiques mêmes du compte, dans les noms des communautés ou des parties de la communauté ; la question du compte est affaire de *logos* mais il apparaît que tout nouveau nom donné à la communauté reconduit l'exclusion des intouchables. A travers l'intouchable, le roman met en crise les comptes et réitère l'irréductibilité du tort par rapport aux modes du compte, l'incomptable du tort. Aucun nom ne semble permettre ni d'effacer ni d'articuler le tort. Ainsi les intouchables se convertirent au christianisme pour chercher dans l'appartenance à cette nouvelle communauté à effacer « the scourge of untouchability » (p.74), de même que Ambedkar, leader des intouchables, avait, dans les années cinquante, prôné la conversion au bouddhisme pour les mêmes fins. Mais la ligne de partage se répète selon une modalité ambiguë puisqu'elle est à la fois sociale (les chrétiens syriens occupent la même position de domination économique que les brahmanes) et liée à des rémanences rituelles ainsi que le suggère l'expression « Caste Hindus Caste Christians » (p. 73). Si le tort est reconduit dans une autre communauté, il est par contre paradoxalement effacé dans le compte proposé par les textes fondateurs de l'état-nation. En effet, face à l'impossibilité de définir l'intouchabilité, la constitution indienne avait opté pour un dénombrement des « scheduled classes » selon des critères prenant en compte à la fois les appartenances religieuses et le déclassement économique et social, si

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

bien que, face à l'appareil juridique, le nom de chrétien effaçait le tort fait à l'intouchable :

After Independence they found they were not entitled to any Government benefits like job reservations or bank loans at low interest rates, because officially, on paper, they were Christians, and therefore casteless. (p. 74)

La ligne de partage est reconduite mais ne peut pas s'articuler en tort. Le roman souligne alors un des nombreux effets pervers des lois qui font du rapport entre le juridique et l'intouchabilité un lieu de crise politique permanente : que ce soit du fait de la contradiction entre l'interdiction de la discrimination contre les castes ou la discrimination positive, ou bien du fait de la possibilité de revendiquer sous le nom de religion des pratiques qui seraient bannies sous le nom de caste, ou bien encore du fait du durcissement des castes en ethnies lié à la discrimination positive. Il y a là un renversement de la scène politique du litige lorsque, se construisant à partir des termes mêmes de la loi, elle ne façonne à chacun son identité qu'à partir de ses droits de citoyen, accuse les divisions et menace l'existence de la communauté.

Ce compte des parties et des parts faisant de l'intouchabilité la figure de « la part des sans parts » se reporte là même où un tort pouvait s'articuler à savoir par la médiation du parti communiste dont le roman fait l'agent de la trahison de la communauté. Le roman en décline plusieurs facteurs. Tout d'abord la non-correspondance entre le nom de caste et le nom de classe et des processus d'identification qui s'y jouent : ainsi le nom de classe ne recouvre pas la réalité économique-sociale ou l'éthos différencié des castes, si bien que la classe échoue à être ce que Jacques Rancière appelle « puissance de déclassification des espèces sociales, nom pour compter les incomptés »⁵ : elle est fracturée par la ligne de partage que crée la stratification des castes soit du fait des survivances socio-rituelles auquel le roman donne nom de « ancient reasons » (p. 121), soit du fait des appartenances socio-professionnelles des castes. Le roman met en scène la manipulation politicienne de cette

⁵ *Ibid.*, p. 121.

Chantal Delourme

zone indécidable entre les deux noms de caste et classe. Les classes dominantes elles-mêmes l'utilisent lorsqu'elles maquillent leur domination sociale renforcée par le pouvoir colonial en renvoyant l'intangibilité à une nature et revendiquant ainsi un fondement naturel de leur pouvoir :

Cardamon Kings, Coffee Counts and Rubber Barons – old boarding school buddies – came down from their lonely, far-flung estates and sipped chilled beer at the Sailing Club. They raised their glasses. 'A rose by any other name...' they said, and sniggered to hide their rising panic. (p. 69)

La caste tantôt sert de masque et de déni de la ligne de partage social, tantôt atomise en les démultipliant les identifications et les appartenances : dans les deux cas, le nom de caste rend impossible que son tort en tant que « classe du tort de l'incompté » soit formulé.

Le deuxième mode sur lequel se joue cette trahison emprunte au topos de la scène politique comme dérobée, travestie. La réflexion de Jacques Rancière nous permet de nommer précisément les modalités de ce rapt dans la mesure où il définit la scène politique comme scène de la mésentente, à savoir scène où « les lieux, l'objet et les sujets de la discussion sont eux-mêmes en litige » : « avant toute confrontation d'intérêts et de valeurs, avant toute soumission d'affirmations et de requêtes de validité entre partenaires constitués, il y a le litige sur l'objet du litige, le litige sur l'existence du litige et des parties qui s'y affrontent »⁶. Or dans le roman, cette scène de la mésentente nécessaire pour articuler le tort est dérobée. On trouvera trois modes de son effacement ou de son travestissement. Le premier correspond aux situations où les énonciateurs principaux sont inaptes à formuler l'objet du litige, à manifester une subjectivation politique qui énonce la part des sans parts. « Never revealing himself, never appearing not to » (p. 14) ou bien « the marxists worked from *within* the communal divides, never challenging them, never appearing not to » (p.66-67). La question du principe égalitaire ne fait l'objet ni d'une question ni d'une réponse ; elle occupe l'intervalle entre l'absence d'un questionnement et

⁶ *Ibid.*, p. 85.

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

l'apparence de celui-ci qui sont deux modes de la suspension du tort : d'un côté on peut se satisfaire de ce que la question ne soit pas posée, de l'autre de ce qu'elle paraisse être reconnue. Par déplacement, le roman souligne ainsi la problématique inscription négative du principe égalitaire, objet dont le litige est resté suspendu.

D'autre part, lorsque la scène politique se constitue, elle est représentée comme instrumentalisation de la force politique que représentent les sans parts dans les arènes électorales (p. 69), soit même en deçà comme instrumentalisation des corps affamés à travers lesquels se joue moins un pathos de la victime qu'une autre forme de marchandisation des corps :

Kerala was reeling in the aftermath of famine and a failed monsoon. People were dying. Hunger had to be high up on any government list of priorities. (p. 68)

Enfin le troisième mode est théâtral, ainsi que le souligne la récurrence des métaphores. Il consiste essentiellement en la mise en scène du nom peuple : pour Jacques Rancière, le concept peuple est le nom d'un sujet politique, à savoir d'un supplément ou un écart par rapport à toute logique du compte de la population, de ses parties et de son tout :

Peuple, écrit-il, est alors un nom générique pour l'ensemble des processus de subjectivation qui font effet du trait égalitaire en mettant en litige les identités, les appartenances, les partages⁷.

Or telle qu'elle est représentée dans le roman, la scène politique est une orchestration réglée de son simulacre (« the orchestra petitioning its conductor » p. 69). Au nom de ce nom, des rôles se distribuent : les manifestants et les gouvernants en deviennent les actants, les uns du peuple souverain à travers ses représentants, les autres de la manifestation du tort réduite à un rôle. L'effacement du nom des castes dans cette mise en scène est moins revendication d'une singularité que dissolution de celle-ci dans le nom peuple devenu simulacre (p. 69). Les porte-parole du commun, Chacko, Pillai, y sont représentés en

⁷ Entretien de Jacques Rancière avec Eric Alliez, *Multitudes* 9 : mai-juin 2002.

usurpateurs de ce nom dérobé. Les paradoxes énonciatifs abondent : le « we » ne se manifeste que sous l'instance d'un « you », « the workers » anonymes et sans langage ne sont présents que comme destinataires de mots d'ordre ou sujets agis (« make them vote » p. 122). Le futur est glacé dans un cliché évoquant l'art au service de la propagande : « His voice was full of green rice-fields and red banners that arced across blue skies instead of a small hot room and the smell of printer's ink » (p. 121). Le simulacre est alors au service d'une scène réactionnaire, celle de l'intérêt d'un tyran local qui n'a d'autre ambition que de conserver le pouvoir ou d'un seigneur néo-féodal qui maquillera ainsi son paternalisme. La scène politique ainsi définie, loin d'articuler le tort donne un autre lieu où celui-ci se joue. De façon générale, la revendication des droits, la distribution des parts, l'instrumentalisation des incomptés devenus rouages d'un parti qui serait devenu l'origine et la fin de toute entreprise et de tout élan peut se rapporter à ce mode de la communauté que Jacques Rancière appelle « police » :

La police est la loi généralement implicite qui définit la part ou l'absence de part des parties. La police n'est pas tant une disciplinarisation des corps qu'une règle de leur apparaître, une configuration des occupations et des propriétés des espaces où ces occupations sont distribuées.⁸

Or dans le roman cet apparaître est réduit à la part sociale, le lieu de travail est strictement défini par sa rémunération, et les modes d'être et de dire relèvent d'une assignation à comparaître sur une scène qui est sa propre fin. L'homme est alors exproprié de son expérience à trois titres : dans la non-reconnaissance de son égalité, dans le rapt de sa parole, dans sa seule comparution sur la scène sociale caricaturée ici comme un scénario pré-écrit.

Dans ce contexte, Velutha peut être à lui seul une autre instanciation du nom « peuple » : par le mode du sensible qu'il incarne, par cet art de sculpter qui le définit comme « homo faber », selon l'expression de Hanna Arendt, par sa capacité à s'inventer, à redéfinir

⁸ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 52.

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

les places, à traverser les frontières, il pourrait être l'esquisse de ce peuple auquel le leader intouchable Ambekdar et d'autres leaders après lui ont tenté de donner nom, en opposition à Gandhi. C'est ce qu'esquisse le roman en déterminant l'identité de ceux qui sont appelés « touchables » à l'aune de celle des « untouchables ». Il est la mise en acte « d'une présupposition hétérogène, celle d'une part des sans parts, laquelle manifeste elle-même, en dernier instance, la pure contingence de l'ordre, l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre parlant »⁹. La valeur symbolique du personnage serait alors la figure du cas en lequel l'axiome de l'égalité s'actualise¹⁰. Qu'à un moment du roman, l'enfant Estha clame « India's a Free Country » (p. 197), qu'il soit défini comme « a mobile republic » est à entendre comme cette impropriété au nom de laquelle toute argumentation d'égalité devrait pouvoir se construire.

Viable die-able :

Un des leitmotifs qui ponctuent le roman prend la forme du double prédiquat « viable die-able ».

*[...] They are as old as Ammu was when she died. Thirty-one.
Not old.
Not young.
But a viable die-able age. (p. 3)*

« Viable die-able » : ce peut être l'inscription de ce que Catherine Lanone a appelé le régime bifocal¹¹ du point de vue dans le texte qui tantôt lit l'expérience à l'aune de la perte, tantôt saisit le possible avant son désastre. On peut y voir également le miroir ironique et miniaturisé

⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹¹ Catherine Lanone, « Seeing the World through Red-Coloured Glasses : Desire and Death in Arundhati Roy's *The God of Small Things* » in *Reading Arundhati Roy's The God of Small Things*, ed. Carole et Jean-Pierre Durix, Editions Universitaires de Dijon, 2002.

de l'intrigue réduite à sa formule la plus simple « vivre mourir » ; mais on ne reconnaîtrait pas dans ce miroir l'image d'une Vanité puisque la mort n'y est pas la loi d'une condition, pas plus qu'elle n'est le toujours-déjà mourir de Beckett ; « viable die-able », c'est l'inscription d'une double capacité et de l'énigme de son aspect (actif ? passif ?). On notera aussi l'ambiguïté du lien entre les deux termes, intensifiée par l'effet de miroir : tourniquet de la substitution, glissement des chevauchements, voire inversion, j'y reviendrai. Ce « mourrable » que le récit feint de naturaliser (« a viable die-able age ») se révélera être la condition de l'homme exposée à une contingence maquillée, travestie, ossifiée dont le récit dramatise la violence comme loi inexorable de l'histoire.

Toutefois c'est également à une autre dimension, politique cette fois-ci, que l'on peut rapporter ce doublet de termes. Je me propose de le lire à la lumière de la réflexion de Giorgio Agamben sur la souveraineté et l'*Homo sacer* afin d'éclairer ce qui se joue dans le rapport entre la violence politique et Velutha, mis au ban des espaces sociaux et politiques puis battu à mort, Velutha dont je soulignerai simplement pour l'instant qu'il est souvent comparé au personnage mythologique de Karna, l'enfant abandonné. A travers le personnage et le destin de Velutha, se formule un questionnement qui croise la réflexion de Giorgio Agamben sur cette articulation sourde au sein de la démocratie, de la cité, articulation qui n'est pas un errement momentané hors du politique : il en fait au contraire une structure fondamentale, par laquelle, lorsqu'elle y est exposée, la vie naturelle devient la vie nue. Cette biologie, cette vie naturante à laquelle le roman veut rendre le corps est aussi celle qui est impliquée dans la sphère politique du pouvoir souverain. L'argument d'Agamben s'inscrit en partie dans la lignée de la réflexion de Foucault sur le biopouvoir et prend pour objet la politisation de la vie nue, là où le simple corps vivant devient l'enjeu de stratégie politique ; l'argument prend pour origine la différence que les grecs faisaient entre le simple fait de vivre, désigné sous le concept de *zōē*, fait de vivre commun aux animaux, aux hommes et aux dieux, et la vie qualifiée soit *bios*, détermination d'une façon de vivre propre à un individu ou à un groupe. L'objet créé par le pouvoir souverain n'est pas le simple fait de vivre, mais il se situe au seuil de l'articulation entre nature et culture, entre *zōē* et *bios*.

Giorgio Agamben s'écarte ainsi radicalement de toute conception de la communauté politique comme fondée sur le partage d'une identité (que celle-ci soit morale, religieuse, nationale ou ethnique) ; il veut mettre à jour, par le biais de sa réflexion sur la souveraineté comme fondement du politique, une structure commune à l'état d'exception et à la communauté démocratique qu'il appelle la relation du ban : or la relation de ban, qui peut être l'effet de la forme extrême de la loi martiale, de toute « emergency rule » ou de toute mise en suspens temporaire de la loi, définit une structure paradoxale d'exclusion incluse, d'exclusion qui est aussi une implication. L'état d'exception définit « un espace juridiquement vide où la loi existe dans la figure – c'est à dire étymologiquement dans la fiction – de sa dissolution » si bien que « la loi s'y maintient en sa propre privation, s'y applique en se désappliquant »¹². De ce fait celui qui est mis au ban n'est pas placé en dehors de la loi, il n'est pas hors la loi, ni indifférent à elle, mais il est « abandonné par elle, exposé et risqué en ce seuil où la vie et le droit, l'extérieur et l'intérieur se confondent »¹³. Cette définition de l'abandon fait écho à celle que formule Jean-Luc Nancy lorsqu'il définit le fait d'être livré au ban de la loi non pas comme une citation à comparaître sous tel ou tel chef de la loi, mais à être livré à l'absolu de la loi : « être banni ne revient pas à passer sous une disposition de la loi mais à passer sous la loi tout entière »¹⁴. « Ce qui a été mis au ban, » écrit Giorgio Agamben, « est restitué à sa propre séparation et en même temps livré à la merci de qui l'abandonne ; il est à la fois exclu et inclus, relâché et en même temps capturé »¹⁵, à la fois expulsé de la cité et exposé à la violence souveraine.

Les pages du roman consacrées au ban nous proposent deux récits, ou plutôt deux lectures qui s'entrecroisent et pivotent l'une par rapport à l'autre. Le premier récit du ban est séquentiel : il mime la séquence ordre/désordre/ordre selon une logique rituelle déterminée

¹² Giorgio Agamben, *Homo Sacer, le pouvoir souverain ou la vie nue*, Seuil, 1995, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

Chantal Delourme

par la transgression. Si bien que le récit reprend ici, re-marque à travers une lecture de type sociologique, une inscription rituelle de l'exclusion qu'il avait le plus souvent minorée par le biais d'indéterminations « the days when », « the ancient reasons », « the ancient instinct ». L'intouchable retrouve une place structurelle dans l'organisation symbolique des défenses et des contrôles que Mary Douglas appelle zone de transition entre le symbolique et la nature¹⁶, mais selon un renversement : alors que dans l'espace socio-rituel l'intouchable était à la fois exclu mais également inclus dans la communauté, ici le schéma se simplifie en exclusion pour préserver la communauté. Perçu comme signifiant du désir transgressif et rejeté comme corps abject, intériorisant la souillure qui menace l'ordre, il est renvoyé à une communauté avec la nature, selon cette loi de l'abandon qui livre au seul espace et au temps, à la noirceur de la nuit, à cette qualité des ténèbres définie dans les représentations hindoues de l'inné comme celle de l'intouchable¹⁷. Privé de langage, il est moins un corps qu'une masse inerte qui peine à se déplacer au milieu des éléments comme s'il était absorbé par un indifférencié naturel « the glutinous night », un informe archaïque. Le ban est suivi par le retour à l'ordre rétabli par les six policiers dont les corps instancient les six lettres du nom police, et qui réitèrent au-delà des médiations diverses de leur rôle une fonction sacrificielle archaïque. Toutefois si le récit semble ré-inscrire ce canevas, fût-ce sur le mode de l'inéluctable, c'est moins pour replier l'histoire sur une structure mythique anhistorique que pour marquer que l'histoire est toujours dans sa violence aux prises avec ce démêlé interminable que Giorgio Agamben appelle la « violence du fondement » :

La violence n'est pas quelque chose comme une donnée biologique originelle. Le caractère contre-nature de la violence humaine, sans commune mesure avec la violence naturelle, est une production historique

¹⁶ Mary Douglas, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Editions La Découverte, Paris, 2001.

¹⁷ Filippo Osella et Caroline Osella, « Quelques points de vue sur l'inné et l'acquis au Kérala » dans (dir.) Véronique Bouillier et Gilles Tarabout, *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 2002, p. 474.

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

*de l'homme et comme tel il est implicite à la conception même du rapport entre nature et culture, entre vivant et logos, où l'homme fonde sa propre humanité. Le fondement de la violence est la violence du fondement.*¹⁸

Mais ce qui frappe dans ces pages du roman, c'est aussi le régime ironique de l'énonciation. Sans doute parce qu'il s'y joue un conflit d'interprétations : d'une part les rémanences de la séquence rituelle dans l'interprétation sociologique entrent en conflit avec une interprétation relevant davantage d'une lecture matérialiste. Mais d'autre part l'idéologie sacrificielle garde trace d'une loi transcendante alors que le récit bute sur l'inscription d'une loi, d'un ordre qui est en rapport avec cette violence. Sans doute celle-ci a-t-elle à voir avec le lien entre violence et droit qu'établit la police, mais ici la violence fait correspondre loi et suspens de la loi. Il me semble que le récit peut alors se lire selon un autre axe, auquel cas le ban n'est pas suivi de l'ordre, mais l'ordre sous la forme de la souveraineté et le ban sous la forme de l'exposition de la vie nue constituent les deux pôles de la vie nue. Si le mot police peut se lire à l'envers (c'est un jeu auquel se livrent les enfants dans le roman), c'est qu'il désigne cette capacité de la loi non seulement de nier le droit, mais, plus radicalement, d'en faire exception et de se suspendre selon cette décision souveraine que le récit souligne dans le mélange de détermination et d'arbitraire. Cette structure de la décision souveraine prend la place de tout rapport au divin : « Structure. Order. Complete monopoly [...]. Human history masquerading as God's purpose » (p. 309). La violence a priori légitimée dans le cas du sacrifice se transforme en décision exemplaire qui légitime la souveraineté de l'exception. L'intouchable est alors la figure de la vie nue comme vie tuable en toute impunité. Celui qui est tenu sous le ban, exposé à l'arbitraire de la souveraineté, n'est pas un bout de nature sauvage ; il occupe « ce seuil d'indifférence entre la nature et la cité, l'exclusion et l'inclusion »¹⁹, habite dans ces deux mondes dont on trouve la figure spatiale dans l'espace intermédiaire de « the back verandah » sans appartenir à aucun d'eux. Giorgio Agamben définit

¹⁸ Giorgio Agamben, *Le Langage et la mort*, p. 187.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, p. 44.

cette exposition de la vie nue à la structure de la souveraineté moins comme un état de guerre de tous contre tous, *homo homini lupus*, qu'une situation où l'un est pour l'autre vie nue et souveraineté²⁰ figurée ici par « the servants of the state » (p. 304). La scène du ban est une scène retirée et du châtement et du droit (« abandoned by god » p. 310), et livre à une mort impunie. Exposé inconditionnellement à une menace inconditionnée de mort, ainsi que le formule Giorgio Agamben, le banni ne fuit pas, n'a pas d'ailleurs ; il est perpétuellement en rapport avec le pouvoir qui l'a banni et non pas soustrait à lui. Lorsque le roman présente cette violence comme une façon de retourner le corps de l'intouchable à cette vie organique qui revenait à sa fonction rituelle (p. 320), un lien se construit entre le ban d'une tradition et celui de la violence politique. La vie nue serait-elle le paradigme de l'intouchable ? Que cette structure soit une des expressions du bio-pouvoir prend un sens particulier lorsqu'en Inde les castes peuvent être assimilées à des races, dans le cadre d'une manipulation substantialiste opposant les castes aryennes aux castes dravidiennes. Mais ce sont également les articles d'Arundhati Roy qui en prolongent un autre écho, donnant une acception plus large à cette violence. En effet, elle semble nommer cette structure du ban comme question même de la démocratie lorsqu'elle parle des populations innombrables déplacées par les décisions de l'état-nation dans les termes suivants : « Ils ne sont pas prisonniers, mais ils imposent indubitablement une nouvelle définition de la liberté. Ils ne sont que les réfugiés d'une guerre qui ne dit pas son nom »²¹.

Que *l'homo sacer* puisse être un point de jonction entre les inscriptions socio-rituelles et un des aspects de la violence politique serait le point nodal de nombreux débats épistémologiques sur les formes du bio-pouvoir mais aussi sur la place de ce que Vincent Descombes appelle les institutions religieuses du sens dans la communauté politique. C'est aussi un des lieux où Est et Ouest retournerait l'un à l'autre ses questions plutôt que ses images.

²⁰ *Ibid.*, p. 117.

²¹ Arundhati Roy, *Le Coût de la vie*, Gallimard, Arcades, 1999, p. 35.

A theoretical construct :

Dans un passage du roman, la rhétorique du leader communiste est dénoncée comme un « theoretical construct » (p.121) qui s'imposerait sur une réalité qui lui resterait hétérogène et que le texte désigne comme « human attributes ». Que cette constellation de concepts désignée par les termes « theoretical construct » soit jugée inadéquate dans sa fonction interprétative ne fait que renvoyer aux implications théoriques de l'énoncé et des termes de l'opposition binaire qu'il présuppose. Et c'est au travers de l'assertion « my novel is about transgression and biology » dont l'ambiguïté du syntagme « human attributes » se fait le relais que je voudrais poursuivre la configuration d'hypothèses ou de présupposés qui constituent une des architectures invisibles de ce roman. Motif disséminé qui n'existe que dans la façon dont il est mis en oeuvre à travers les sens mêmes et les valeurs voire les tensions entre les valeurs proposées par le roman.

Le premier champ au sein duquel se place « the theoretical construct » est idéologico/politique si l'on envisage ce terme essentiellement à travers les systèmes signifiants qui réinscrivent les mots « caste » et « untouchable » dans le roman. On peut dire que « the theoretical construct » opère par effacement de la catégorie caste, en tant que statut socio-rituel à l'intérieur d'un système d'interactions sociales et qu'inscription biologique héréditaire. Le choix du Kerala et d'une communauté chrétienne présentée comme plus homogène permet d'effacer la multiplicité des castes et de mettre en avant une approche matérialiste des aliénations sociales inscrites dans la dualité des rapports de pouvoir. Les pratiques liées au complexe socio-religieux y compris dans le passé sont présentées comme des codes sociaux aliénants, régis par l'opposition public/privé. « The theoretical construct » implique le choix d'une rupture dans l'historicité du mot, de ses liens avec les institutions religieuses du sens, et une réécriture de son histoire comme loi d'une aliénation. Il s'accompagne d'une politique scripturaire qui multiplie les modes d'inscription du corps selon un double mouvement qui tend à rendre les corps et les substances à l'organique, à la grande scène des corps et des matières ou à rendre les corps à la scène privée, autant de formes de vie et de vie des formes. On

y trouve ainsi un corpus scarigraphique dans lequel sont inscrits le corps social stigmatisé, la vie nue, l'entre-deux pré-verbal de l'affect et la performativité des discours sur les corps ; puis un corpus organique du divers, des substances de leurs formes, de leurs lois d'altération ou de décomposition et enfin un corpus expressif, tantôt phénoménologique dans l'entrelacs des sens et la malléabilité du moi de l'enfance, tantôt grotesque ou dégradé lorsque la vie s'enkyste dans une forme. « The theoretical construct » opère également par déplacement des signes : ainsi le mot « untouchables » est-il déplacé de sa référence à un statut d'exclusion par l'opposition « touchables / untouchables » ; l'association de « touchables » à des figures sociales de pouvoir, la convocation d'une scène spéculaire du fait des effets de miroir, créent autant de scènes interprétatives qui remettent en jeu les valeurs référentielles ou idéologiques. Le suffixe privatif dé-marqué par sa fonction d'opérateur de normativité est alors affranchi et cet affranchissement va de pair avec un brouillage des valeurs référentielles et idéologiques. Dénominateur commun de la communauté, « the untouchable » devient matière dans laquelle se forme la figure de l'homme universel. Mais cet homme universel ne peut advenir que par un passage par le statut d'individu pris comme étalon principal des valeurs. Le statut d'individu se façonne dans le texte négativement ; tout ce qui pouvait relever d'une « éthique sociale » propre à chaque caste et dont Louis Dumont signale qu'elle ne peut pas s'inscrire dans un processus d'universalisation est représenté comme passivation, aliénation : il en va ainsi de la dénonciation de son fils par le vieil intouchable, ou des comportements des castes entre elles (« Paravans were not *meant* to be carpenters » p. 77). Il se façonne aussi positivement par le biais du personnage de Velutha, dont le corps même semble être l'expression d'une forme de vie marquée par l'auto-détermination, le façonnement de soi. Reste que s'il est la figure de l'individu, il n'existe dans l'espace social que comme monade.

La deuxième scène dans laquelle se configure « the theoretical construct » est mythique. Reprenons les occurrences du mot « biology » dans le roman : « any kinship, any connection between themselves and him, any implication that if nothing else, at least biologically he was a fellow creature – had been severed long ago » (p. 309) ou bien la

désignation du désir transgressif comme « biology designing the dance » : les énoncés paraissent reconduire une opposition nature/culture relayée par les métaphores organiques utilisées pour figurer le désir telles que « she moved quickly through the darkness, like an insect following a chemical trail » (p. 332) et inversement par les métaphores anthropologiques caractérisant le monde naturel. Si le récit reconduit cette opposition sur un mode occidental, il réinscrit toutefois sa spécificité indienne lorsqu'il s'agit moins de poser la violence du fondement comme liée à la coupure qu'instaure le langage et la culture, que de redéfinir le corps biologique sur lequel reposent le système symbolique social, voire le corps politique, et les discours qui les interprètent à travers ce même réseau analogique. Le roman répondrait en réinscrivant cet être-naturel comme fondement de l'être en commun, de la communauté humaine et ce faisant proposerait une *arkhè* qui déploie sa charge mythique dans les dernières pages du roman : en témoignent en effet le parcours initiatique, la suspension temporelle, le mode communiel avec les éléments naturels et peut-être même cette conjonction entre désir et terreur qui ne seraient pas à entendre comme deux temps (le présent et la terreur à venir) mais comme deux visages du rapport à l'origine. Que le roman fasse une si grande part à l'enfance peut se penser en rapport avec cette même problématique de l'*arkhè* puisque l'enfance, ainsi que le formule Giorgio Agamben, est moins un âge ou un état qu'un mode d'expérience qui ne cesse de mettre en jeu et en crise la non-coïncidence entre le corps biologique et les codes culturels, y compris dans la relation incestueuse, croisant et recroisant (« cross-stitching » dirait le roman) ces deux champs. Cet entrecroisement se prolonge d'ailleurs dans l'idiome de l'enfance qui dans tout message perçoit en premier la dimension infra-verbale de la voix, la performativité corporelle, et qui dans ses propres frayages discursifs redistribue sèmes et phonèmes, évocalise ses phrases. L'idiome de l'enfance fait alors courir de différentes façons la ligne vive entre corps et langage.

Une telle *arkhè* viendrait répondre à l'absence de fondement du principe égalitaire, et énoncerait que le principe égalitaire ne peut être axiome que s'il est initialement inscrit, s'il est le « préambule » des textes fondateurs de la communauté. Cette *arkhè* de l'homme universel,

la nécessité mythique qu'elle implique de redéfinir sa nature même, est à comprendre comme la seule condition pour fonder un être en commun, avant tout processus de subjectivation, avant toute instanciation du nom peuple. Elle s'oppose à cette dynamique explosive qui selon Arundhati Roy s'alimente à tous les « feux qui se propagent le long des innombrables fissures qui courent en tout sens »²² dans l'espace politique indien « poised for ever between the terror of war and the horror of peace » (p. 19).

Mais l'inscription mythique n'est pas sans poser problème puisqu'elle est également le miroir de tout régime symbolique où le corps sert soit d'opérateur de naturalisation, dont les ambiguïtés entre idéologique et mythologique serait un des marqueurs, soit de vecteur de métaphores organiques dans les pensées analogiques. Là où le roman voulait inscrire une autre sémiotisation du corps que celle propre à l'espace socio-religieux, la transformation du référent en fondement reviendrait à reproduire l'arraisonnement d'une nature dont il dénonce les effets de violence dans les représentations sociales et politiques.

Il est d'autre part troublant de voir ce concept d'humanité interrogé par Jacques Rancière ; là où la fiction propose l'inscription mythique d'une humanité naturelle, Rancière formule le risque qu'il y a à ce que le concept d'humanité soit approprié par le politique sous les traits de l'humanitaire. Place qui sans doute interroge la distinction entre éthique et politique mais que Jacques Rancière questionne depuis ce qu'il appelle le règne humanitaire. Selon lui, l'humanitaire construit en chacun un corps qui rejouerait ainsi en sa nature une identité du tout avec le nom humanité. Cette identité humaine dont chaque corps en sa nature même serait la propriété reproduirait en miroir « tous les noms d'un tout égal à la somme de ses éléments, propriétaires chacun de la propriété commune du tout »²³. Si le corps de l'intouchable ou le corps de la femme étaient deux figures jumelles de l'homme universel dans son humanité naturelle, ils définiraient une communauté éthique sous les traits d'« une humanité égale à elle-même, attribuée

²² Arundhati Roy, *Le Coût de la vie*, p. 153.

²³ Jacques Rancière, *La Méésentente*, p. 170.

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

directement à chacun, exposée en chacun à sa catastrophe »²⁴ mais qui selon Rancière ne se confondrait à une communauté politique qu'au prix d'un risque qu'il formule comme le « règne/le risque de l'humanitaire » dans les termes suivants :

*Alors l'humanité n'est plus attribuée polémiquement aux femmes et aux prolétaires, aux noirs et aux damnés de la terre. Le temps de l'humanitaire est celui de l'identité immédiate entre l'exemplaire quelconque de l'humanité souffrante et la plénitude du sujet de l'humanité et de ses droits. L'ayant droit pur et simple n'est pas alors autre chose que la victime sans phrase, figure dernière de celui qui est exclu du logos, muni seulement de la voix expriment la plainte nue, que la saturation a rendu inaudible.*²⁵

On peut s'interroger : l'écrasement du temps serait-il tel que l'humanité de l'intouchable n'aurait d'autre avenir que l'humanitaire du politique ?

Toutefois, ce repli de la fiction sur l'*arkhè* ainsi définie ne peut se lire qu'au prix d'une torsion qui replierait sur la seule question de ce que j'ai appelé « l'homme universel » la méditation qu'il propose sur l'être ensemble : en effet à chacune de ces occurrences, ce ne sont pas tant des qualités biologiques de l'homme qui sont ainsi désignées qu'une vie naturelle définie dans son rapport à l'autre. L'opposition se déplace : elle n'est pas entre nature et culture, elle est entre des relations qui pourraient faire du corps le vecteur de sa propre négation et un autre mode qui n'existe que de la relation qui est toujours expérience de l'espacement. Si le roman pose une *arkhè*, c'est à travers cette troisième scène qui est alors éthique puisque la vie naturelle sous la forme de l'expérience de cette relation détermine un éthos, au sens premier de séjour et manière d'être avant de vouloir dire valeurs morales, qui serait l'essence de l'être en commun. Là même où s'écrit la ligne infranchissable de la transgression ou la zone intermédiaire de la non-structure, là même où Louis Dumont définit *l'homo hierarchicus* comme un « être-en-relation », le roman inscrit une poétique de la

²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, p. 172.

Chantal Delourme

relation égalitaire : celle-ci relève moins d'une érotique que d'une phénoménologie de l'être-avec et s'oppose au mode communiel qui définit la communauté des faux jumeaux. Cette relation vivante ainsi définie comme aune première de la communauté correspond à une jonction entre la vie naturelle et la vie qualifiée des grecs. Le corps de l'autre n'y occupe pas la fonction de figure de l'altérité mais il est le lieu de l'expérience de celle-ci dans l'exposition inépuisable de ses traits, de son être-tel. Il n'est pas enclos dans son intégrité puisqu'il s'y démultiplie en autant de touches sans jamais pour autant être fragmenté. Le soi ne s'y éprouve que par le biais d'autrui que pour mieux être dessaisi de sa forme et le toucher de son propre corps par l'autre donne accès à l'intériorité. Se définit là une identité dont la condition même est l'altérité, une égalité impropre.

Reste à savoir à quel temps et dans quel lieu peut se décliner cet être-avec puisque le roman ne propose du présent que l'expropriation de l'expérience sous forme de simulacres postmodernes, de rituels dégradés, d'images standardisées. La figure de l'intouchable serait alors celle d'un pays orphelin de sa modernité.

Les deux textes théoriques convoqués ne permettaient pas de construire un rapport spéculaire entre théorie et littérature. La réflexion de Rancière s'inscrit dans un temps et un lieu spécifique : celui d'une démocratie occidentale dont la communauté consensuelle étouffe le politique, voire se confond à tel point avec un ethos partagé qu'elle peut revendiquer l'illimité d'une « infinite justice », alors que la démocratie indienne déchirée par des rapports d'exclusion et des définitions identitaires exclusives cherche la configuration de son peuple. Toutefois, c'est autour du concept de la part surnuméraire que les textes construisent leur dialogue, puisque là où la part surnuméraire est la condition qui permet de remettre le commun en litige, dans l'autre cas il est l'horizon qui permettrait que les parties qui composent la communauté ne s'en approprient pas le tout mais soit « plus » qu'un peuple. De même si la violence politique prend la forme du ban, si ainsi s'éclaire la structure menaçante de l'état-nation aggravée en Inde par une fracture que souligne Arundhati Roy lorsqu'elle parle d'une Inde

La question de la communauté : Arundhati Roy, The God of Small Things

qui serait plus précieuse que son peuple²⁶, les différentes formes que peuvent prendre la suspension du droit au sein de la communauté politique, ainsi que l'extension du concept de souveraineté au-delà du seul champ purement politique vont presque jusqu'à effacer la différence entre norme et exception ; la relation de ban trouve son miroir inversé dans la figure fictionnelle, a-topique de cet « être-avec » qui chercherait son lieu. Il semble alors que le lieu commun de la littérature et de la théorie puisse être celui défini par un mode raisonné de la mésentente.

**Chantal DELOURME,
Université Paris X Nanterre**

²⁶ Arundhati Roy, *Le Coût de la vie*, p. 62.