



HAL
open science

D'un nationalisme, l'autre (en Inde)

Jackie Assayag

► **To cite this version:**

Jackie Assayag. D'un nationalisme, l'autre (en Inde). Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 2003, janvier-mars, fascicule 1, pp.373-391. halshs-00141400

HAL Id: halshs-00141400

<https://shs.hal.science/halshs-00141400>

Submitted on 13 Apr 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Institut
Interdisciplinaire
d'Anthropologie
du Contemporain

iiAC LAIOS



Archives ouvertes IIAC
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain
CNRS UMR8177/EHESS LC12
<http://halshs.archives-ouvertes.fr/IIAC>

D'un nationalisme, l'autre (en Inde)

Version auteur pré-publication (hors modifications éditoriales).

Jackie Assayag

Directeur de recherche au CNRS

IIAC-LAIOS UMR8177

Chercheur associé au Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du Sud (Ceias)

Ecole des Hautes études en sciences sociales (EHESS)

54, boulevard Raspail

75006 Paris

FRANCE

assayag[at]ehess.fr

Référence de publication

2003, « D'un nationalisme, l'autre (en Inde) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres (CRAI)*, janvier-mars, fascicule 1, pp. 373-391. [Paris, diffusion de Boccard, 11 rue de Medecis.]

Académie des Inscriptions et Belles-lettres <http://www.aibl.fr/>

Pour citer cet article, citer la version « prépublication version auteur halshs-00141400 », puis préciser ensuite la référence de publication.

halshs-00141400 - Mise en ligne 13/04/2007

oai:halshs.archives-ouvertes.fr:halshs-00141400

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00141400>

Jackie Assayag

D'UN NATIONALISME, L'AUTRE (EN INDE)

»La nation est un groupe de gens réunis par un mensonge commun sur leur origines et une hostilité commune aux étrangers».
Bernard Shaw

Traditionnellement, les anthropologues étudient les ethnies, les tribus, les castes, la parenté ou les communautés. Aujourd'hui, il sera pourtant question du nationalisme, du nationalisme appréhendé à travers des schèmes culturels et émotionnels fort anciens qui alimentent la conviction tempérée ou fanatique des Indiens. Ce choix en réalité n'en fut pas un. Permettez-moi donc de sacrifier à l'ego-histoire pour vous raconter comment un anthropologue fut saisi par le nationalisme sur le « terrain » — brutalement.

Nous sommes dans l'État du Karnataka, au sud de l'Inde, le 6 décembre 1992 ; plus précisément dans le Khade bazar, le quartier commerçant musulman de Belgaum, ville à majorité hindoue, comme c'est généralement le cas dans le sous-continent. Il s'agit cette fois de collecter des informations sur la fréquentation de la tombe d'un saint de l'islam indien, soufi admirable, qui attire dans son sanctuaire (*dargâh*) moult dévots musulmans et quelques hindous, plutôt de bas statut. On doit célébrer dans quelques jours ses « Noces avec Allâh » (*'urs*) ; traduisons : l'anniversaire de sa mort qui coïncide avec sa montée au Paradis les yeux ouverts. Ce privilège est réservé aux élus ayant reçu le Sceau de la prophétie Muhammadienne¹.

Inutile d'avoir emporté dans votre sac un roman de William Faulkner pour avoir l'impression vers 10 heures du soir que, au dehors, c'est le bruit et la fureur. On se bat, on crie et hurle des

¹ Les résultats de cette enquête ont été publiés dans un livre intitulé *Au confluent des deux rivières. Musulmans et Hindous dans le Sud de l'Inde*. Paris-Pondichéry, Presses de l'École française d'Extrême-Orient et Institut français de Pondichéry (Coll. "Monographie" n°181), 1995, La version anglaise de cet ouvrage paraîtra en anglais chez l'éditeur Manohar à Delhi en 2003. Pour le nord de l'Inde, on se reportera à la riche monographie de Peter Gottschalk, *Beyond Hindu and Muslim : Multiple Identity in Narrative from Village India*. New Delhi, Oxford University Press, 2001.

slogans terrifiants. On incendie. Les cavalcades sont ponctuées de pétarades qui s'avèrent de moins en moins être l'effet de pétards. La nuit est à la fois longue et brève. Au petit matin, vous êtes sommés de partir. Une fois dans la rue, vous découvrez ici des magasins incendiés, là des véhicules brûlés, là-bas des monceaux de marchandises calcinées. Il y a des morts. La ville est déclarée sous couvre-feu pour une période indéterminée. À plus d'un millier de kilomètres de là, au Nord, les militants du national-hindouisme ont détruit la mosquée d'Ayodhya, construite en 1528 par le sultan Bâbur². Juste revanche, à leurs yeux, puisque ce descendant de Gengis Khân et de Tamerlan, qui a jeté pour trois siècles en Inde les fondements de l'empire des Grands moghols, aurait fait raser le temple de Râma pour y bâtir une mosquée³. Or Râma est ce monarque divin, exemplaire et familier à tous les hindous, non seulement par l'épopée du *Râmâyana*, adaptée dans toutes les langues en Inde jusqu'en Asie du Sud-Est, mais également à travers les rituels populaires des *Râmlîlâ* et la récitation des vers de Tulsî Dâs, l'auteur de *l'Essence de la vie de Râma (Râmcharitmânas)*, la fameuse « Bible des Hindous ». Toujours est-il qu'à la suite de la diffusion télévisuelle du sac de la mosquée d'Ayodhya, des émeutes éclatent en divers points du sous-continent. Ces attaques contre les musulmans ont été orchestrées afin

² La mise en contexte historique à la fois du patronage et de la destruction des édifices religieux — temples et mosquées — dans l'Inde pré-moderne met clairement en question la division entre "Hindous" et "Musulmans" ; voir Richard M. Eaton, "Temple Desecration and Indo-Muslim States", in David Gilmartin & Bruce B. Lawrence (eds) *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamic South Asia*. Gainesville, University of Florida Press, 2000, 247-281.

³ L'idée selon laquelle un officier de Bâbur, Mîr Baqi, détruisit un temple consacré à Râma (édifié sur son lieu de naissance à Ayodhya) et ayant reçu l'ordre de l'empereur d'y construire ultérieurement une mosquée, fut concoctée en 1936 par S. K. Banerji, "Babur and the Hindus", *Journal of the United Provinces Historical Society*, 9, 1936, 76-83. Sur la réécriture de l'histoire, ainsi que le "révisionnisme" en Inde, voir Romila Thapar, Harbans Mukhia & Bipan Chandra, *Communalism and the Writing of Indian History*. Delhi, People's Publishing House, 1996 ; voir également Romila Thapar, "Imagined Communities ? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, 23, 1996, 209-232.

de célébrer la victoire de *Bhârat Mâtâ*, la « Mère Inde », selon le schème culturel passionnel propre à la dite « civilisation indienne »⁴.

Une anthropologie historique du « désir de nation »

De cette expérience forte est né ce projet de comprendre le furieux « désir (indien) de nation »⁵. Je le dis « furieux » parce que les pogroms d'Ahmedabad au Gujarat, en février 2002, constituent un tournant dans l'« économie morale » des rapports entre hindous et musulmans : cette folie meurtrière a en effet été couverte par les autorités politiques régionales aussi bien que centrales de l'Union⁶.

J'ai employé le mot de « désir » parce que ce qui me semble caractériser la nation est le manque ou plutôt une série de manques : de territoire, d'autochtonie, de langue, d'identité, de pureté, d'homogénéité, de fraternité, de communauté, enfin de reconnaissance. La soif de nation est donc également une demande, c'est-à-dire un appel adressé à l'autre dans le but de satisfaire, d'une part, la quête nostalgique d'amour (de la patrie), par définition jamais suffisante ; avec la volonté de mettre en œuvre, d'autre part, la haine destructrice envers les ennemis (de la patrie), toujours renaissants.

L'ambition de cette recherche, qui se réclame de l'anthropologie historique, est de fournir un jeu de clés pour l'intelligibilité de l'Inde contemporaine. Il s'agit de caractériser le mode d'évolution du problème national en Asie du Sud et de contribuer ainsi à documenter, voire

⁴ Un historien a proposé récemment, non sans arguments convaincants, de "repenser l'Inde en tant que carrefour plutôt que civilisation", voir Sanjay Subrahmanyam, "Inde ouverte ou fermée ?", in Yves Michaud (ed.) *Qu'est-ce que la culture ?* Paris, Odile Jacob (Coll. "Université de tous les savoirs", vol. 6), 2001, 69-79.

⁵ C'est le titre de mon livre, *L'Inde. Désir de nation*. Paris, Odile Jacob, 2001, sur lequel se fonde cet article.

⁶ Pour une mise en perspective des récents événements du Gujarat dans l'histoire des conflits intercommunautaires en Inde, on lira l'analyse éclairante de Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life : Hindus and Muslims in India*. New Haven, Yale University Press, 2002.

complexifier la question du nationalisme, cette entreprise narcissique de valorisation de la différence, qu'elle soit religieuse, culturelle ou ethnique. Les formes qu'ont prises les pratiques de l'imaginaire social du nationalisme indien, ou de la triade nation / culture / religion ont été décisives dans la cristallisation des mouvements sociaux et politiques de cette aire régionale où l'on compte près d'un milliard d'hindous et quelque trois cents millions de musulmans. Comme elles l'ont été pour la mise en forme et la destinée de chacun des pays du sous-continent. Ce dont attestent, pour la seule Inde, la montée en puissance du conflit intercommunautaire entre hindous et musulmans (depuis les années 1980), la guerre par procuration au Cachemire entre l'Inde et le Pakistan (à partir de 1989), l'accession au pouvoir central de l'Union par deux fois des nationaux-hindouistes (en 1998 et 1999), l'embrasement patriotique provoqué par les essais nucléaires (en 1998) et ladite guerre de Kargil déclarée (en 1999) contre la « jhâd culture » de la kalachnikov des militants du « pays des Purs ».

Des quatre principes du Premier ministre Jawaharlal Nehru qui avaient officiellement guidé le projet modernisateur de l'Inde depuis son indépendance en 1947 — le socialisme, le « sécularisme » (ou laïcité), la démocratie et le non-alignement —, le premier et le dernier ont été abandonnés ; le troisième s'altère avec l'impact de la mondialisation ; quant au second, il a été redéfini afin d'acclimater le national-hindouisme, chauvin et xénophobe. De fait, la revendication de l'hindouité (*hindûtva*) née dans les années 1920, cette idéologie nationaliste aux confins de la religion, de la culture et de l'ethnie, comme appel à la mobilisation musclée et déni du sécularisme, exacerbe la crise politique et sociale que traverse l'Asie du Sud⁷. Une crise qu'ont accentué la guerre des États-Unis contre les *talebân* en Afghanistan à la faveur des réalignements géopolitiques suscités par la menace dudit « terrorisme islamique » international⁸.

L'histoire du sentiment national et la quête d'identité en Inde dans le temps long, sa pluralité linguistique et régionale, la diversité et la réinvention de ses expressions culturelles, sont les fils

⁷ Une utile collection de textes sur ce thème a été coordonnée par Rajeev Bhargava (ed.) *Secularism and its Critics*. Oxford University Press, 1998.

⁸ Je me permets de renvoyer à mes analyses et commentaires : « Ethnie, Empire. À propos des *talebân* et de l'Afghanistan », *L'Homme*, 162, 2002, 291-308, et « De l'équilibre de la terreur à la planète des risques », *La Revue des deux Mondes*, février 2002, 49-54.

conducteurs de l'enquête. Les limites chronologiques de cette étude sont relativement floues — principalement les deux derniers siècles. Mais, en quelques cent cinquante ans, les indiens n'ont cependant pas fait qu'incuber la nation. S'il devinrent nationalistes en se confrontant à la colonisation britannique au cours du XIXe siècle, ils se sont simultanément découverts hindous *ou* musulmans, voire hindous *contre* musulmans par le jeu de la représentation politique en termes de « majorité » *et* de « minorités », une majorité *contre* des minorités. Ce faisant, ils oublièrent plus ou moins sciemment la multiplicité chatoyante qu'avait été l'Hindoustan. Cela ne signifie évidemment pas que ce vaste continent de peuples bigarrés, aux religions diverses et aux régimes politiques disparates, ait été un modèle d'assimilation, de syncrétisme, de symbiose et de paix civile : la conscience d'être musulman ou hindou de telle caste, de telle secte ou tradition propre à une région⁹, ainsi d'ailleurs que les conflits sectaires ou intercommunautaires violents, y ont bel et bien existé¹⁰. Mais, alors même que la pensée des élites était mue par la ferme volonté de bâtir *une* nation, la reconnaissance croissante par les habitants des Indes qu'ils formaient des « communautés », voire des « civilisations » ou des « races » séparées, fut l'un des éléments constitutifs de leur entrée dans la modernité ; une entrée qui s'est confondue avec l'humiliation de la colonisation¹¹.

La complexité du problème national en Inde invite donc à une approche fragmentée. Si la perspective kaléidoscopique a finalement été choisie, c'est parce qu'elle donne accès au cœur du problème par convergence de points de vue divers, tout en présentant au moins trois avantages :

⁹ On se reportera à l'excellent volume dirigé par David Gilmartin & Bruce B. Lawrence (eds) *Beyond Turk and Hindu : Rethinking Religious Identities in Islamic South Asia*. Gainesville, University of Florida Press, 2000 ; voir également l'article suggestif de Cynthia Talbot, "Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in pre-Colonial India", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 4, 1995, 692-722.

¹⁰ Ce point a été discuté dans l'article de C.A. Bayly, "The Prehistory of 'Communalism' ? Religious Conflict in India", *Modern Asian Studies*, 19, 2, 1985, 177-203 ; on se reportera également à l'ouvrage coordonné par Kaushik Basu & Sanjay Subrahmanyam (eds) *Unravelling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secular Identity*. Delhi-Londres-New York, Penguin Books, 1996.

¹¹ Voir Partha Chatterji, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press.

elle écarte toute prétention désuète au grand discours téléologique ou voulu exhaustif ; elle évite une narration flirtant avec l'auto-glorification nationale ; elle « défatalise », pour ainsi dire, l'idée, d'autant plus insidieuse qu'implicite, selon laquelle les choses n'auraient pu se passer autrement qu'elles se sont passées. L'histoire n'est jamais une ligne droite ni un processus cumulatif.

Dans le même temps, l'image (proustienne¹²) s'est peu à peu imposée : celle de la lanterne magique ; comme s'est imposée l'idée d'un livre, construit tel un appareil de projection permettant d'agrandir sur l'écran des images peintes sur verre, selon un jeu de filtres qui sont autant de chapitres. Chacune de ces sept bonnettes a été choisie à cause de son irisation spécifique, faisant découvrir une facette fondamentale du nationalisme indien à travers une source de lumière dans une boîte à parois ajourées, translucides ou transparentes, du moins l'espère-t-on.

La première, « la patrie », questionne le proto-nationalisme, c'est-à-dire la profondeur temporelle de l'enchevêtrement des loyautés et de la quête d'autochtonie dans le sous-continent. La seconde, « la carte », explore les conditions d'imposition du savoir géographique et du pouvoir colonial sur le corps légendaire de l'Inde, mais aussi les formes de la résistance nationaliste à cette imposition normative. La troisième, « la vache », montre de quelle manière cet animal, à la fois bovin et divin, a pu servir de ralliement national contre les Britanniques et surtout de machine de guerre contre les musulmans. Les deux suivantes, « la mère » et « la déesse », s'arrêtent sur ces métaphores organiques à la fois domestiques, dévotionnelles et religieuses grâce auxquelles furent imaginées et conçues sur un mode dialectique la région ou la nation en continuité avec une tradition réinterprétée périodiquement. La sixième, « l'ermitage » (ou l'ashram), retrace la quête nostalgique de cet espace de renoncement et sa transformation

¹² On pense à la phrase de Marcel Proust (dans *Du côté de chez Swann* [1913]) : « On avait bien inventé, pour me distraire les soirs où on me trouvait l'air trop malheureux, de me donner une lanterne magique dont, en attendant l'heure du dîner, on coiffait ma lampe ; et, à l'instar des premiers architectes et maîtres verriers de l'âge gothique, elle substituait à l'opacité des murs d'impalpables irisations, de surnaturelles apparitions multicolores, où des légendes étaient dépeintes comme dans un vitrail vacillant et momentané ».

récente en projet politique visant à purifier la nation de ses étrangers. La dernière, « la procession », explique comment ce type de manifestation est devenu l'instrument d'une mobilisation politique à l'échelle nationale à la fois pour remporter les élections et retracer les frontières (dans les « têtes » et l'espace public) qui partagent et séparent les communautés, notamment hindoue et musulmane. Illustrons plus avant ce dernier point.¹³

La réinvention de l'hindouisme : procession, territoire, rituels

À la suite de la défaite désastreuse du parti du Jana Sangh aux élections de janvier 1980, le « Parti du peuple hindou » (Bharatiya Janata Party »[BJP]) prit la relève en promouvant le « réveil de l'hindouité » (*hindûtva jâgarana*)¹⁴. En 1983, l'« Association hindoue universelle » (Vishva Hindu Parishad [VHP]) expérimente alors les premières processions d'envergure avec celle dite du « sacrifice pour l'unanimité » (*ekâtmatâyâjna*). Les cadres du mouvement cherchaient par ce moyen à remobiliser les hindous en vue des prochaines élections. Les trois

¹³ Un article décrit plus précisément cette (ré)invention des processions — cartes à l'appui —, Jackie Assayag, "Ritual Action of Political Reaction ? The invention of Hindu Nationalist Processions in India during the 1980s", *South Asia Research*, 18, 2, 1998, 122-148.

¹⁴ Le Bharatiya Janata Party (BJP), le « Parti du peuple hindou », est l'organisation politique du nationalisme hindou, dit *hindutva*, dont le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), le « Rassemblement des volontaires nationaux », est la matrice et l'organisateur tandis que la Vishva Hindu Parishad (VHP), l'« Association hindoue universelle », constitue l'aile sociale de cette même nation hindoue imaginée qu'est le royaume hindou, l'*Hindu rashtra* ; sur la répartition des tâches entre ces groupes, on se reportera au livre d'A.G. Noorani, *The RSS and the BJP : A Division of Labour*, Delhi, Lefword Books, 2000 ; sur la conquête du pouvoir par le BJP, cf. Y.K. Malik et V.B. Singh, *Hindu Nationalists in India. The Rise of the Bharatiya Janata Party*, New Delhi, Vistar Publication, 1995, et Partha Gosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism. From Periphery to Centre*, New Delhi, Manohar, 1999. Enfin, pour une présentation générale du nationalisme hindou, on se reportera aux deux ouvrages suivants : John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2000, et Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

processions rassemblèrent, a-t-on dit, soixante millions de personnes. La première partit le 16 novembre de Hardwar, dans le nord, pour atteindre Kanyakumari, à l'extrême sud, le 20 décembre 1983. La seconde, inaugurée par le roi du Népal, démarra de Kathmandou le 26 octobre et parvint à Rameshwaran, dans le Tamil Nadu, le 16 décembre. La troisième débuta à Gangasagar, près de Calcutta, pour s'achever à Somanath le 17 décembre. Ces dates avaient été choisies de telle manière que ces processions se croisent au centre du pays, à Nagpur, à l'instar du confluent des trois rivières sacrées à Prayag (la moderne Allahabad) ; encore que la ville de Nagpur soit surtout le quartier général du « Rassemblement des serviteurs nationaux » (Rashtriya Swayamsevak Sangh [RSS]), organisation hindoue paramilitaire. Comme autant d'affluents, ce n'est pas moins de quarante-sept petites processions (*upayâtrâ*) étirées sur cinq jours qui ont traversé d'autres régions du pays, chacune se joignant à l'une des trois grandes processions en des lieux de rassemblement planifiés par les chefs du « Rassemblement des serviteurs nationaux ». C'était comme si, en suivant les routes traditionnelles de pèlerinage qui lient les principaux centres religieux, les itinéraires processionnels se coulaient dans les cours d'eau sacrés de la « Mère Inde ». Manière de suggérer l'unité hydrographique et géographique de la nation dans son acception d'antique terre sacrée (*Bhâratavarsa*), mais redessinée aujourd'hui par la foulée martiale des modernes croisés de l'hindouité.

Chacun des trois pèlerinages était organisé autour d'un char de procession (*râtha*), comme il est de coutume d'en faire circumambuler autour des temples hindous lors des grandes fêtes annuelles. Mais il s'agissait cette fois d'un camion de marque Toyota, aménagé et décoré à la manière du char du dieu Arjuna dans la *Bhagavad Gîtâ* ! Les véhicules avaient été baptisés : Mahâdevarâtha, Pâshupatirâtha, Kapilarâtha, du nom des divinités locales du lieu de départ de chacune des processions. Les « chars » de la VHP, blancs et surmontés du lotus, emblème du BJP, abritaient également une image de la « Mère Inde » et un énorme récipient d'eau (*kalasha*) puisée dans le Gange — métaphore fluviale par excellence de l'unité indienne. À la suite des « chars », des camions transportaient de petites bouteilles du précieux liquide que l'on se procurait moyennant quelques roupies. Qui ne participait à cette distribution lustrale était exclu de l'unité et de l'identité indiennes ainsi définies et symboliquement marquées. La présence d'un

« char » envoyé par le Népal, d'une délégation venue de Birmanie en apportant de l'eau du fleuve Irrawadi, d'une procession du Bhoutan payant son tribut, de récipients d'eau apportés du Bangladesh et du Pakistan, mais aussi du site religieux de Ramsar, à l'île Maurice, confirmaient que l'utopie de l'« Inde intégrale » — *Akhând Bhârat* — était bel et bien vivante.

Mais c'est en 1985 que fut conçu le symbole qui eut le plus fort impact émotionnel. La VHP exhiba dans tout le pays une effigie du Seigneur Râma emprisonné dans une cage cadenassée. L'allusion à l'impossibilité du dieu d'accéder à son lieu de naissance, *janmabhûmi*, était rendue d'autant plus claire que la ferronnerie des grilles paraissait de facture islamique ! Qui plus est, Râma était représenté sous son aspect de chérubin suscitant la dévotion maternelle, à l'instar de l'image du divin enfant Bâlakrishna, cette juvénile réincarnation de la nation hindoue.

À la veille de nouvelles élections en 1989, un autre pèlerinage fut décidé. Il s'agissait cette fois de rassembler les briques sacrées de Râma que nécessite l'édification de son temple (*mandîr*) à la place de la mosquée de l'empereur Bâbur. Dans tous les coins de l'Inde, des briques (*shila*) furent entassées dans les chars (de Râma) qui convergèrent ensuite vers le site d'Ayodhya. Chacune était marquée de l'inscription « *Shrî Râm* » et avait été consacrée lors de la *Râmshilapûjâ*— cérémonie inventée s'il en fût — durant laquelle les dévots avaient prié dans la direction d'Ayodhya, ville désormais considérée comme La Mecque de l'hindouité ! Ainsi qu'on le fait pour l'image de Vichnou, ces briques furent déposées dans de petits berceaux et emportées jusqu'aux rivières pour y être baignées, ou bien dans des villages et des quartiers afin d'y être transportées en procession de maison en maison sans distinction de caste ; manière de forger l'unité symbolique de la communauté hindoue, au sens large.

Un nombre non négligeable de briques fut également envoyé par la diaspora hindoue du monde entier, dont les communautés soutiennent et financent généreusement le mouvement dit « safran » par allusion à la couleur du renoncement (*sânnyasa*). Tous espéraient ainsi contribuer à l'édification matérielle de l'autel de l'hindouité, ce symbole architectural de l'unité nationale. Les débordements qui suivirent les processions de ces briques patriotiques ont fait pas moins de trois cents morts.

Dans le même temps, la VHP distribua un nombre considérable de petits autocollants polychromes portraiturant le dieu Râma, musclé et armé, agressivement posté devant son temple. L'organisation fit aussi pression pour que chaque maisonnée hindoue peigne la syllabe primordiale « *AUM* » sur son porche et érige l'étendard couleur safran sur sa toiture, signes d'adhésion à cette campagne de confessionnalisation de masse qualifiée de « guerre sacrée » (*dharma yuddha*). Souhaitant frapper encore plus fort, le BJP lança en 1990 la « procession du char » (*râtha yâtrâ*), en concordance avec le calendrier religieux. La presse la qualifia de « Juggernaut de l'hindouité », voire de « Mère de tous les pèlerinages ». L'objectif politique était d'empêcher l'extension de la réservation des emplois pour les basses castes décidée par le gouvernement central¹⁵. Aux yeux des leaders du mouvement nationaliste, cette décision ne visait qu'à diviser les hindous. La procession quitta Somanath, sur la côte du Gujarat, le 25 septembre, lors de la fête des « Neuf nuits » (*Navarâtrî*), pour couvrir quelques milliers de kilomètres à travers huit États pendant trente-cinq jours. Elle atteignit Ayodhya le 30 octobre, date d'arrivée du pèlerinage traditionnel dans cette même ville — non sans avoir fait une halte à Delhi, la capitale. Le choix de la ville de Somanath était symbolique et fortement émotionnel : son temple avait été reconstruit par les Hindous longtemps après sa destruction en 1026 par le conquérant musulman Mahmûd de Ghâznî¹⁶.

C'est à l'imagination politique de L.K. Advani, aujourd'hui vice Premier ministre de l'Union indienne, que l'on dut l'image emblématique de cette manifestation de masse. La photographie fit d'ailleurs la « une » de tous les journaux régionaux, nationaux et même internationaux. En un rappel du célèbre épisode de l'épopée du *Râmâyana*, Advani s'empara de l'arc (du héros *Râma*) pour le bander contre le démon du jour qu'était le Premier ministre V.P. Singh. Ce dernier fut dès lors identifié à *Râvana*, le roi des démons qui possédait dix têtes et vingt bras, celui qui avait

¹⁵ Sur les rapports entre castes et nationalisme, voir Jackie Assayag, "Caste, démocratie et nationalisme. Les avatars du 'castéisme" dans l'Inde contemporaine", *Pouvoirs*, 90, 1999, 55-87, ainsi que "De la caste au 'castéisme' ?", In Christophe Jaffrelot (ed.) *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris, Fayard, 372-392.

¹⁶ Voir C.E. Bosworth, *The Ghaznavids : Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

usurpé le trône de son demi-frère Kubera et s'était emparé du palais volant grâce auquel il put ravir Sîtâ, l'épouse de Râma. L'imagerie mythologique était ainsi recyclée pour décrire le désordre de l'Inde actuelle.

Cette geste avait été en réalité préparée par l'adaptation en feuilleton télévisuel des épopées du *Mahâbhârata* et du *Râmâyana* dans la décennie 1980-90. Leur diffusion dans le sous-continent ainsi que parmi les communautés indiennes installées à l'étranger eut un extraordinaire retentissement. Le traitement visuel et narratif de ces épopées en fit une parabole nationaliste, certes projetée dans un lointain passé mais au service d'enjeux présents : les sacrifices védiques et les rituels anticipaient les recherches scientifiques et expérimentales de l'actuelle défense de l'État indien contre les « étrangers » ; les armes des sages renonçants (*sannyâsin*) et « voyants » (*rishi*) étaient décrites comme des missiles nucléaires au service de la nation sur le chemin de la guerre ; la civilité et la solidarité du peuple hindou répondaient à l'harmonie des fonctions sacerdotales et royales aussi bien qu'à l'ordre socio-cosmique (*dharma*) ; la vertu des anciens rois (dharmiques) faisait regretter cet âge d'or politique, aujourd'hui corrompu et propice aux comportements d'« impuissants »¹⁷. Sous les hideuses figures des antiques démons, chacun reconnaissait aisément les politiciens modernes (non BJP), s'agitant tels des avatars sur les écrans jusqu'à l'agonie méritée¹⁸. Lorsque les processions faisaient halte dans les villes ou les villages, des projections de vidéo-cassette de certains épisodes de ces épopées étaient organisées par les militants.

Enthousiasmés par cette revitalisation de la geste fondatrice de la nation hindoue, de jeunes militants d'une nouvelle section de l'organisation du Bajrang Dal (liée au RSS) décidèrent d'apposer une marque rouge (*tilaka*) sur le front de leur héros, Râma-Advani, et de lui remettre solennellement une épée. Surtout, ils lui firent don d'une coupe rituelle remplie de leur sang.

¹⁷ Leitmotiv de la propagande virile de l'hindouité, brocardant et la « non-violence » et la personne de Gandhi, face à la sexualité prolifique des musulmans polygames ; sur cette thématique, voir Jackie Assayag, "Les trajectoires de l'a-violence : de l'ashram à la nation (hindoue)", in Françoise Héritier (ed.) *De la violence 2*. Paris, Odile Jacob, 215-243.

¹⁸ Pour ces données, on se reportera au livre suggestif de Arvind Rajagopal, *Politics after Television. Religious Nationalism and the Reshaping of the Indian Public*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Violence dans laquelle on reconnaît l'identification du sacrificateur à la victime sacrifiée (selon le mécanisme explicité par Marcel Mauss). Façon de montrer publiquement leur détermination et leur volonté de participer à la fabrique de cette entité transcendante et immortelle qu'est la nation hindoue. De fait, avant de provoquer l'agitation dans la procession, ces jeunes gens s'étaient proclamés les « troupes d'Hanuman », du nom du commandant en chef de l'armée des singes qui accompagna Râma dans son odyssee martiale à travers le sous-continent. Nul n'ignore en Inde que celui-ci l'aida à reprendre son épouse, Sîtâ, enlevée par le démon Râvana. Ces jeunes militants avaient préalablement traversé une initiation (*dîksâ*), qualifiée par eux de shivaite : il avaient reçu un trident (*trisûlâ*) et prononcé le vœux solennel de « protéger les femmes, les temples et la religion contre tous les mécréants ! », à savoir les musulmans.

Tandis que L. K. Advani fut emprisonné quelque temps au Bihar, ses partisans continuèrent leur avancée vers Ayodhya. Seuls les tirs de la police parvinrent à les arrêter. La campagne fut alors relayée par la diffusion massive d'une vidéo-cassette témoignant que des milliers de militants voués à « l'action comme service (religieux) » (*kar-sevak*) avaient été tués par les forces de police ou par des musulmans. La rumeur s'amplifia, multipliant le nombre des victimes, puis s'enrichit d'épisodes héroïques susceptible de rendre épidémique le « martyr » (*shahîd*). Ces « héros » morts pour la patrie furent incinérés, et leurs os, réduits en cendres, placés dans des urnes rituelles (*asthi-kalasha*). Ces urnes furent emportées en procession dans toute l'Inde avant d'être immergées dans les fleuves sacrés. L'émotion suscitée par le « martyr des frères safrans » a concouru au succès du mouvement. De sorte que le poids électoral du BJP s'accrut jusqu'au point de provoquer la chute du gouvernement (prétendument démoniaque) de V. P. Singh.

En somme, le réseau capillaire que dessine la cartographie militante des processions de l'hindouité virile a ainsi revivifié périodiquement le corps de la « Mère Inde » durant deux décennies. Cette réaction politique est d'autant plus originale qu'elle a ravaudé des éléments structurels de la tradition religieuse hindoue : l'« hommage » (*pûjâ*), le « sacrifice » (*yâjna*), l'« initiation » (*dîksâ*), la « circumambulation » (*pradaksinâ*), le « pèlerinage » (*yâtrâ*), etc., pour diffuser le message conquérant de l'hindouité véhémement et revancharde.

En agitant la batterie familière de stéréotypes passionnels avec la plus grande résonance possible, on espérait moins voir le dieu et être vu par lui (*darshana*) — comme on le fait dans tous les temples de l'Inde afin de capturer son aura— que mobiliser un maximum de sympathisants ou de militants de l'hindouïté. En empruntant les antiques voies de pèlerinage, pour s'arrêter dans quelques sites sacrés que la mémoire sélective de la communauté hindoue a transformés en autant de « lieux traumatiques » de l'humiliation infligée par l'« étranger » (musulman), on cherchait moins à traverser le « gué » (*tīrtha*) — dans l'espoir d'abolir les maux et de gagner des mérites à la manière dite traditionnelle —, qu'à convertir une majorité d'Indiens à cette idéologie de la retrempe de la race (ou de la nation)¹⁹.

Dans les deux cas, il s'agissait de reconfigurer le religieux sur le politique, ou le politique sur le religieux, en les inscrivant dans un double registre à la fois nostalgique et utopique, monastique et monarchique : celui de l'âge d'or de l'ermitage, ou *āshrama*, propre aux ascètes hindous renonçants ; celui du gouvernement parfait incarné par Râma, le roi hindou idéal. La finalité pratique était de démanteler spectaculairement l'héritage national du sécularisme et de la démocratie, institutionnalisés par Nehru depuis 1947. Le Premier ministre était en effet partisan d'un développement industriel stato-centré qu'il considérait propice à l'extension des franchises et de l'espace public via le moteur de la démocratie et du sécularisme. Selon le *pāndit*, socialiste sur le mode de la *Fabian Society*, les usines, les barrages, les ateliers devaient supplanter les villes saintes en devenant les nouveaux temples de la nation indienne : plutôt Bombay que Bénarès !

Singularité, décentrement et comparaison

De cette projection des pratiques de l'imaginaire patriotique en Inde, ou si l'on veut de cette fabrique du peuple indien comme communauté d'expérience, configuration culturelle et horizon d'attente, on peut tirer trois enseignements plus généraux.

¹⁹ On se reportera au dossier d'articles sur cette transformation des Indiens en Hindous coordonné par David Ludden, *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Oxford, Oxford University Press.

Premièrement, un ensemble d'événements sur la longue durée peut s'interpréter à partir d'un système culturel dynamique, à savoir une sémiotique nullement à l'abri des tumultes du temps. L'analyse porte donc moins sur des « lieux de mémoire » — notion passive qui invite à se dispenser des agents — que sur des symboles incorporés par des acteurs sociaux en situation, tels la Mère, la Déesse, la vache, l'ashram, la procession, la terre. Ces précipités mythologiques, qui constituent l'arrière-plan culturel de la nation, sont pour les acteurs des schèmes d'action. La culture est en somme une « deux-fois née », c'est-à-dire composée simultanément des modèles sociaux (dans le monde) et des modèles cognitifs (dans l'esprit).

Deuxièmement, cette enquête étaye l'idée que l'affect est une relation sociale dynamique et un dispositif de coordination entre agents, une propriété relationnelle productrice de sens, de culture et d'institutions. Comme l'acteur produit de l'émotion et l'émotion produit l'acteur, le nationalisme construit de l'émotion et l'émotion produit de la nation. L'amour du pays et la haine de l'« autre » étranger, sont des actions et des stratégies, le ciment du lien social et bien souvent les moments saillants du processus de fabrication du nationalisme et de la nation ; la construction d'une différence absolue est au fondement d'une identité nationale homogène. Telle est bien la définition du nationalisme : une émotion inspirée par l'attachement à une communauté politique pour laquelle on est prêt à aimer, à haïr et à mourir.

Troisièmement, au regard de ce jaillissement culturel foisonnant, on s'étonne que l'Inde n'occupe qu'une position excentrique dans les études sur le nationalisme. L'étonnement est d'autant plus grand que sa configuration échappe (en partie) au paradigme de la « modernisation » conçu *en* et *pour* l'Europe. Celui-ci explique le triomphe du modèle national par l'effacement des sociétés rurales sous la pression d'une industrialisation qui entraîna l'uniformisation de l'instruction, de la culture et de la bureaucratie²⁰. Or ce type de nationalisme n'est pas l'étoffe de l'histoire universelle. Considérer l'Europe comme son aune reconduit la vieille téléologie providentielle eurocentrique, fût-elle traduite dans la terminologie conceptuelle du « système monde » (d'ailleurs lui-même euro-centré parce qu'opposant le "centre" et la "périphérie"). Les

²⁰ L'ouvrage de référence reste celui de Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell, 1983.

histoires multiples des différents nationalismes, aussi bien que leurs régimes spécifiques d'historicité ou d' « entrées dans la modernité »²¹, interdisent de les subsumer sous les lois mécaniques d'une philosophie de l'Histoire.

Contrairement aux théories canoniques du nationalisme — structuralo-fonctionnaliste, à la manière d'Ernest Gellner²², ou diffusionnistes à la façon d'Elie Kedourie²³ ou de Benedict Anderson²⁴ — lesdits Africains et les Asiatiques n'ont pas suivi avec retard la trajectoire des nationalismes européens. Il se pourrait même qu'ils n'aient qu'une vague ressemblance de famille avec leurs aînés, d'autant plus que la nation comme « communauté imaginée » apparaît largement rhétorique au regard des rapports qu'elle entretient effectivement avec l'État *ou* le gouvernement — le recouvrement État/nation est une tâche par définition infinie —, comme l'est d'ailleurs la production des peuples et des populations.

De là l'intérêt d'étudier le nationalisme à distance de l'Occident en brossant « à contresens le poil trop luisant de l'histoire », selon la formule de Walter Benjamin. La tentation de rendre provinciale l'Europe²⁵ permet, en effet, de jeter le soupçon sur la « mythologie blanche », c'est-à-dire une narration de l'histoire prétendument vue de nulle part mais en réalité écrite à partir d'un observatoire localisé à l'Ouest. Une telle perspective nous déshabitue du déjà-vu et du huis-

²¹ La problématique des "modernités multiples" a été développée par Shmuel N. Eisenstadt afin de critiquer les théories classiques de la modernité et le programme culturel de ladite « modernité » ; on se reportera au volume collectif qu'il a dirigé sur ce thème dans la revue *Daedalus*, 129, 1, 2000. Pour la question des "régimes d'historicité", on lira le livre de François Hartog, *Régimes d'historicité. Expériences du temps et histoire*. Paris, Le Seuil, 2003. Pour une approche de cette question dans le monde indien, voir Jackie Assayag (ed.) *The Resources of History. Tradition, Narration and Nation in South Asia*. Paris et Pondichéry, Presses de l'École française d'Extrême-Orient (Coll. "Études thématiques" n°8), 1999.

²² *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell, 1983

²³ *Nationalism in Asia and Africa*. London, George Weindenfeld & Nicolson Limited, 1971.

²⁴ *Imagined Communities*. New York, Verso, 1983.

²⁵ Une tentative de déloger la pensée européenne du centre des pratiques historiographiques dans les mondes non-européens est amorcée dans l'ouvrage de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000.

clos familial (bien qu'elle soit autoréfutative en son principe²⁶). Et cet effort de décentrement ou de comparaison produit une série d'effets heuristiques. Par exemple, l'imaginaire et les pratiques nationalistes de l'Inde ne peuvent être réduits à un produit d'importation en aire dite « périphérique ». Les Indiens n'ont pas simplement « dérivé »²⁷ ou « piraté »²⁸ le nationalisme européen, d'abord pour le diffuser dans le sous-continent, et ensuite pour le retourner contre le colonisateur britannique. Ceux-là mêmes qui voulurent le « copier » ou le « greffer » se le sont en réalité appropriés de façon équivoque et par conséquent innovante ; traduire, on le sait, c'est toujours trahir. Bref, les Indiens ont indianisé l'Europe et « westminsterisé » l'Asie, notamment la démocratie, le nationalisme et l'utopie, au moyen d'un passé sans cesse remanié puis revitalisé, et grâce à des pratiques locales inspirées d'un imaginaire autochtone qu'ils ont construit simultanément²⁹. La réappropriation des produits matériels et immatériels de la colonisation sur la base d'un « vieux patriotisme » fervent a précipité l'auto-invention de la communauté nationale³⁰.

Rectifier la perspective eurocentrée, ce n'est pas dire qu'il faille sacrifier au vertige d'une civilisation réifiée, atemporelle ou archaïque, en postulant on ne sait trop quelle continuité

²⁶ Si toute affirmation ou estimation est relative aux conditions historiques ou géographiques de son énonciation, elle est menacée de tomber sous l'accusation de "contradiction performative" ; la contradiction est performative en ce sens qu'elle ne porte pas sur le contenu sémantique de l'assertion, mais sur l'acte qui l'énonce et qui se tient en tant que tel pour vrai, pour nous relatif. Cette aporie de l'idée de point de vue dans la recherche de la vérité aurait été aperçue dès le milieu du XVIIIe siècle selon Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Édition de l'EHESS, 1990 [1979].

²⁷ L'expression est de Partha Chatterji, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

²⁸ Le mot est de Benedict Anderson, *Imagined Communities*. New York, Verso, 1983.

²⁹ Sur la formation dudit "hindouisme", voir Robert Eric Frykenberg, "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution : A Reappraisal with Special Reference to South India", in Günther-Dietz Sontheimer & Hermann Kulke (ed.) *Hinduism Reconsidered*. Delhi, Manohar, 1997, 82-107.

³⁰ Une explicitation de cette thèse dans l'ouvrage de C.A. Bayly, *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*. Delhi, Oxford University Press, 1998.

multi-millénaire ou en recourant aux analogies avec l'Inde ancienne considérée comme idéale, fondamentale ou principe d'espérance. Cette évidence mérite d'être rappelée à l'heure où de tels anachronismes nourrissent l'idéologie xénophobe de l'hindouisme radical, aussi bien dans le sous-continent que dans certains milieux des communautés sud-asiatiques installées aux États-Unis, au Canada et au Royaume-Uni ; nombre d'organisations "caritatives" de ces diasporas collectent volontiers les fonds pour organiser les émeutes dans leur « patrie imaginaire », selon l'expression de Salman Rushdie.

État, nation, empire

Plus généralement encore, on ne peut plus aujourd'hui éclairer le nationalisme sans prendre en compte ladite « troisième vague des indépendances » issues de la décolonisation. Entendons : de ces quelque cent-cinquante États-nations créés depuis 1945 qui n'ont évidemment pas reproduit à l'identique la cinquantaine qu'on dénombrerait alors. Certes, on reconnaît volontiers que la prolifération étatique est un défi stratégique. Mais on a moins signalé le fait qu'elle soulève un débat théorique. La puissance d'établissement de ces jeunes nations sur la scène mondiale a entraîné une mutation de fond. Quelques traits singuliers ainsi que leur dite « roture » mettent davantage en relief le caractère contingent, brutal et aléatoire de la construction patriotique ou nationale ; comme toute solution historique, le modèle (strictement) national est sans doute provisoire en dépit de son succès.

Surtout, avec la barbarie raciale venue du cœur de l'Europe durant la Seconde Guerre mondiale, la prétention morale que les grandes puissances pouvaient alléguer devant les nations « mineures » s'est effondrée. Depuis 1989-90, avec la décomposition de l'URSS ou le démembrement sanglant des Balkans, l'idée ou plutôt l'illusion de l'exception européenne a fait long feu : l'incendie couve à l'arrière-port de l'Europe. Cela rend encore plus urgente l'entreprise d'élucidation des nationalismes extra-européens. En outre, si la nation demeure bien le cadre juridique des régimes démocratiques pluralistes, nul ne peut ignorer l'histoire et la configuration

de cette vieille civilisation et jeune nation qu'est l'Inde — la plus grande démocratie (conservatrice) et la sixième puissance nucléaire dans le monde dont le nationalisme résurgent est contemporain de la mondialisation et du transnationalisme.

Dans la mesure où le phénomène de mondialisation renforce et affaiblit simultanément l'État-nation, le temps est venu de retourner la lunette ou de changer de bonnette, c'est-à-dire de regarder les univers nationalistes à travers des filtres diversement colorés. Ne serait-ce que pour déssiller les « yeux » des sciences sociales qui assimilent trop souvent (théorie de la) « modernité » et (idéologie du) « sécularisme ». Croire que la « modernisation » et la « sécularisation » sont partout liées interdit de comprendre aussi bien la montée en puissance des partis politiques hindous que la trajectoire de régimes modernistes comme la Turquie, écartelée entre laïcité et islam, ou les États-Unis, pays dont chacun connaît la religiosité profonde³¹.

La religion, dans ses liens équivoques avec le patriotisme et la violence, continue d'investir significativement les croyances et les pratiques contemporaines, comme l'ont montré aussi bien les conflits récents dans les Balkans, en Asie centrale, en Afrique, que les deux génocides du XXe siècle perpétrés antérieurement par les Turcs et les Nazis. De fait, l'importation en Europe de formes de conflits qui n'ont d'ailleurs pas cessé dans les autres régions du monde (mal intégrées dans la paix bipolaire de l'âge de la dissuasion nucléaire) invite à une « désoccidentalisation » intellectuelle de la planète. Pourquoi ne pas réinterpréter à l'aune des configurations non-occidentales les nationalismes européens, trop volontiers anoblis au titre d'un pedigree plus ancien ?

Mais qu'on se rassure : une telle confrontation n'inspire ni n'alimente l'esprit de revanche du « Reste (du monde) » sur l' « Ouest ». Il s'agit plutôt d'une invitation à secouer l'ignorance et l'indifférence d'un Occident satisfait. Et ce, par le biais d'un juste retour de l'histoire : nombre des jeunes nations sont en effet issues des empires coloniaux et des puissances impérialistes occidentales, elles-mêmes d'ailleurs devenues nationales selon le principe de la « colonisation

³¹ Sur la multiplicité des formes de « sécularisation », on se reportera à l'ouvrage de José Casanova, *Public Religions in the Modern World*. Chicago, Chicago University Press, 1994.

intérieure »³². En somme : d'un nationalisme, l'autre, incluant sa dimension impériale ; manière de substituer à l'opacité des parois du nationalisme une nouvelle irisation multicolore.

³² Démonstration faite sur le cas de la France par Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1974*. Stanford, Stanford University Press, 1976.