



**HAL**  
open science

# Mondialisation et territoires religieux dans les espaces tropicaux. Effets et enjeux de la mondialisation sur la géographie mondiale de l'hindouisme et le nationalisme hindou

Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Pierre-Yves Trouillet. Mondialisation et territoires religieux dans les espaces tropicaux. Effets et enjeux de la mondialisation sur la géographie mondiale de l'hindouisme et le nationalisme hindou. Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux, 2006, 236, pp.481-498. 10.4000/com.607. halshs-00397515

**HAL Id: halshs-00397515**

**<https://shs.hal.science/halshs-00397515>**

Submitted on 22 Jun 2009

**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.

***Mondialisation et territoires religieux dans les espaces tropicaux***  
*Effets et enjeux de la mondialisation sur la géographie mondiale de l'hindouisme*  
*et le nationalisme hindou*

Pierre-Yves Trouillet<sup>1</sup>

***1) Hindouisme, mondialisation et migrations : une religion territorialisée en Inde confrontée aux migrations transnationales***

*Constitution de l'espace migratoire*

Au delà de l'Asie du Sud<sup>2</sup>, les courants majeurs de l'émigration hindoue peuvent être classés en cinq phases: les mouvements de population antiques et précoloniaux ; les migrations dans le cadre colonial ; l'émigration vers les pays occidentaux après l'indépendance indienne de 1947 ; celle vers les pays du Golfe Persique depuis la hausse des prix du pétrole du milieu des années 1970 ; enfin vers l'Amérique du Nord principalement durant les années 1990, avec la « fuite des cerveaux » (*brain-drain*).

Qu'ils fussent missionnaires, militaires ou commerçants, Indiens et hindous partaient loin de leurs frontières déjà avant l'ère chrétienne. Durant l'Antiquité puis le Moyen-Age, ils se répandirent dans le Sud-Est asiatique (Java, Bali, Malaisie), et y installèrent des temples et des communautés religieuses. On note également à cette période la présence de nombreux marchands indiens dans les ports de la Péninsule indochinoise, du Golfe Persique, et de la côte orientale de l'Afrique (SINGARAVELOU, 2003).

A échelle mondiale, les migrations et les installations des hindous plus sont récentes, ne remontant qu'à cent soixante ans environ, et correspondant aux quatre autres périodes :

Une première phase de l'émigration coloniale des hindous correspond à une migration prolétaire de la « diaspora<sup>3</sup> » avec :

- des émigrations vers les pays de « plantation » et miniers pour remplacer les esclaves noirs émancipés suite à l'abolition de l'esclavage<sup>4</sup> (vers l'Ile Maurice, La Réunion, Guyana, le Surinam, la Guyane, la Martinique, Trinidad, la Jamaïque et autres îles des Antilles anglaises et françaises, l'Afrique du Sud, l'Afrique de l'Est, Fidji),

- et un même type de migration de main d'œuvre qui s'est déployé dans des espaces plus proches de l'Inde, à travers le système de recrutement spécifique *kangani*<sup>5</sup> vers les plantations de thé à Ceylan, et sous le système similaire du *maistry* pour l'hévéa en Birmanie et en Malaisie.

---

<sup>1</sup> Doctorant à l'UMR ADES-DyMSET 5185 (CNRS/Université de Bordeaux).

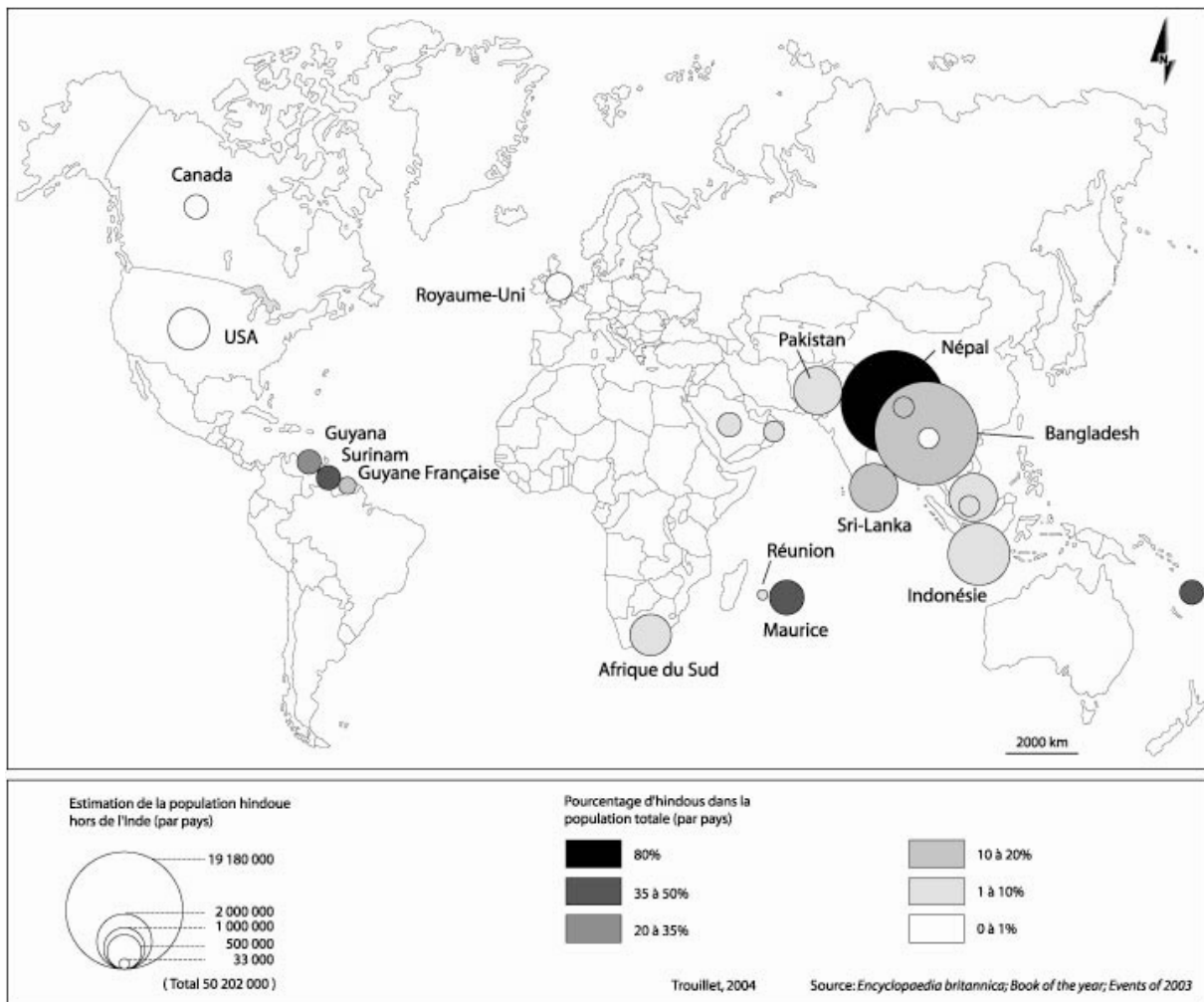
<sup>2</sup> Nous ne nous intéressons pas ici aux mouvements migratoires frontaliers dans le sous-continent indien car ils n'éclairent pas réellement sur les effets de la mondialisation sur la géographie de l'hindouisme. Retenons que l'Inde compte 827 millions d'hindous (*Census of India 2001*) ; Népal 19 millions; Bangladesh 16 millions ; Pakistan 1 750 000 ; Bhoutan 140 000 ; et Sri Lanka 2 190 000 (Source : *Encyclopedia Britannica, Book of the year, 2004*).

<sup>3</sup> Sur la pertinence du terme « diaspora » appliqué à l'hindouisme, voir RUKMANI (éd) 2001, TROUILLET, 2004 et VERTOVEC, 2000. Notons que le déracinement, l'organisation en réseaux de natures politique et/ou religieuse des hindous, la circulation de flux matériels et immatériels, la référence identitaire à l'Inde et à une communauté religieuse, et enfin la conscience et la revendication d'une identité, sont effectifs dans le cas de la communauté hindoue transnationale, permettant ainsi de retenir le terme « diaspora ».

<sup>4</sup> 1834 en l'Angleterre, 1846 en France, 1873 pour les Hollandais.

<sup>5</sup> Etymologiquement : « chef d'équipe ». Système de recrutement mis en place à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle.

*Carte 1: Principaux pays de résidence des hindous hors de l'Inde en 2003<sup>6</sup>*



Ensuite, une migration libre se constitue entre la fin du XIX<sup>ème</sup> et au début du XX<sup>ème</sup>, concernant une diaspora marchande de banquiers, commerçants et employés souvent issus de castes supérieures, s'engageant comme auxiliaires impériaux dans des fonctions administratives, militaires, ou d'encadrement économique sous l'Empire colonial britannique en Afrique du Sud, Birmanie, Malaisie, Fidji, et dans les pays d'Afrique de l'Est (Zanzibar, Tanzanie, Kenya, et Ouganda). La caste commerçante des *Chettiar* du Tamil Nadu a déployé ses membres dans toute l'Asie du Sud-Est et l'Océan Indien en développant un réseau bancaire dont le centre se trouvait dans leur région d'origine. Ils accumulaient leurs richesses dans leurs temples (BRUNEAU, 2004) en utilisant des liens de caste, économiques et religieux avec le territoire d'origine.

Après 1947, les cadres migratoires changent. Le contexte post-colonial amène nombre d'hindous à quitter leur pays d'accueil pour la Grande-Bretagne, pour des causes tant économiques que politiques. La crise économique de Maurice des années 1970, les conflits interethniques de l'après indépendance de Trinidad et Tobago, de Guyana, et de Fidji plus tard, la politique d'africanisation en Afrique de l'Est, ou encore l'Apartheid sud-africain du

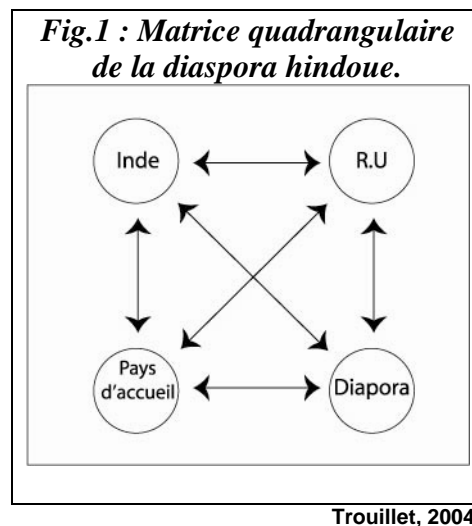
<sup>6</sup> Tous les pays ne sont pas représentés, car absents des données statistiques de 2003. Par soucis de véracité cartographique, nous avons préféré ne pas mêler les données de 2003 à celles du milieu des années 1990. Selon la même source, il y avait à cette date, 140 000 hindous au Kenya, 71 000 aux Pays Bas, 65 000 en Allemagne, 60 000 en France, 47 000 en Australie, 20 000 à la Martinique, 16 000 en Guadeloupe, 10 000 en Tanzanie, 9 000 dans les pays scandinaves, 8 000 au Portugal, 4 000 à Hong Kong, et 2000 en Suisse.

Natal (SINGARAVELOU, *op. cit.*) conduisent nombre d'hindous à migrer vers l'ancienne métropole coloniale (comme les hindous du Surinam vers les Pays-Bas).

L'essor de l'industrie pétrolière des pays du Golfe Persique depuis des années 1970 entraîne une forte demande de main d'œuvre. Ainsi se constitue la deuxième principale destination des émigrants indiens, musulmans pour la plupart même si de nombreux hindous (du sud de l'Inde principalement) sont aussi impliqués. Ce sont essentiellement des hommes seuls (le regroupement familial y étant interdit), qui reviennent en Inde après plusieurs années de travail<sup>7</sup>.

Parallèlement puis ultérieurement, une diaspora intellectuelle s'établit aux Etats-Unis principalement, au Canada, et en Australie, plus encore qu'en Grande Bretagne. Ces migrants sont principalement des urbains issus de milieux socio-professionnels élevés ne trouvant pas suffisamment d'emplois à la hauteur de leurs qualifications<sup>8</sup> en Inde.

Le développement de cette diaspora, constitué en plusieurs séquences, a été fortement influencé par l'Angleterre permettant de parler pour la mise en place du réseau diasporique hindou, d'une matrice quadrangulaire (KLIOT, 1996 ; cf. Fig.1) dépassant le modèle triangulaire classique des diasporas, car une relation dynamique s'est constituée entre l'Inde, la diaspora hindoue, les pays d'accueil, et le Royaume-Uni.



### Une religion associée au territoire indien

Pour les hindous, l'Inde dans son intégralité est un espace sacré, un territoire divisé. C'est sur en effet sur le sous-continent que se situent les principaux hauts lieux de l'hindouisme dont se reconnaissent 827 millions<sup>9</sup> individus en Inde et 50 millions<sup>10</sup> dans monde. Cette religion issue du védisme puis du brahmanisme, a construit durant toute son histoire, un véritable territoire hindou dans toute l'Inde à travers une territorialisation religieuse efficace à différentes échelles. Dans chaque village comme à travers les lieux de pèlerinage, nombre de montages, collines, rivières, bois sacrés, et autres villes-temples, définissent selon une imbrication de systèmes de temples localisés, toute une géographie religieuse du territoire indien intensément pratiquée et vécue par les hindous.

<sup>7</sup> Pour plus de détails sur les contextes historiques de la diaspora indienne, voir BRUNEAU, 2004; SINGARAVELOU, 2003; VERTOVEC, 2000. Voir aussi CLARKE C. ; PEACH C. & VERTOVEC S. (éd.) 1990 *South Asian Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press, Londres, 375p.

<sup>8</sup> L'Inde perdrait chaque année entre 24 et 30% de ses médecins et ingénieur diplômés.

<sup>9</sup> Source : *Census of India* de 2001.

<sup>10</sup> Population estimée en 2003 d'après l'*Encyclopedia Britannica, Book of the year, 2004, Events of 2003*.

Premièrement, les grands fleuves de l'Inde dont le fameux Gange, mais aussi la Yamuna, la Narmada, la Godaveri, la Krishna, l'Indus (aujourd'hui au Pakistan) ou encore la Kaveri, sont autant de lieux (ou linéaments jalonnés de lieux) sacrés et divinisés. Il en est de même pour de nombreuses montagnes (himalayennes principalement où demeure le dieu Shiva) et autres collines (comme à Palani au Tamil Nadu, cf. carte 3). Notons que ces phénomènes sont également effectifs à des échelles plus grandes, où les rivières et autres cours d'eau locaux prennent souvent une dimension sacrée, tout comme certains arbres, tel le banyan (*ficus religiosa*) dans les villages. C'est donc toute l'Inde et son paysage qui sont repris par la vision géographique d'un hindouisme territorialisant.

En second lieu, la signification des réseaux de pèlerinages hindous joue également sur la constitution du sentiment territorial indien dans les représentations collectives, et ce à échelle nationale comme à celle des régions intermédiaires. Le pèlerinage panindien du *Char Dhām* quadrille le territoire de l'Union Indienne en balisant ses quatre points cardinaux (cf. carte 2) : Badrinath est associé au dieu Vishnu dans le nord himalayen (en Uttaranchal), à l'est le grand temple de Krishna se trouve à Puri (en Orissa), au sud un grand complexe shivaïte et vishnuïte est érigé à Rameshwaram (Tamil Nadu), et enfin à l'ouest Dvaraka (Gujarat) est également dédié à Krishna. Les pèlerins du *Char Dhām* doivent parcourir l'ensemble du territoire indien ainsi conçu et vécu comme un sanctuaire. Ce type de balisage religieux du territoire est aussi effectif à l'échelon intermédiaire des Etats de l'Union Indienne, comme dans le cas du pèlerinage *Arupaivītu* (« les six demeures » en tamoul) dédié à la divinité *Murugan* au Tamil Nadu, Etat du sud de l'Inde à forte identité culturelle (cf. carte 3).

A travers ces deux exemples, on constate que les systèmes de pèlerinage sont organisés en réseaux de lieux et de liens religieux et symboliques, et que les territoires sacralisés par ces lieux de pèlerinages coïncident avec les limites territoriales et administratives de l'Inde et du Tamil Nadu, respectivement constituées en 1947 et 1956<sup>11</sup>. Ainsi, à l'échelle de l'Inde comme à celle du Tamil Nadu, la dimension territoriale du pèlerinage rend possibles l'expérience du territoire pour les pèlerins hindous mais aussi la construction et les discours territoriaux.

Troisièmement, l'Inde, appelée *Bhārat Mātā* (« Mère Inde » en sanskrit) est enfin un territoire divinisé en tant que tel, pensé et conçu comme un corps dont différentes parties jalonnent le pays<sup>12</sup>. L'Inde est une déesse dont le corps (divin et national) est le territoire. Des temples sont d'ailleurs directement consacrés à la « Mère Inde » en tant qu'entité géographique, comme à Varanasi (Uttar Pradesh), où une carte du territoire indien est si fidèlement reproduite qu'elle recrée, par un système d'arrivée d'eau, le niveau des mers et les inondations des périodes de mousson. Ainsi, c'est tout le territoire indien et sa géographie qui sont objets de culte et de dévotion.

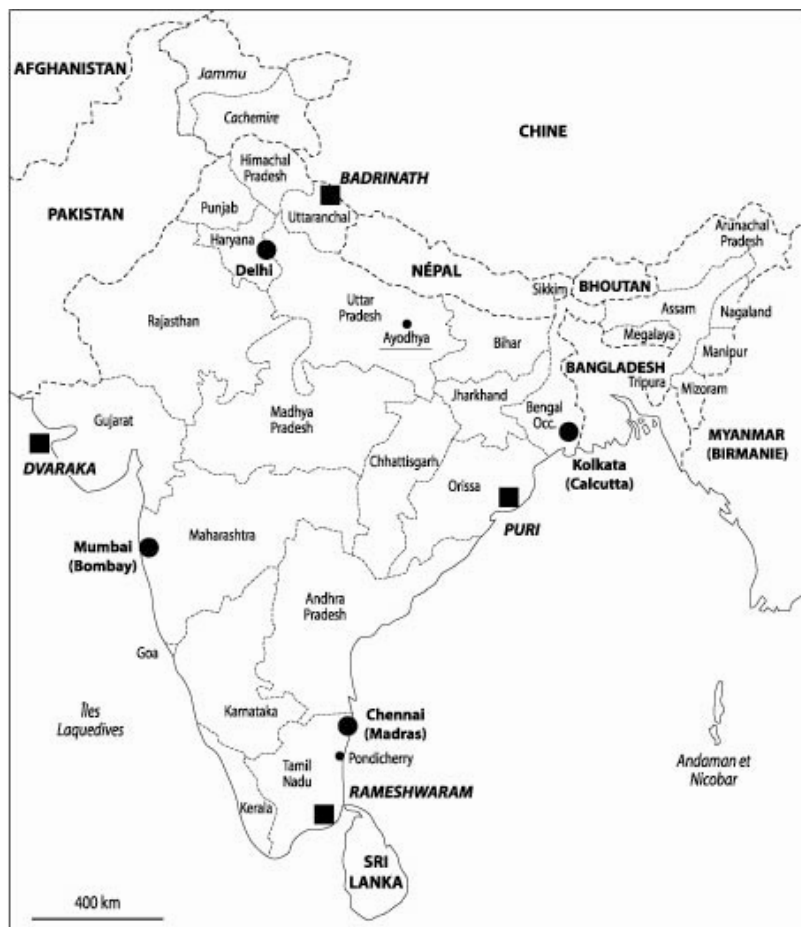
L'Inde est donc le territoire sacré par excellence, en concordance avec « une certaine orthodoxie brahmanique qui demandait jadis à ceux avaient quitté le territoire de l'Inde et qui y revenait après un certain temps, de se livrer à des rites de purification » (LACOSTE & RACINE, 2002 : 29). Dans cette mesure comment cette religion et les croyants composent-ils avec les avatars de la mondialisation, à commencer par les migrations internationales qui éloignent les hindous de leurs traditionnels lieux saints et territoires sacrés?

---

<sup>11</sup> A l'époque sous le nom à d' « Etat de Madras » mais dont les limites coïncident avec le Tamil Nadu (« Pays Tamoul ») actuel.

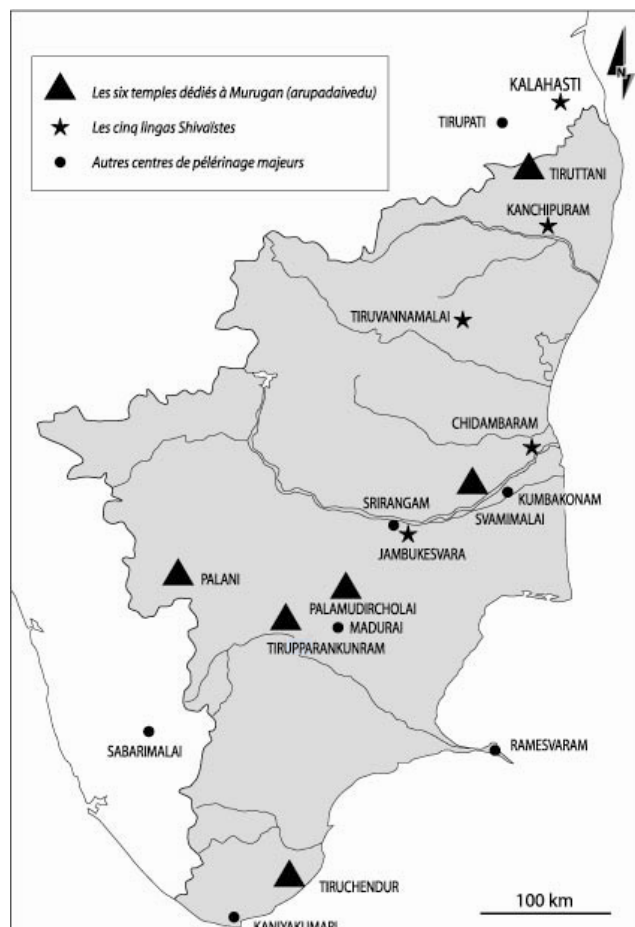
<sup>12</sup> Voir ECK, 1998.

**Carte 2 :**  
**Les Etats de l'Inde et les lieux de pèlerinage du Char Dham**



Trouillet, 2006

**Carte 3 :**  
**Les six centres de pèlerinage de Murugan au Tamil Nadu**



Source : Guilmoto, 1995

revu par Trouillet, 2004

## 2) Les effets de la mondialisation sur les territoires de l'hindouisme : de nouveaux lieux hindous dans les pays tropicaux<sup>13</sup>

### Temples et rituels hindous dans les pays tropicaux: distinction communautaire ou rassemblement identitaire?

L'installation définitive des hindous à l'étranger a entraîné la construction de nombreux temples dans le monde entier, de la Grande-Bretagne à l'Amérique du Nord, des Caraïbes à la Malaisie, en passant par Bali, Sumatra, les Mascareignes, l'Afrique du Sud, Sydney ou Fidji.

Ce qu'il est devenu commun de nommer la « diaspora hindoue » (RUKMANI 2001, VAN DER VEER 1995, VERTOVEC 2000) ne doit pas être considérée comme une entité homogène car l'hindouisme s'est adapté différemment à la pluralité des contextes

<sup>13</sup> Nous ne traiterons pas ici les espaces non tropicaux, mais les pays du Nord comptent nombre de temples hindous, à commencer par le Royaume-Uni et les Etats-Unis. Sur ce point, voir RUKMANI (éd.), 2001; TROUILLET, 2004; VAN DER VEER (éd.), 1995; VERTOVEC, 2000.

diasporiques. Les temples hindous, symboles mêmes de l'identité religieuse inscrite dans l'espace social et dans le paysage (marqueurs territoriaux dont ce serait un truisme de dire qu'ils sont de puissants centres de rassemblement communautaire), peuvent montrer des différences en terme de genre et de fonction religieuse hors de l'Inde, comme en Malaisie, en Grande-Bretagne, à Guyana ou à Fidji par exemple.

Tout comme en Inde, la caste, l'identification régionale, ou encore la différence de secte, restent les fondements de différenciation identitaire dans certains cas de l'hindouisme d'outre-mer. Les hindous britanniques, mauriciens et malais présentent certaines formes de pratiques, d'associations et d'institutions religieuses basées sur ces critères d'appartenance, alors que dans nombre d'autres pays, ces considérations de différenciation sont tombées en désuétude.

En Malaisie, les temples hindous sont installés à la fois pour rassembler la communauté hindoue et pour reproduire les hiérarchies sociales ; les premières phases d'installation ayant été influencées par les castes, « il est commun pour chaque groupe de caste en Malaisie de construire des temples séparés pour répondre aux besoins religieux de leur propre caste » (RAMANATHAN, 2001 : 83). Les rituels télougous<sup>14</sup> pratiqués à l'île Maurice (appelée « *Chota Bhārat* » l'équivalent sanskrit de « *Little India* »), servent à la fois à exprimer l'identité hindouiste du groupe et à le situer dans la communauté hindoue. Ainsi, bien qu'il y ait des tendances d'assimilation avec les autres groupes hindous, à travers des rituels collectifs et des symboles d'identité religieuse, les hindous télougous s'efforcent de se différencier à la fois des hindous hindis et des Tamouls, en s'affichant en tant que groupe distinct<sup>15</sup>. Hors de l'Inde, les édifices et les rituels hindous peuvent donc jouer un puissant rôle de revendication (régionale, sectaire) et/ou d'affichage dans l'espace public de différents statuts (castes).

Cependant, dans pratiquement tous les contextes de l'hindouisme hors de l'Inde, celui-ci a plutôt émergé comme que facteur déterminant de conscience ethnique et de mobilisation communautaire parmi les immigrés indiens et leurs descendants.

A Trinidad, où l'espace socio-politique est intégralement conditionné par une longue compétition communautaire entre hindous et afro-trinidadiens consécutive de l'héritage colonial, un ensemble collectif généralisé de symboles et d'institutions hindoues a émergé. Certains symboles religieux, croyances, et pratiques religieuses ont été choisis comme orthodoxes et authentiques, et l'organisation du culte est devenue commune à échelle nationale. Ainsi, dans un contexte de compétition politique fondé sur des critères ethniques et communautaires, la culture hindoue de Trinidad devint un objet en soi afin d'articuler une identité ethnique partagée et donc de rassembler les hindous.

A Durban (Afrique du Sud), l'hindouisme est également un refuge identitaire pour les différents migrants hindous issus du sous-continent indien. Si les pratiques et les croyances ont évolué par rapport à ce qu'elles étaient en Inde, elles sont restées les piliers de l'identité des Indiens hindous (MAINET-VALEIX, 2002). Qu'ils soient originaires du Sud ou du Nord de l'Inde, les hindous de Durban se retrouvent avec l'hindouisme dans une religion qui leur permet de dépasser les clivages linguistiques, régionaux, ou de caste, à travers des pratiques religieuses communes.

### *Migration des dieux et territoires de l'identité*

En Inde, les divinités, et les pèlerinages ou processions qui leur sont associés, ont souvent à une dimension territoriale, allant du village (avec la Déesse<sup>16</sup>) à la nation (*Bhārat*

---

<sup>14</sup> Peuple dravidien originaire de l'actuel Andhra Pradesh (Inde).

<sup>15</sup> Voir NIRSILIMOO-ANRNDEN, 1990.

<sup>16</sup> Le culte de la Déesse, sous ses multiples noms, est présent dans pratiquement toutes les localités hindoues.

*Mātā*, la « Mère Inde », où l'Inde même devient déesse) en passant par la région (comme *Murugan* pour le Tamil Nadu). Aussi, une analyse de la migration ou de la reproduction de l'une de ces divinités dans de nouveaux espaces doit pouvoir informer sur la qualité de la re-territorialisation de l'hindouisme hors de l'Inde. De cette manière, le territoire religieux (*kshetra*<sup>17</sup> en sanskrit) de la divinité, pourrait être élargi à une dimension transnationale. Nous reprendrons le cas de *Murugan*, confronté ici à la mondialisation.

*Murugan* voyage relativement bien, surtout lorsque les Tamouls sont correctement représentés dans le pays d'accueil par rapport aux autres minorités indiennes et la société d'accueil. D'après d'une enquête personnelle effectuée au Tamil Nadu sur différents sites entre 2003 et 2006, 98 hindous sur 110 interrogés considèrent que *Murugan* est le dieu du peuple tamoul, et 44 sur 51 pensent que dans tout pays où les Tamouls sont installés, des temples de *Murugan* sont érigés. Les Tamouls hindouistes d'Inde ont donc globalement conscience du potentiel migratoire de la divinité hors de l'Inde.

A la Réunion, « parmi les cultes des grands centre urbains, celui de *Murugan* occupe une place importante, caractéristique du pays tamoul » (BENOIST, 1998 : 51). En outre, comme le précise Jean Benoist, c'est autour de ce dieu que s'est « édifié le renouveau tamoul de l'île. [...] Il est constitutif de l'identité religieuse tamoule ». Donc non seulement les Tamouls de la Réunion sont parvenus à réédifier le culte de *Murugan*, mais c'est aussi grâce à lui que l'identité religieuse tamoule est parvenue à se reconstruire et à se reconnaître malgré la migration.

*Murugan* et son festival de *Tai Poosam* se retrouvent également en Malaisie, drainant des foules de dévots lors de la procession de la divinité hors du temple sur un grand char. Notons, que comme en Inde, la participation financière au festival est méritoire face aux dieux mais aussi particulièrement significative en terme de statut social. De véritables compétitions et sélections se jouent alors entre les croyants voulant aider financièrement le festival afin d'afficher dans l'espace public l'importance de leur statut dans la communauté.

Aussi, *Murugan* est le signe d'une véritable territorialité religieuse et identitaire originale puisque gênée par une situation de diaspora. A travers cette divinité, les Tamouls parviennent à reproduire leur religion, leur identité, leur territoire. Quant au territoire de *Murugan* (*kshetra*) et de ses temples, il semble lui aussi pouvoir s'organiser en réseau (ou en archipel) à échelle mondiale, et ce sans continuité spatiale ou nationale.

### **3) Les effets de la mondialisation sur le nationalisme hindou**

#### *L'idéologie territoriale du nationalisme hindou*

Derrière le culte hindou et le patriotisme envers la « Mère Inde » (*Bhārat Mātā*), la sacralité du territoire hindou pensé comme consubstantiel à la géographie nationale de l'Inde est reprise par les partisans politiques d'une Inde hindoue prônant une redéfinition de la citoyenneté indienne qui se baserait avant tout sur l'« hindouité » (*hindutva*), entendue comme la dimension identitaire et culturelle fondée sur la civilisation et le territoire de l'hindouisme.

Le nationalisme hindou combine idéologie territoriale et structures institutionnelles et rituelles de l'hindouisme, dans le sens d'un patriotisme appliqué à l'Inde hindoue. Ce courant ne se structure réellement qu'à partir de 1925 avec la fondation du *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS, l'organisation militante du « Corps des volontaires nationaux »). Les mouvements nationalistes hindous comme le RSS, ou encore la *Vishva Hindu Parishad*

---

<sup>17</sup> « Domaine féodal », « champ », « lieu sacré ». Par extension, il correspond au territoire sacré (d'une divinité notamment).



(VHP, l' « Assemblée hindoue universelle »), l'*Arya Samāj* (la « Société des Aryas »), et le puissant parti politique du *Bhāratiya Janata Party* (BJP, « Parti du peuple de Bhārat »), prônent le rapprochement entre Inde et hindouité à travers une idéologie territoriale qui se cristallise autour de l'idée d'un Etat hindou. Le BJP et son slogan – « un peuple, une terre, une culture » - se posent ainsi contre les idées de sécularisme et de pluralité unitaire chères à Nehru et au parti du Congrès.

Face à l'affaiblissement politique de ce dernier durant les années 1970, le BJP a su s'affirmer au cours des années 1980, puis arriver au pouvoir en 1998 (jusqu'en 2004). Ainsi, si l'on considère que les effets de la mondialisation contemporaine s'accroissent depuis une vingtaine d'années, il est légitime d'émettre comme hypothèse que ceux-ci aient pu aider le national-hindouisme et le BJP à arriver à leurs fins. Quels sont alors ces effets de la mondialisation sur l'expansion de l'idéologie territoriale de l'Inde hindoue ?

### *Le nationalisme hindou et la mondialisation*

Loin de se limiter à des flux de personnes, la phase actuelle de la mondialisation met en mouvement nombre de flux matériels et immatériels qui transitent par l'Inde ou en sont issus. Mais comment l'hindouisme traditionnellement associé à la géographie et au territoire de l'Inde, et culturellement en décalage vis-à-vis du consumérisme, évolue-t-il, voire utilise-t-il, la mondialisation ?

Si les acteurs de la mondialisation récupèrent parfois les dieux hindous pour arriver à leur fin, comme la firme Monsanto qui utilisa l'image de fertilité et de prospérité de la Déesse sur des sachets de semences génétiquement modifiées pour les vendre aux paysans souvent illettrés du Sud de l'Inde, le nationalisme hindou sait lui aussi utiliser à son compte les avatars de la mondialisation, à commencer par l'expansion de la classe moyenne indienne, et l'intensification des flux d'images et de personnes.

On ne saurait réduire la constitution de la classe moyenne indienne aux seuls bénéfices de la libéralisation économique impulsée par le Premier Ministre Rajiv Gandhi (1984-1989) puis par l'adhésion à l'ajustement structurel imposé par le FMI en 1991 qui ont encouragé l'ouverture de l'Inde au marché mondial, mais force est de constater que la taille des classes moyennes augmente depuis cette période (entre 200 et 300 millions d'Indiens en 2004 selon les critères retenus, soit deux fois plus qu'en 1995, mais environ un quart de la population totale), que leur revenu annuel s'accroît (de 17% entre 2001 et 2004 ; on prévoit 24% de 2005 à 2007<sup>18</sup>), et que celles-ci semblent se plaire dans le consumérisme. Bien que la classe moyenne reste quantitativement minoritaire en Inde, c'est en son sein et à mesure de son élargissement, que le discours nationaliste hindou s'est le mieux développé durant les vingt dernières années (elle était pourtant un des piliers du sécularisme unitaire nehruvien), avant de toucher toutes les couches sociales. La classe moyenne, urbaine le plus souvent, motivée pour consommer indien et culturellement séduite par le néo-traditionalisme hindou, représente à la fois un « marché » spirituel mais également une source de financement pour le nationalisme hindou (JAFFRELOT & TARABOUT, 2006).

Parallèlement, les mesures engagées depuis vingt ans dans le sens d'une libéralisation économique ont également entraîné une accentuation des différences économiques entre riches et pauvres à échelle nationale, ainsi qu'entre les Etats de l'Union Indienne. Les populations marginales et subalternes en attente d'amélioration de leurs conditions sont de plus en plus sensibles au discours des nationalistes hindous à mesure que ceux-ci structurent leur(s) organisation(s) de l'échelon micro-local (travail social dans les villages et les quartiers) jusqu'au niveau international (cellules associatives en Grande-Bretagne ou aux

---

<sup>18</sup> Source: ASSAYAG, 2005.

Etats-Unis notamment). Donc l'entrée dans la consommation de masse des classes moyennes et inversement le non accès à ce type de consommation pour les autres, constituent paradoxalement deux terrains issus de la mondialisation propices au nationalisme hindou.

Ainsi touchés par les discours nationalistes, nombre d'hindous se sentent progressivement et paradoxalement minoritaires en Inde (alors qu'ils représentent 80% de la population totale), car leur religion n'est pas suffisamment considérée ni défendue sur le plan national à cause des non-hindous qui empêchent l'érection de l'hindouisme comme culture nationale et critère de citoyenneté. Ce processus de crispation identitaire au nom du religieux et du culturel a pris dans l'idéologie nationale grâce notamment à la dimension territoriale de l'hindouisme. Et pour que le peuple hindou dans sa globalité prenne conscience de sa grandeur civilisationnelle et territoriale, un moyen efficace est de récupérer les nouveaux moyens de diffusion de l'information qu'offre la mondialisation.

En effet, le développement des moyens d'information et de communication, caractéristique de la phase actuelle de la mondialisation, et l'ouverture de l'Inde à celle-ci, se révèlent propices à une définition plus fine des représentations territoriales et identitaires hindoues. La diffusion à grande échelle d'images télévisuelles comme celles des grandes épopées hindoues du *Rāmāyana* et du *Mahābhārata*, sous forme de feuilletons en sont un bon exemple (ASSAYAG, 2005). A partir de 1987, ces deux séries télévisées connaissent l'une après l'autre un succès panindien et rappellent à tous la grandeur de la civilisation hindoue. Les grands événements de ces épopées mythiques qui se sont déroulées dans des hauts lieux hindous du territoire indien (comme Ayodhya pour le *Rāmāyana*, ou le Kurukshetra pour le *Mahābhārata*) ont fortement joué dans la revitalisation d'une conscience territoriale à la fois civilisationnelle et nationale. Ainsi, affichant une opposition aux excès du libéralisme, le nationalisme hindou ne rechigne cependant pas à récupérer les moyens modernes, comme la télévision, pour véhiculer son idéologie (ce n'est en rien une exclusivité hindouiste). L'essor identitaire et territorial de cette période est alors pourvoyeur d'un sentiment communautaire exclusif sur base religieuse mêlé d'anti-islamisme qui débouche le 6 décembre 1992 sur la très violente destruction de la mosquée *Babri Masjid* par des extrémistes hindous à Ayodhya (en Uttar Pradesh, cf. carte 2), lieu de naissance du dieu Rama dont le temple avait été rasé au XVI<sup>ème</sup> siècle par les musulmans.

L'augmentation des flux d'images à échelle mondiale permet aussi au nationalisme hindou de trouver des assises solides dans la diaspora hindoue qui se reconnaît une conscience nationale de « communauté imaginée » et qui en retour finance copieusement le radicalisme dans sa patrie d'origine. On assiste en effet, à travers les migrations, le caractère transnational de certaines organisations (comme l'*Arya Samāj*), et les relations culturelles et religieuses entre la diaspora et la terre indienne, à une « globalisation » d'un hindouisme transnational<sup>19</sup> toujours très lié au territoire indien. Les événements ayant eut lieu à Ayodhya en 1992 ont entraîné une intense mobilisation des hindous de la diaspora, à travers des débats et des échanges d'informations aux Etats-Unis, au Canada, en Angleterre, et dans diverses parties de l'Inde. Nombre de briques et de dons, destinés à la reconstruction du temple de Rama à Ayodhya, vinrent même de l'étranger. Ainsi, les fondamentalistes hindous comme la *Vishva Hindu Parishad* (VHP, particulièrement active dans les réseaux de la diaspora), et autres sympathisants du BJP, continuent de mobiliser ces relations virtuelles dans l'intérêt de projets localisés en Inde. Il s'agit là d'un nouveau mode de patriotisme, reflétant l'aspect changeant d'un hindouisme radical dont l'idéologie territoriale sait tirer parti des nouveaux outils que lui procure la mondialisation, à travers la diaspora, l'essor de la classe moyenne, et l'intensification des flux médiatiques.

---

<sup>19</sup> Voir à ce propos SINGARAVELOU 2003, VAN DER VEER 1995, VERTOVEC 2000, et APPADURAI, A. 2001 *Après le colonialisme. Conséquences culturelles de la globalisation*. Payot & Rivages, Paris, 322p.

### Bibliographie :

- ASSAYAG, J. - 2005 *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*. Seuil, collection La Couleur des Idées, Paris, 300p.
- BENOIST, J. - 1998 *Hindouismes créoles : Mascareignes, Antilles*. Editions du CTHS, Paris, 303p.
- BRUNEAU, M. - 2004 *Diasporas et espaces transnationaux*. Anthropos, Collection Villes-géographie, Paris, 250p.
- ECK D. - 1998 "The Imagined Landscape: Patterns in the Construction of Hindu Sacred Geography". In *Contributions to Indian Sociology*, SAGE Publications, 32, 2, New Delhi/ Thousand Oaks/ London, pp. 165-189.
- JAFFRELOT, C. & TARABOUT, G. - 2006 « Les transformations de l'hindouisme ». In JAFFRELOT, C. (dir.) *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Fayard/CERI, 969p.
- KLIOT, N. -1996 "Asian diaspora's role in international politics : features and evolution". In PREVELAKIS, G. (dir.) *Les Réseaux de diasporas*. L'Harmattan, Paris, pp 69-80.
- LACOSTE, Y. et RACINE J-L. - 2002 « Religions et géopolitique : le cas de l'Inde, entretien avec Jean-Luc Racine ». In *Hérodote*, n°107, Editions de la Découverte, Paris, pp. 17-32.
- MAINET-VALEIX, H. - 2002 *Durban, les Indiens, leurs territoires, leur identité*. Karthala, IFAS, Paris, Johannesburg, 269p.
- NIRSIMLOO-ANENDEN, A. - 1990 « Identité ethnique télougoue et pratiques religieuses à l'île Maurice ». In ALBERT, J-L. *Vivre au pluriel, production sociale des identités à Maurice et à l'île de la Réunion*. Université de La Réunion, Saint-Denis, pp.21-31.
- RAMANATHAN, K. - 2001 « The Hindu Diaspora in Malaysia ». In RUKMANI, T.S. (éd.) (2001) *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, pp.81-122.
- SINGARAVELOU - 2003 « Les réseaux ethnoculturels et la mondialisation : l'exemple de la diaspora indienne ». In BART F. & LENOBLE-BART A. *Afrique des réseaux et mondialisation*, Karthala-MSHA, pp.17-28.
- TROUILLET, P-Y. - 2004 *Hindouisme et Lamaïsme face au transnational : Analyse des modes de territorialisation religieuse et de leur transfert spatial à travers le rôle original de l'Inde*. Mémoire de DEA de géographie, Université Bordeaux III, 174p.
- VAN DER VEER, P. (éd.) - 1995 *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 256p.
- VERTOVEC, S.- 2000 *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. Routledge, London, 172p.