Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue

Christophe Jaffrelot

▶ **To cite this version:**

Christophe Jaffrelot. Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue. Revue Française de Science Politique, 1992, 42 (4), pp.594-617. hal-01009702v1

HAL Id: hal-01009702

https://sciencespo.hal.science/hal-01009702v1

Submitted on 18 Jun 2014 (v1), last revised 24 Aug 2018 (v2)

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.

Persee

Monsieur Christophe Jaffrelot

Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue

In: Revue française de science politique, 42e année, n°4, 1992. pp. 594-617.

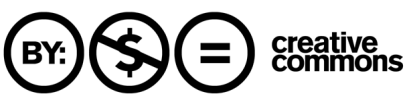
Résumé
L'identité nationaliste hindoue semble s'être construite et développée comme une idéologie, sur le mode du «syncrétisme stratégique»: confrontés à un Autre doté d'une force et/ou d'un prestige supérieurs, les hindous de haute caste ont voulu réhabiliter leur culture en la réformant ; ils ont cherché à importer les traits culturels auxquels était attribuée la supériorité des agresseurs tout en prétendant revenir aux sources de leur Tradition pour légitimer ces emprunts. Cette hypothèse se trouve corroborée dans la longue durée par les mouvements de réforme socio-religieuse nés au 19e siècle de la confrontation avec les missions chrétiennes, par le premier parti nationaliste hindou, la Hindu Mahasabha, relancé dans les années 1920 en réaction au militantisme pan-islamique de la minorité musulmane, par le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), apparu dans les mêmes circonstances et par la Vishva Hindu Parishad, fondée en 1964 pour lutter contre les prosélytismes chrétien et musulman.

Citer ce document / Cite this document :

Jaffrelot Christophe. Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue. In: Revue française de science politique, 42e année, n°4, 1992. pp. 594-617.

doi : 10.3406/rfsp.1992.404327

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1992_num_42_4_404327



LE SYNCRÉTISME STRATÉGIQUE ET LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ NATIONALISTE HINDOUE

L'identité comme produit de synthèse

CHRISTOPHE JAFFRELOT

LES origines et le développement des mouvements ethniques en Inde ont souvent été analysés de deux points de vue opposés, celui des « primordialistes » et celui des « instrumentalistes ». Tandis que le premier tend à considérer les spécificités culturelles comme déterminant directement une certaine forme de conscience ethnique[1], le second tient les identités culturelles pour malléables et rend surtout compte de ces mouvements comme résultant de la manipulation de symboles d'identité par des élites soucieuses de mobiliser « leur » communauté en vue de promouvoir certains intérêts politiques ou socio-économiques[2]. La principale faiblesse de ces deux approches semble provenir de leur attitude à l'égard de l'idéologie nationaliste : ou bien la question apparaît indifférente - la culture et l'idéologie se présentant comme globalement équivalentes – ou bien l'idéologie se trouve ravalée au rang d'instrument de mobilisation au service des stratégies nationalistes de certaines élites[3].

Nous allons, ici, suggérer une perspective intermédiaire sur la base d'une étude de cas, celle du développement du nationalisme hindou en tant qu'idéologie. L'idéologie a été définie par C. Geertz comme une « stratégie symbolique » généralement mise en œuvre dans une société confrontée aux défis de la modernisation[4]. Elle représente alors « cette partie de la culture qui se préoccupe activement et explicitement d'établir

1. C'est là l'hypothèse majeure des théoriciens du nationalisme que l'on range généralement sous le libellé de « primordialistes ». (Pour une tentative de catégorisation, voir C. Jaffrelot, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », dans G. Delannoi, P.-A. Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, p. 139-177).

2. Voir, par exemple, P. Brass, *Language, religion and politics in North India,* Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 121.

3. Voir, par exemple, F. Robinson, « Nation formation. The Brass thesis and Muslim separatism », et P. Brass, « A reply to Francis Robinson », *Journal of Commonwealth and Comparative Politics,* 15 (3), novembre 1977, p. 215-234. Plus récemment, le même type d'antagonisme théorique s'est trouvé illustré par la critique de P. Van der Veer à l'égard de Louis Dumont. Tandis que ce dernier considère comme point de départ du clivage hindou-musulman « l'hétérogénéité sociale définitive des deux communautés » (« Nationalisme et communalisme », Appendice D à *Homo Hierarchicus,* Paris, Gallimard, 1966, p. 382), Van der Veer souligne qu'il ne faut pas séparer les « valeurs et sentiments des arènes politiques où ils sont façonnés » (« God must be liberated ! A Hindu Liberation Movement in Abyodhya », *Modern Asian Studies,* 21 (2), 1987, p. 283).

4. C. Geertz, *The interpretation of culture,* New York, Basic Books, 1973, chap. 8, « Ideology as a cultural system », p. 193-254.

et de défendre des valeurs et des convictions *(belief)* nouvelles »[1]. Cette approche mettant l'accent sur la préservation d'un équilibre culturel nécessaire à toute vie sociale s'applique tout d'abord au nationalisme, que l'on peut considérer ici comme l'idéologie par excellence.

Ce cadre théorique s'avère particulièrement pertinent pour rendre compte de l'émergence de l'idéologie nationaliste hindoue en termes d'« invention de la tradition »[2], notre hypothèse étant que ce nationalisme illustre même un type particulier de ce processus d'« invention », un phénomène de « syncrétisme stratégique ». Il semble en effet que cette idéologie se soit largement construite par emprunts aux cultures qui apparaissaient menaçantes pour la société hindoue ; cette forme de syncrétisme s'est toutefois révélée stratégique dans la mesure où elle nourrit d'emblée une idéologie nationaliste visant à établir sa domination sur l'Autre en termes de prestige ou sur un plan socio-politique concret. Cette hypothèse semble particulièrement intéressante à étayer à partir des trois épisodes, cumulatifs en termes de construction idéologique, que constituent la naissance des mouvements de réforme socio-religieuse hindous au 19e siècle, la relance de la Hindu Mahasabha dans les années 1920 et le développement de la « nébuleuse RSS » depuis la même époque.

LE DÉFI DE LA PÉNÉTRATION OCCIDENTALE ET LA FORMATION D'UN NÉO-HINDOUISME PROTO-NATIONALISTE

Les mouvements hindous de réforme socio-religieuse émergent au cours du 19e siècle en réaction à la menace occidentale qui s'exprime sous la double forme du prosélytisme des missions chrétiennes et de l'utilitarisme, dont l'administration de la East India Company est pénétrée à partir de 1825-1830. Ces deux courants s'adonnent à une critique assez systématique de la société hindoue, dénonçant, par exemple, le culte des idoles comme un polythéisme superstitieux[3], et le système des castes comme « un système de subordination pernicieux et dégradant »[4].

1. L.A. Fallers, « Ideology and culture in Uganda nationalism », *American Anthropologist,* 3 (4), août 1961, p. 677-678, cité dans C. Geertz, *op. cit.,* p. 229.

2. Cette notion est ici empruntée à R. Kothari qui parle plutôt, il est vrai, de « construction de la tradition » pour désigner la façon dont certains idéologues indiens ont cherché à légitimer l'institutionnalisation de pratiques et d'idées importées d'Occident en les présentant comme analogues à des éléments de la tradition indigène ou virtuellement contenus en elle (« Tradition and modernity revisited », *Government and Opposition,* été 1968, p. 273-293).

3. La propagande missionnaire est ici d'autant plus véhémente que certains milieux chrétiens présents en Inde et notamment au Bengale sont alors travaillés par le monothéisme scrupuleux des idées « unitaristes » (du nom d'un courant du protestantisme anglo-saxon en plein essor au début du 19e siècle). Sur ce point, voir D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the shaping of the modern Indian mind,* Princeton, Princeton University Press, 1972, p. 3.

4. L'expression est de James Mill, un membre du conseil d'administration de la East India Company et le plus actif disciple du père de l'utilitarisme, J. Bentham *(History of British India,* cité dans E. Stokes, *The English utilitarians in India,* Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 54).

Ce genre de discours se révélait d'autant plus dangereux pour l'équilibre de la société hindoue qu'il pouvait se traduire par des réformes législatives (certes difficiles à faire appliquer, comme celles légalisant les mariages intercastes ou les mariages d'enfants) et surtout conduire à des conversions. Au Pendjab, la principale région, avec le Bengale, où les musulmans aient été majoritaires, les premiers recensements révélèrent une érosion progressive de la proportion des hindous, de 40,7 % de la population en 1881 à 36,3 % en 1911 [1], en partie due à ce prosélytisme et en tout cas attribué à ce dernier par les premiers idéologues du néo-hindouisme.

L'INVENTION D'UN ÂGE D'OR (1) : LE BRAHMO SAMAJ ET LA QUESTION DU MONOTHÉISME

Le premier mouvement de réforme socio-religieuse significatif, le Brahmo Samaj, prit forme dans ce contexte, en 1828, à Calcutta, la ville la plus précocement confrontée aux idées occidentales. Ram Mohan Roy, le fondateur, aspirait à réformer l'hindouisme en reconnaissant les tares dont s'indignaient les Européens, notamment vis-à-vis du culte des idoles. Au demeurant, le Brahmo Samaj (littéralement Société de Brahma, la divinité à laquelle est attribuée la Création et qui n'a donné lieu à aucun développement sectaire, par contraste avec les figures de Shiva et Vishnou) s'est employé à promouvoir une forme de dévotion dépouillée, fondée sur la prière au « Dieu Vrai et Unique ». Ce faisant, R.M. Roy ne considérait pas qu'il rompait avec la tradition hindoue. Il soutint en effet que le culte des idoles ne constituait qu'une corruption tardive d'une religion antique des plus parfaites où Dieu était adoré comme un pur absolu. Ses principales sources d'inspiration étaient ici les *Upanishad,* textes parmi les plus tardifs de la littérature védique, où le *Brahman* est décrit comme l'« essence spirituelle » à l'origine de la Création et la soutenant dans l'existence [2]. Sa lecture des *Upanishad* s'avère cependant influencée par le « monothéisme plus rigide des peuples du Livre » [3] dans la mesure où la philosophie spéculative du *Brahman* tend à être remplacée par un théisme rationnel.

En fait, R.M. Roy a sans doute sélectionné les *Upanishad* et entrepris de les réinterpréter de cette façon en raison de son souci premier d'opposer des arguments enracinés dans la culture hindoue et néanmoins

1. *Punjab census report 1911,* p. 99. Voir aussi, K. Jones, « Religious identity and the Indian census », dans N.G. Barrier (ed.), *The census in British India,* New Delhi, Manohar, 1981, p. 87-92.

2. « Les Upanishad, écrit S.N. Das Gupta, ne cessent de redire combien cette essence spirituelle est inconnaissable par aucun des organes sensoriels — par l'œil ou le toucher — située au-delà des facultés de raisonnement de l'homme et donc inatteignable par la logique, ce qui la rend indescriptible en paroles et impensable en pensée. La perception que l'on peut en avoir ne relève pas de l'expérience cognitive ordinaire mais constitue un aperçu de l'essence de notre être », (« Philosophy », dans A.L. Basham, *A cultural history of India,* Delhi, Oxford University Press, 1975, p. 112).

3. P. Mitter, « Rammohun Roy and the new language of monotheism », dans F. Schmidt (ed.), *The inconceivable polytheism,* Londres, Harwood Academic Publishers, 1987, p. 181.

recevables par les Occidentaux à la propagande des missionnaires, qui, déplore-t-il, « dénigre et ridiculise les dieux et les saints (de l'hindouisme) [1] » (finalement dignes de respect !). Une de ses principales activités intellectuelles, la traduction et l'interprétation des *Upanishad,* était systématiquement justifiée comme un moyen de présenter aux Occidentaux une version plus juste de la tradition religieuse indigène :

> « Des personnes si bienveillantes tireront, peut-être, d'une lecture attentive (de ces traductions) la conviction qu'à une époque des plus anciennes, les habitants de cette partie du globe (au moins la classe la plus intelligente) n'ignoraient pas les sujets de réflexion métaphysiques ; que le langage ou la description allégoriques étaient très fréquemment employés pour représenter les attributs du Créateur, qui étaient parfois désignés comme dotés d'une existence propre ; et que, quoique cette méthode ait été particulièrement adaptée à une compréhension fine (du monde) par les hommes de savoir, elle s'est révélée des plus nuisibles lorsque la littérature et la philosophie ont décliné, produisant toutes ces absurdités et ces notions d'idolâtrie qui ont tenu en échec, ou plutôt détruit, toute trace de raison et occulté chaque rayon de notre entendement » [2].

Que cette évocation d'une religion originelle monothéiste vise à réhabiliter la tradition hindoue critiquée par les Occidentaux est confirmé par la vigueur avec laquelle Roy dénonce, dans une veine très proche de l'« unitarisme », la doctrine idolâtre de la Trinité, en la contrastant, de façon implicite, avec sa religion des *Upanishad* [3]. Au total, sa démarche se donne comme syncrétique dans la mesure où il s'emploie à réformer l'hindouisme sous l'influence des logiques rationaliste et chrétienne des dominants européens, mais ce syncrétisme est stratégique étant donné que son réformisme prétend s'inspirer d'un âge d'or proprement indigène qui permet de réhabiliter le prestige d'une identité hindoue bafouée par le colonisateur. On observe ici l'émergence d'une idéologie proto-nationaliste visant à résister aux agressions européennes qui remettent en cause l'équilibre culturel indigène. Ce processus entrera cependant dans sa phase de maturité sous l'impact d'un autre mouvement de réforme socio-religieuse, l'Arya Samaj.

1. « The brahmanical magazine or the missionary and the brahmun being a vindication of the Hindoo religion against the attacks of Christian missionaries. Calcutta 1821 », dans *Works of Raja Rammohun Roy,* vol. 1, Calcutta, Brahmo Samaj, 1928, p. 159.

2. Préface de « Translation of the Gena Upanishad, one of the chapters of the Sama Veda ; according to the gloss of the celebrated Shancaracharya establishing the unity and the sole omnipotence of the supreme being and that he alone is the object of worship. Calcutta 1823 », *ibid.,* p. 36. D'autres préfaces développent la même argumentation aux p. 2 et 47.

3. Dans un texte qui invite les auteurs chrétiens à entreprendre « une enquête détaillée sur les mérites comparés de nos religions respectives » (*ibid.,* p. 201), il écrit que « même les idolâtres, parmi les Hindous, ont des excuses plus plausibles (que la Trinité) pour leur polythéisme » (*ibid.,* p. 193).

L'INVENTION D'UN AGE D'OR (2) : L'ARYA SAMAJ ET LE PROBLÈME DES CASTES

L'Arya Samaj avait été fondé en 1875 par Swami Dayananda, un renonçant qui avait au préalable rencontré les brahmo samajistes à Calcutta au début des années 1870. Bien qu'il réprouve leur complaisance envers certains principes chrétiens — leur excès de syncrétisme —, Dayananda se situe dans leur sillage : il développe l'idée d'un monothéisme védique, et, en son nom, condamne l'idéolâtrie de ses compatriotes[1], mais aussi des chrétiens et des musulmans, deux populations envers lesquelles il se montre bien plus agressif, notamment à l'occasion de joutes oratoires avec les missionnaires dans lesquelles il s'engage dans différentes régions d'Inde du Nord. La forme de culte promue par l'Arya Samaj se veut une réédition de celle qui prévalait à l'époque védique avec l'exécution, aux lever et coucher du soleil, de *l'agnihotra* (sacrifice d'oblation par le feu), sur un mode néanmoins bien plus dépouillé, comme il sied à un monothéisme abstrait, que le ritualisme védique[2].

Dayananda ajoute à ce mythe d'un âge d'or, déjà en partie formé par le Brahmo Samaj, une dimension sociale essentielle. Il soutient en effet que les *jati,* castes héréditaires, endogames et hiérarchisées en fonction du degré de pureté rituelle, et réprouvées, à tous ces titres, par les critiques occidentaux, n'existaient pas à l'époque védique, l'organisation sociale qui prévalait alors étant fondée sur les *varna.*

Les textes védiques se réfèrent bien aux *varna,* le plus ancien d'entre eux, le *Rig-Veda* les décrivant d'ailleurs, dans un mythe de fondation bien connu, comme nés du sacrifice par démembrement de l'Homme Primordial : « Sa bouche devint le Brahmane / Le Guerrier *(Kshatriya)* fut le produit de ses bras / Ses cuisses furent l'Artisan *(Vaishya)* / De ses pieds naquit le Serviteur *(Shudra)* »[3]. Cette quadripartition de la société originelle constitue un schéma idéal dont la mise en œuvre pratique est mal connue, faute de sources utilisables par les historiens, la littérature védique se montrant essentiellement normative. Ce système impliquait toutefois une forme de hiérarchie fondée sur des critères de pureté rituelle, le brahmane et le shudra se situant aux deux pôles de l'organisation sociale sous ce rapport, tout comme dans la structure des *jati.* Or, Dayananda présente les *varna* comme formant un système fondamentalement égalitaire et conforme aux valeurs individualistes de l'Occident en général : « Ceux nés brahmanes qui accomplissent de bonnes actions sont des brahmanes, et ceux nés dans des basses castes dont les mérites, le métier et le tempérament sont ceux de *varna* supérieurs appartiennent aussi aux *varna* supérieurs. De la même façon, les per-

1. *The light of truth (Satyarth Prakash),* traduit par G.P. Upadhyaya, Allahabad, 1981, p. 215-219 et p. 623.
2. Voir M. Biardeau, C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne,* Paris, PUF, 1976.
3. *Hymnes spéculatifs du Veda,* notes et traduction de Louis Renou, Paris, Gallimard, Unesco, 1956, p. 99 (*Rig-Veda,* X-90).

sonnes de bonne naissance qui font des choses basses doivent être reconnues comme membres des *varna* inférieurs »[1].

Dayananda recommande donc de revenir aux pratiques soi-disant védiques qui consistaient pour l'Etat à classer dans les différents *varna* les enfants sortant de l'école en fonction de leurs qualités[2]. Ce raisonnement permet à l'auteur de substituer au système des *jati,* rendu illégitime par les critiques occidentales, un autre système des castes, celui des *varna,* qui ne tombe plus sous le coup de ces condamnations et même qui se compare favorablement aux valeurs individualistes puisqu'il démontre combien l'Inde, dès l'époque antique, respectait le principe de justice dont se targue le colonisateur anglais.

Au total, Dayananda accomplit une stratégie à deux détentes. D'une part, il étaye le mythe de l'âge d'or védique au moyen duquel une partie de l'élite hindoue s'emploie à recouvrer l'estime d'elle-même face au dominant européen ; d'autre part, il légitime le système des castes sous la forme prétendument ancestrale de *varna* intégrant certaines valeurs individualistes ; car le réformisme de Dayananda, loin de le remettre en cause, cherche bien à préserver ce système social auquel il dit son attachement au point de souligner l'importance de l'endogamie des *varna.* On retrouve bien la logique qui sous-tend la construction de l'idéologie d'après C. Geertz et L.A. Fallers : un effort de réhabilitation a été entrepris à travers la constitution d'une idéologie légitimante pour défendre une identité menacée. L'invention d'une tradition en termes d'âge d'or apparaît ici comme la forme de prédilection de l'idéologie nationaliste.

« SYNCRÉTISME STRATÉGIQUE » ET PROTO-NATIONALISME HINDOU

Le « syncrétisme stratégique » comme variante de l'invention de la tradition

Cette invention de la tradition produite par les mouvements de réforme socio-religieuse est d'un genre particulier dans la mesure où elle s'inscrit en réaction à une agression extérieure et se trouve façonnée par elle dans une logique de « syncrétisme stratégique ». R.M. Roy et S. Dayananda « découvrent » dans les *Veda* ce dont ils ont besoin pour contrer les influences occidentales, c'est-à-dire des valeurs propres au dominant lui-même.

Cette stratégie comporte cependant deux volets distincts, l'un d'ordre psychologique, l'autre que l'on peut qualifier de « mimétique ».

1. *The light of truth, op. cit.,* p. 113.
2. J.T.F. Jordens tire cette information de la première édition, aujourd'hui difficile à se procurer, de *Satyarth Prakash (Dayananda Sarasvati. His life and ideas,* Delhi, Oxford University Press, 1978, p. 116). La seconde édition est moins précise mais conserve l'esprit de cette recommandation et stipule que l'âge de fixation de la caste doit se situer à 16 ans pour les filles et 25 pour les garçons (*The light of truth, op. cit.,* p. 114-115 et 118-119).

Volet « psychologique » : la reconquête de l'estime de soi

En prétendant que la société de l'âge antique était au moins aussi monothéiste que la chrétienté et aussi respectueuse qu'elle de la dignité individuelle, les réformateurs attribuent - - phase syncrétique — au passé védique les valeurs prestigieuses dont se targue l'Occident — premier mouvement stratégique —, et tentent de légitimer du même coup — deuxième mouvement stratégique — des institutions culturelles aussi centrales que le système des castes sous la forme idéalisée des *varna*. Un aspect majeur du message des réformateurs consiste à dire qu'il n'y a pas à se dissocier de l'hindouisme, par scepticisme rationaliste ou par attrait pour le christianisme, parce que la civilisation hindoue, dans sa pureté originelle, était porteuse des mêmes vertus que l'Occident. La seule entreprise qui vaille est de rétablir cet âge d'or, et notamment son organisation sociale en *varna*.

Les ressorts sociologiques de cette stratégie idéologique ne sont naturellement pas difficiles à identifier. Les représentants de la société hindoue les plus susceptibles de vouloir protéger l'équilibre de leur milieu culturel se concentrent dans l'élite de haute caste, non seulement parce qu'ils préservent ainsi une position privilégiée, mais aussi parce qu'eux seuls semblent dépositaires d'une conception globale de leur société. Le modèle des *varna* du *Rig-Veda,* avec son accent organiciste sur l'harmonie d'un système social complémentaire, est sans doute d'origine brahmanique, tout comme la théorie corrélative d'un déclin du système en raison d'inter-mariages transgressant l'endogamie des *varna* (le mélange des castes) d'où seraient issues les *jati* (par conséquent, reconnues d'emblée, comme une forme dégradée). De fait, les responsables des mouvements de réforme socio-religieuse se recrutent principalement dans l'intelligentsia issue des hautes castes (R.M. Roy était un brahmane auquel la maîtrise de l'anglais avait permis de s'employer au service de l'East India Company ; S. Dayananda, brahmane du Goudjerat, provient, lui, d'un milieu plus orthodoxe)[1].

Volet « mimétique » : l'importation de traits culturels du dominant

Le syncrétisme des mouvements de réforme socio-religieuse est doublement stratégique dans la mesure où il consiste aussi à assimiler certains traits et pratiques culturels de l'Autre afin de mieux lui résister. Cette dimension plus instrumentale du processus finira par devenir dominante, comme on le verra. Au 19e siècle, elle est d'abord illustrée par la réinterprétation de la *shuddhi* dans un sens prosélyte. Ce terme qui signifie littéralement « purification » désigne à l'origine une procédure rituelle destinée à rétablir dans son statut une personne de haute caste qui s'est trouvée souillée par un contact polluant. Dayananda érigea cette pratique en une méthode de reconversion à l'hindouisme des

1. Romila Thapar souligne d'ailleurs : « L'identité hindoue fut définie par ceux qui participaient de (la) conscience nationale (naissante) et puisaient, dans leur propre image idéalisée d'eux-mêmes, ce qui déboucha sur une identité d'inspiration brahmanique et de haute caste » (« Imagined religious communities ? Ancient history and the modern-search for a Hindu identity », *Modern Asian Studies,* 23 (2), 1989, p. 229).

personnes « passées » à l'islam ou au christianisme. Il s'agit bien là d'une imitation de techniques de conversion (musulmanes et chrétiennes en l'occurrence) qui faisaient défaut à l'hindouisme, traditionnellement étranger au prosélytisme. Or cette importation se double d'un déploiement de forces missionnaires après la mort de Dayananda, dans les années 1890 : des prêcheurs de l'Arya Samaj appelés *updeshak* sillonnent désormais le Nord de l'Inde et en particulier le Pendjab où le mouvement s'est développé le plus vigoureusement[1]. En 1901, il y compte 8 259 adeptes qui se recrutent essentiellement parmi l'intelligentsia et les castes marchandes des villes moyennes ou grandes[2].

Ce mimétisme à l'égard des pratiques prosélytes chrétiennes allait de pair avec l'effort pour doter l'hindouisme d'un Livre propre à servir de base aux prêches et à concurrencer le recours des missionnaires à la Bible. Avec les *Veda,* l'Arya Samaj prétend avoir découvert les écrits fondamentaux de l'hindouisme. Dayananda s'emploie d'ailleurs à démontrer la supériorité, qui tient à leur antériorité, à leur scientificité et à leur universalité, des *Veda* sur la Bible pour convaincre les chrétiens de se convertir[3]. Au total, comme l'écrit R. Thapar, les mouvements de réforme socio-religieuse participent d'un effort « pour défendre, redéfinir et créer l'hindouisme sur le modèle de la religion chrétienne. Ils ont cherché un équivalent au Dieu monothéiste, au Livre, au Prophète ou au Fondateur et au culte collectif organisé par une institution »[4] qui n'est souvent autre qu'eux-mêmes (l'Arya Samaj était d'ailleurs volontiers présenté par ses responsables comme une « Eglise védique »[5]). Ces modalités de la construction d'une identité hindoue sur un modèle exogène, sur le modèle de l'Autre, l'agresseur, sont inhérentes au jeu du « syncrétisme stratégique ». Or ce processus de formation d'un « néo-hindouisme » débouche sur la constitution d'un véritable nationalisme.

Un premier nationalisme ethnique

Le « syncrétisme stratégique », comme toute invention de la tradition, implique une enquête sur la civilisation des origines d'où découle le mythe de l'âge d'or védique. Celui-ci emprunte largement aux conclusions enthousiastes des premiers orientalistes européens qui découvraient dans la littérature sanskrite une langue sans équivalent[6] et une civilisation

1. Pour une analyse du « mouvement Shuddhi », voir *Punjab Census Report, 1911,* p. 150 et plus généralement le livre de référence sur l'Arya Samaj, K. Jones, *Arya Dharm. Hindu consciousness in 19th century Punjab,* Berkeley, University of California Press, 1976.

2. *Punjab Census Report, 1901,* p. 116.

3. *The light of truth, op. cit.,* p. 633. Les musulmans, dont le Coran est dit inférieur aux *Veda* parce qu'écrit dans une langue particulière, l'arabe (*ibid.,* p. 678), reçoivent la même injonction (*ibid.,* p. 688).

4. R. Thapar, « Syndicated Moksha », *Seminar,* septembre 1985, p. 18. A. Nandy parle, lui, d'un effort pour « christianiser l'hindouisme » (*The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism,* Delhi, Oxford University Press, 1983, p. 24-25).

5. Lajpat Rai, *A history of the Arya Samaj,* New Delhi, Orient Longman's, 1967 (1re ed. 1915), p. 120.

6. Pour W. Jones, le sanskrit constitue « une structure merveilleuse, plus parfaite que le grec, plus ample que le latin » et, en outre, la matrice de bien des langues européennes (cité dans D. Kopf, *British orientalism and the Bengal renaissance,* Calcutta, K.L. Mudhopadyaya, 1969, p. 38).

antique dont ils systématisaient encore la splendeur sur un mode parfois très romantique. Cette exégèse orientaliste constitue une invitation supplémentaire à mener une démarche de type « historiciste » pour une intelligentsia qui est déjà conduite sur cette voie par la logique du syncrétisme stratégique. Or cet historicisme et le mythe de l'âge d'or védique qui en découle constituent la pierre de touche d'un premier nationalisme ethnique dans le milieu hindou, comme en témoigne le « revivalisme » de l'Arya Samaj [1].

Les *Veda* sont, pour Dayananda, la parole de Dieu qui a été révélée en sanskrit, la « source de toutes les langues » [2], aux aryens. Ceux-ci auraient migré « à l'aube de la création » des montagnes du Tibet — la première terre à avoir émergé — vers l'*Aryavartha*. Ce territoire, berceau de la civilisation védique, s'étendait au pied de l'arc hymalayen dans la plaine du Gange. Mais depuis cette base, les aryens auraient dominé le monde entier jusqu'à la guerre relatée dans le *Mahabharata,* une épopée mythique qui se trouve ici historicisée. Il s'agit précisément d'inverser le processus de décadence qui s'est amorcé alors et qui explique la facilité avec laquelle l'Inde a été colonisée, en rétablissant l'ordre védique [3]. On observe ici la construction d'une identité nationaliste fondée sur la réinterprétation de critères classiques : un passé glorieux, une langue prestigieuse à vocation universelle (trait qui n'est pas sans lien avec la découverte par les orientalistes de la parenté des langues indo-européennes, car Dayananda a lu Max Müller, par exemple) et enfin la revendication d'un territoire historique [4]. Les éléments essentiels à l'émergence d'une conscience nationaliste ethnique se trouvent donc réunis.

Au total, les défis que représentait pour la culture hindoue la pénétration occidentale ont enclenché un processus spécifique d'invention de la tradition, le « syncrétisme stratégique », d'où dérive un nationalisme ethnique au contenu paradoxal. L'identité hindoue qu'il promeut incorpore, en effet, de nombreux traits exogènes propres au dominant, ce que l'on s'efforce de justifier sous couvert d'un retour à l'âge d'or mythique des *Veda*. C'est que ce nationalisme est né d'un double effort pour légitimer des institutions décriées comme le système des castes · ici réhabilité au prix d'une réinterprétation individualiste — et assimiler les caractéristiques culturelles - le prosélytisme, par exemple — perçues comme à l'origine de la domination européenne concrète. Ce second volet « mimétique » de la construction d'une identité dite « hindoue »

1. Ce processus illustre de façon plus générale les thèses d'Anthony Smith auquel les termes d'historicisme et de revivalisme sont ici empruntés (cf. *Ethnic revival,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, chap. 5 ; et *Theories of nationalism,* Londres, Duckworth, 1971, chap. 10).
2. *The light of truth, op. cit.,* p. 249.
3. *Ibid.,* p. 277-279 et p. 341-345.
4. Cette dernière n'est d'ailleurs pas dépourvue de fondement dans la mesure où les *Veda* attribuaient déjà à l'*Aryavartha* une valeur particulière en tant que terre du sacrifice par excellence. Cf. V. Halbfass, *India and Europe : an essay in understanding,* New York, State University Press of New York, 1988, p. 172.

par des groupes nationalistes franchira une nouvelle étape dans les années 1920 au cours d'une confrontation avec un autre « agresseur », le musulman.

LA CONFRONTATION AVEC UN ISLAM MILITANT ET LA CRISTALLISATION POLITIQUE DU NATIONALISME HINDOU

LE PASSAGE AU POLITIQUE : LE MOUVEMENT HINDU SABHAÏTE

Le tournant du siècle marque l'entrée de l'idéologie arya samajiste dans le domaine proprement politique. Le phénomène est surtout net au Pendjab où les responsables de l'Arya Samaj développent à partir de 1907 des Hindu Sabhas (Forums hindous) au niveau local. Ces organisations constituent d'abord des réactions au parti pris pro-musulman dont font preuve les autorités britanniques dans l'espoir de contrebalancer ainsi la montée du sentiment anticolonial parmi l'intelligentsia hindoue. En 1906, cette politique gouvernementale s'est traduite par la promesse d'un électorat séparé à la communauté musulmane, y compris dans les provinces où elle est majoritaire comme le Pendjab, où les hindous craignent de se voir désormais privés du large accès au pouvoir et à l'administration que leur garantissait jusqu'alors leur niveau d'éducation en moyenne plus élevé[1]. Ces Hindu Sabhas, bientôt fédérées à l'échelle du Pendjab avant d'essaimer dans les provinces frontalières, ont vocation à agir comme des groupes d'intérêt dans l'arène politique et en particulier au sein du Congrès national indien.

Ce parti, fondé en 1885 par une intelligentsia souvent fascinée par l'Angleterre au point d'en adopter volontiers les modes (de pensée ou vestimentaires), aspirait à représenter toute la nation indienne. Cela ne signifiait pas que les communautés religieuses y étaient ignorées. En fait, « l'Inde, et la nation indienne naissante, était plutôt conçue comme une collection de communautés : Hindoue + Musulmane + Chrétienne + Parsie + Sikhe, etc. »[2]. Mais ces communautés étaient considérées sur un pied d'égalité et la majorité hindoue plus ou moins requise de consentir les sacrifices nécessaires à l'intégration nationale. La fondation de la Ligue musulmane en 1906, l'année au cours de laquelle une délégation musulmane avait sollicité, finalement avec succès, un statut d'électorat séparé, avait laissé craindre à la direction du Congrès que les minorités ne développent une conscience séparatiste. D'où son attitude

1. Les Britanniques s'emploieront d'ailleurs aussi à rééquilibrer le poids des différentes communautés au sein de l'administration en instituant des quotas qui exacerberont le mécontentement des Hindu Sabhas (cf. leurs Memoranda, National Archives of India, New Delhi, Home Department (Political. Part A), Proceedings n° 29-31 et n° 50-53, décembre 1909).

2. G. Pandey, *The construction of communalism in colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1990, p. 210.

conciliante envers la revendication musulmane d'un électorat séparé, finalement institué par la réforme constitutionnelle de 1909.

Protestant contre cette attitude fort préjudiciable aux hindous du Pendjab, un des arya samajistes fondateurs de la Hindu Sabha de Lahore publia en 1909 une série d'articles qui constituent un peu la charte idéologique de l'organisation : « Le patriotisme devrait être fondé sur la communauté et ne pas être simplement géographique ... L'idée est d'aimer tout ce qui appartient à sa communauté. Ce peut être la religion, une parcelle de territoire, ou ce peut être une période de la civilisation »[1].

Les thèmes idéologiques de ce nationalisme (ou « communalisme ») hindou dérivent directement du néo-hindouisme de l'Arya Samaj. Cet héritage explique la fierté dans sa culture historique et l'attachement au territoire — en l'occurrence le Pendjab — perçu comme le premier lieu d'implantation de la civilisation védique. Dès 1909, au demeurant, un *updeshak* impliqué dans la Hindu Sabha, Bhai Parmanand, proposera la partition de l'Inde du Nord-Ouest pour préserver ce berceau de la culture hindoue[2]. Ce nationalisme hindou qu'il faut donc resituer dans un rapport de filiation avec l'Arya Samaj demeure cependant cantonné au Pendjab. Il n'atteindra, comme idéologie, sa maturité que dans les années 1920, à travers la Hindu Mahasabha et toujours dans la logique du « syncrétisme stratégique ».

LA HINDU MAHASABHA : UN NATIONALISME D'IMITATION

Les quelques hindu sabhas du Nord de l'Inde se fédérèrent au cours de la seconde décennie du siècle pour constituer une Hindu Mahasabha — Grande Association Hindoue — au sein même du Congrès où elle devait agir comme un groupe de pression[3]. Toutefois, le mouvement ne prit véritablement son essor qu'en 1992. Sa relance s'inscrivait alors dans le cadre d'une réaction au Mouvement du Califat organisé par la minorité musulmane. Cette mobilisation au contenu fortement pan-islamique s'intensifia, après la première guerre mondiale, lorsque les négociations de paix laissèrent craindre une remise en cause du statut du sultan de Turquie, défait par les Alliés, qui était aussi le calife, le commandeur des Croyants dans le monde musulman. Or l'agitation organisée par les associations de défense du Califat en Inde dégénérèrent à plusieurs

1. Lal Chand, *Self abnegation in politics,* Lahore, Central Hindu Yuvak Sabha, 1938, p. 103. L'émergence d'un nationalisme hindou est simultanément attestée par le discours de Lajpat Rai, un autre chef de l'Arya Samaj, lors de la conférence annuelle de la Hindu Sabha du Pendjab en 1909 : les hindous forment « une " nation " par eux-mêmes parce qu'ils représentent une civilisation propre » (cité dans G.V. Kelkar, « The All India Hindu Mahasabha », *The Indian Annual Register,* vol. 1, Calcutta, 1941, p. 277).

2. Bhai Parmanand, *The story of my life,* New Delhi, S. Chand, 1982, p. 36.

3. Cf. J. Lütt, « Indian nationalism and Hindu identity ; the beginnings of the Hindu Sabha movement », 7e conférence internationale de l'Association of Historians of Asia (Bangkok, 22-26 août 1977) ; *All India Hindu conference,* Hardwar, 9th April 1915. Address of the Maharajah Manindra Chandra Nandy of Kasimbazar, Calcutta, PC Das Publisher, 1915 ; R. Gordon, « The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress, 1915 to 1926 », *Modern Asian Studies,* 9 (2), 1975.

reprises en des émeutes dont les hindous étaient les victimes, cet Autre constituant pour les musulmans une cible plus accessible que l'administration britannique, initialement visée pour son rôle dans la guerre contre l'Empire ottoman puis dans les négociations de paix. La première de ces grosses émeutes menées à l'initiative d'activistes musulmans eut lieu en 1921 sur la côte du Malabar où des *mapilla* (des paysans descendant de marchands arabes ayant accosté au 9e siècle et prompts à se révolter contre leurs propriétaires, souvent hindous) provoquèrent des violences et des conversions forcées qui eurent un effet traumatisant sur bien des hindu sabhaïtes, notamment ceux de l'Arya Samaj [1].

Dans une large mesure, on observe la reconstitution d'un contexte analogue à celui d'où sont nés les mouvements de réforme socio-religieuse du 19e siècle : le trait dominant demeure en effet l'agression — non plus seulement culturelle mais aussi physique — dont sont victimes les hindous. Or, la Hindu Mahasabha, dont la relance procède d'un sentiment de vulnérabilité hindou très aigu, va développer une contre-offensive idéologique répondant à la logique du « syncrétisme stratégique » et en particulier de son volet mimétique.

Le mouvement qu'elle conduit dans les années 1922-1927 d'« organisation des hindous » (Hindu sangathan) vise en fait à intégrer à l'identité hindoue les points forts de la culture musulmane rivale. Au premier rang des valeurs de la communauté musulmane que les hindu sabhaïtes identifient comme à l'origine de la supériorité musulmane figurent les qualités de force et de solidarité. Les hindous, par contraste, sont perçus comme divisés en castes et sectes, et victimes du stéréotype d'origine britannique qui les décrit comme chétifs, voire efféminés [2]. Dans un second temps, les hindu sabhaïtes s'emploient à légitimer l'assimilation de ces traits culturels — l'imitation des musulmans — en approfondissant l'invention de la tradition déjà engagée, c'est-à-dire en prétendant réhabiliter ainsi des aspects du fameux âge d'or védique.

Le rapport d'enquête de B.S. Moonje (leader de la Hindu Sabha des Provinces centrales) à propos des émeutes du Malabar constitue ici une sorte de texte « paradigmatique » dans la mesure où il permet d'observer cette stratégie à l'œuvre de façon détaillée. L'un de ses objectifs explicites était d'« éradiquer la docilité et la douceur de tempérament de la mentalité des hindous et de les faire s'imprégner de l'agressivité de leurs voisins (musulmans) » [3]. Sa comparaison entre les deux communautés l'amena à diagnostiquer trois faiblesses hindoues majeures.

Première faiblesse, Moonje attribue la virilité des musulmans et leur « disposition à tuer et à se faire tuer » à leur régime carné ainsi qu'à la pratique islamique du sacrifice animal. Il propose alors de réformer

1. R.L. Hardgrave, « The Mapilla rebellion, 1921. Peasant revolt in Malabar », *Modern Asian Studies,* 11 (1), 1977. Ce cycle d'émeutes se poursuivit jusqu'au milieu des années 1920, les violences de Kohat (une petite ville des confins afghans à 90 % musulmans) constituant un autre épisode traumatique particulièrement saillant en 1924.

2. Cf. P. Spear, *The Nabobs* (1932), Calcutta, Rupa, 1991, p. 197-198.

3. « Forcible conversions in Malabar » (1923), Moonje papers. Nehru Memorial and Museum Library, Section des manuscrits. Sup file n° 12 (1922-1923). Les citations de Moonje qui suivent proviennent toutes de ce rapport de 21 pages.

l'hindouisme en mettant fin au « principe antivédique de la non-violence » qui fonde le végétarianisme des hautes castes, et en réhabilitant « l'institution védique du *Yajnathaq* (présenté ici comme le sacrifice animal) propre à habituer l'hindou à la vue du sang qui gicle et à l'acte de tuer ». Moonje envisage donc de réformer l'identité hindoue en imitant les musulmans sous couvert d'un retour aux sources védiques. Cette démarche s'avère crédible : l'Inde védique connaissait de fait les sacrifices et ignorait certains interdits alimentaires introduits plus tard dans le sillage des doctrines prônant la non-violence (bouddhisme et jaïnisme).

Le principal souci de Moonje — deuxième faiblesse — concerne cependant le manque d'unité des hindous, par rapport aux musulmans, au plan religieux comme social. Dans le domaine religieux, il déplore

> « l'absence d'un lieu de réunion commun dans la vie publique hindoue pour les castes les plus élevées comme les plus basses, sur un pied d'égalité parfait, comparable à la mosquée pour les musulmans ... (où ceux-ci) visualisent de manière éclatante le sentiment d'unité et l'identité de leurs intérêts sociaux et religieux et s'en imprègnent ... A l'époque védique, il existait une institution appelée *yajnasamarambh* où les quatre *varna* se réunissaient pour écouter des discours issus des *Shastras* (Traités, textes normatifs en sanskrit) sur la religion, la sociologie, l'*Ayur-Veda* (médecine indienne traditionnelle) et d'autres sciences alors connues d'eux ; mais cela a disparu depuis longtemps. Nos temples ne pourraient-ils remplir le même office que la mosquée pour le musulman ? ».

Yajnasamarambh désigne ici, littéralement, le début du sacrifice. Le mot ne pourrait de toute façon pas désigner une congrégation quelconque, car la notion même d'assemblées sacrificielles est absente des textes védiques[1]. Moonje est visiblement à la peine pour justifier ici, par des références védiques, l'importation de traits culturels musulmans. Au reste, il ne peut mieux faire qu'appeler à la transformation mimétique des temples. Le processus de « syncrétisme stratégique » demeure donc inachevé, car aucun équivalent védique prestigieux ne peut être invoqué pour légitimer l'imitation de l'autre. Par contre, Moonje se conforme pleinement au modèle lorsqu'il traite du principal mal qui frappe à ses yeux les hindous : les divisions sociales (troisième faiblesse) :

> « Les hindous sont divisés en tellement de compartiments étanches, chacun ayant sa propre culture et vie sociale, qu'il n'existe pratiquement aucun lien entre eux dans le domaine des activités sociales et des civilités *(amenities)* concernant la communauté dans son ensemble ... de sorte que si un groupe vient à entrer en conflit avec des musulmans, l'autre groupe considère que cela ne vaut guère la peine de se porter à son secours ... Par contraste, les musulmans forment une communauté organique, bien organisée et disciplinée

1. Je dois ces précieuses informations à Charles Malamoud qui précise dans « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique » : « Les textes normatifs du brahmanisme n'admettent point de sacrifice " civique " dont les participants ou les bénéficiaires seraient tous les membres d'une collectivité politique déterminée. Au contraire, la structure même du sacrifice est telle que le sacrifiant est nécessairement un individu — de même qu'était un individu, et pour cause, le sacrifiant primordial lorsqu'il exécuta le sacrifice à quoi se ramène la création du monde » (dans C. Malamoud, *Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne,* Paris, La Découverte, 1989, p. 98).

au plan religieux, de telle sorte que la moindre atteinte *(injury)* portée à quelque partie de la communauté, où que ce soit, est vivement ressentie à travers toute la communauté. En d'autres termes, il existe chez eux un sentiment communautaire vivant qui est si élevé et puissant qu'ils ne peuvent guère envisager de manifestations publiques distinctes de leurs intérêts communautaires ».

Les remèdes proposés par Moonje pour surmonter les déficiences sociologiques des hindous se trouvent à nouveau énoncés sur le mode d'une libre interprétation du système des *varna*.

« Si le *chaturvarna* (la quadripartition de la société en quatre varnas), qui est un trait distinctif de la civilisation aryenne par rapport aux autres systèmes de civilisation dans le monde, doit être maintenu et prospérer, comme je pense que cela devrait être, mais que néanmoins, il faille renoncer à son agencement en castes compartimentées et promouvoir une unité vraiment organique entre les quatre parties de la société, cela peut être rétabli en remettant à l'honneur le système des mariages selon la coutume *(paddhati)* des unions *anuloma* et *pratiloma,* telle qu'elle nous est fournie dans les Dharmashastra (traités de droit religieux) afin de souder les quatre sections de la société par des liens de sang et ainsi promouvoir une réelle unité organique à partir de la diversité même des fonctions sociologiques attribuées à ces quatre *varna* ou castes initiales ».

Si la coutume soi-disant védique des mariages *anuloma* et *pratiloma* (respectivement « dans le sens du poil » — quand le statut de l'homme est supérieur à celui de la femme — et « à rebrousse poil » dans le cas inverse) est bien mentionnée dans les traités, cela est loin de signifier que cette évocation vaut approbation des unions transgressant la règle de l'endogamie de caste. Les *Lois de Manu,* le principal *Dharma Shastra,* décrit au contraire celles-ci, au chapitre dix, comme la cause première du mélange des castes, qui conduisit à la dégradation du système idéal des *varna* en une organisation confuse en *jati.* Mais pour Moonje, le seul fait que le phénomène soit évoqué dans les traités constitue une base de légitimation suffisante !

Il fallait citer longuement son rapport parce qu'il nous dévoile de manière exemplaire les mécanismes de reconstruction de l'identité hindoue par les idéologues de la Hindu Mahasabha dans la logique du « syncrétisme stratégique ». Tout comme dans le cas des mouvements de réforme socio-religieuse, l'apparition d'une menace extérieure a suscité un effort pour protéger l'hindouisme en y assimilant des traits culturels de l'Autre, qui permettront de lui résister de façon concrète, mais aussi de rivaliser avec lui en prestige dans la mesure où ces imitations sont légitimées par des références à l'âge d'or védique. Il faut souligner ici la prégnance de l'attachement à la hiérarchie statutaire qui s'exprime par la volonté de réhabiliter le système des *varna* : la caste demeure un principe fondateur de l'identité hindoue que l'on cherche à préserver et à concilier avec la nécessaire réforme d'une société trop fragmentée. Or il s'agit là d'un compromis que le recours au système des *varna* est censé permettre. Sa réinterprétation organiciste est en effet supposée fournir un modèle indigène de la nation, un équivalent fonctionnel aux versions commu-

nautaire (musulmane) et individualiste (britannique) de la nation. Faisant l'éloge de l'interdépendance fonctionnelle inhérente au système des *varna*, Bhai Parmanand, président de la Hindu Mahasabha à la suite de Moonje (1927-1933), en 1933, interroge : « Comment une nation peut-elle espérer vivre si elle perd de vue cet aspect du *Dharma* ? »[1].

Dans quelle mesure cette nouvelle identité hindoue se diffuse-t-elle au-delà du cercle de la Hindu Mahasabha dans les années 1920 ? Il est sans doute nécessaire de se situer sur deux plans différents pour avancer une réponse nuancée et la plus complète possible à cette question.

Au niveau d'un certain arrière-fond idéologique, il est probable que le mythe de l'âge d'or ait tendu à se diffuser comme une source de fierté, y compris dans des milieux peu soupçonnables de militantisme hindou. C'est ainsi que Gandhi invoque volontiers le système des *varna* comme un modèle d'équilibre social régi par des règles d'égalité et de mérite[2]. On retrouve là une combinaison de réformisme et de traditionalisme hindou, en partie hérités des mouvements de réforme socio-religieuse. Le traditionalisme de Gandhi s'était d'ailleurs exprimé dès 1909 dans un livre en forme de réquisitoire contre la modernité occidentale, *Hind Swaraj*, « l'auto-gouvernement de l'Inde »[3].

Au niveau proprement politique, l'impact des thèses nationalistes hindoues apparaît beaucoup plus limité. On assiste au cours des années 1920 à la cristallisation de quatre courants au sein du Congrès. Cette quadripartition provient du regroupement de deux lignes de clivages. La première oppose les tenants d'une conception individualiste-universaliste de la nation indienne (elle est surtout véhiculée par l'aile socialisante incarnée par Jawarhalal Nehru) aux partisans d'un nationalisme qui reconnaît l'identité indienne comme reposant sur des communautés religieuses. Mais ce pôle se subdivise en trois groupes pour ce qui concerne les hindous du Congrès : proche de la variante individualiste, Gandhi conçoit plutôt la nation indienne comme une collection de communautés religieuses dont les cultures doivent être reconnues sur un pied d'égalité ; l'aile modérée de la Hindu Mahasabha (emmenée par M.M. Malaviya) partage cette conception composite en suggérant toutefois un renforcement prioritaire de la communauté hindoue comme condition de l'avènement d'une nation indienne, tandis que l'aile extrême du mouvement, dirigée par Moonje, Parmanand puis Savarkar, et qui se retrouvera en dehors du Congrès en 1937, considère l'identité indienne comme incarnée, voire résumée, dans la culture hindoue[4].

La Hindu Mahasabha bénéficiera jusqu'à la fin des années 1920 d'une sorte de minorité de blocage au sein du Congrès. Elle exercera ainsi une forme de veto sur les négociations engagées par la direction du Congrès

1. Bhai Parmanand, *Hindu sangathan*, Lahore, Central Hindu Yuvak Sabha, 1936, p. 126.
2. J. Brown, *Gandhi prisoner of hope*, Delhi, Oxford University Press, 1990, p. 207.
3. Ouvrage traduit en français sous le titre : *Leur civilisation et notre délivrance*, Paris, Denoël, 1957.
4. Cette typologie s'inspire de l'analyse des courants du nationalisme indien à partir des années 1920 par Gyanendra Pandey (*The construction of communalism, op. cit., p. 260-261*).

avec la Ligue musulmane en 1925, au moment où Jinnah demandait que l'on systématise la représentation de sa communauté jusque dans les institutions locales et dans l'administration, en échange de son ralliement au combat antibritannique du Congrès[1]. En 1926, Malaviya et Lajpat Rai fondèrent, au sein de cette formation, un Independent Congress Party dont le score électoral, dû à sa propagande hindoue militante, inquiéta beaucoup la direction sécuraliste du Congrès de Motilal Nehru[2].

La marginalisation progressive de la Hindu Mahasabha procéda de plusieurs facteurs en interaction. L'affirmation de Gandhi — qui sort de sa réserve en 1927 – comme leader national indien au style très hindou d'un renonçant en politique rallia des hindu sabhaïtes modérés comme Malaviya et inhiba en bonne partie le registre nationaliste hindou. Celui-ci, par contraste avec le réformisme universalisant de Gandhi, se montrait, en outre, par trop conservateur. La Hindu Mahasabha comptait d'ailleurs dans ses rangs, à côté d'une intelligentsia idéologisée, de nombreux propriétaires fonciers, maharajahs et brahmanes orthodoxes qui trouvaient dans la dimension sociale (la réinterprétation des *varna*) du mythe de l'âge d'or védique, une légitimation pure et simple du système des castes. La force du Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, Association des volontaires nationaux) découlera précisément de sa capacité à remplacer la référence aux *varna* par une autre institution hindoue, la secte, dans la logique du « syncrétisme stratégique ».

LES USAGES DU « SYNCRÉTISME STRATÉGIQUE » PAR LE RASHTRIYA SWAYAMSEVAK SANGH

LE RSS, FORME DÉRIVÉE DE LA SECTE ET MODÈLE DE LA NATION HINDOUE

Le RSS, à l'instar de la Hindu Mahasabha, s'est constitué en 1925 dans le sillage des émeutes liées au mouvement du Califat. Bien que fondé à Nagpur par un lieutenant de Moonje, Hedgewar, ses objectifs différaient quelque peu de ceux de la Hindu Mahasabha. Il avait en effet moins vocation à agir comme un groupe de pression politique qu'à forger une nation hindoue au moyen d'une réforme psycho-sociale impliquant l'assimilation de valeurs égalitaires des cultures rivales (européenne et musulmane). Aux yeux d'Hedgewar, une telle importation ne pouvait seulement s'accomplir dans le cadre d'un système de *varna* réinterprété, dans la mesure où celui-ci perpétuait une forme de division — il est vrai ramenée à quatre composantes — de la communauté hindoue[3]. D'où l'effort pour développer une forme d'individualisme qui

1. D. Page, *Prelude to partition. The Indian muslims and the imperial system of control*, Delhi, Oxford University Press, 1982, p. 122-123.
2. J. Nehru, *A bunch of old letters*, Bombay, Asia Publishing House, 1958, p. 49-51 (Lettre de M. Nehru à J. Nehru, 2 décembre 1926).
3. Cette objection était notamment soulevée par l'aile la plus réformiste de l'Arya Samaj, le Jat Pat Torak Mandal (Lettre de Sant Ram à V.D. Savarkar du 8 janvier 1938, Savarkar Papers NMML, Section des microfilms, bobine n° 1, dossier n° 3).

soit, à l'instar des formules de solidarité nationales, repérables dans le monde européen, la base d'une nation hindoue cohérente et soudée. Ce « syncrétisme » (l'assimilation de valeurs exogènes) était « stratégique » non seulement parce qu'il visait à résister aux agresseurs extérieurs en utilisant leur organisation socio-politique, mais aussi parce qu'il opérait par référence à l'institution sectaire, ici plus judicieuse que le modèle des *varna*.

Depuis la formation du RSS, son unité de base a été et reste la *shakha,* un terme qui signifie littéralement « branche » - - il s'agit de fait des branches locales du mouvement —, mais qui a acquis d'autres connotations : la *shakha* est d'abord un groupe d'une cinquantaine d'enfants et adolescents qui se réunissent en un même lieu (le matin très tôt ou le soir) pour des séances quotidiennes de formation idéologique et d'entraînement physique très précisément codifiées, voire ritualisées. Chaque séance s'ouvre par une prière exécutée en position de salut militaire (paumes vers le ciel à hauteur de la poitrine) face au drapeau safran, symbole de la nation hindoue et *guru* du RSS. Cette prière en sanskrit évoque les hauts faits de héros historiques tout comme les sermons qui suivent, généralement consacrés à la gloire passée et à la nécessité présente de s'organiser. Les exercices physiques de la *shakha* consistent d'abord dans le maniement de *lathi* (longues matraques en bambou) qui visent à donner confiance dans leur force aux jeunes militants [1].

Le fait sociologique saillant pour notre propos tient à la présence dans les *shakha* de personnes provenant de différents milieux sociaux : si les membres de castes supérieures (brahmanes et commerçants surtout) prédominent, on trouve des représentants des castes de cultivateurs et des milieux intouchables. C'est que la *shakha* a vocation à être un creuset de la nation hindoue, ce qui implique en priorité l'effacement des divisions de castes au nom d'une solidarité de type universaliste, interindividuelle. Ce projet se trouve incarné dans la figure même du *pracharak,* « prêcheur » et organisateur du RSS à temps plein. Les *pracharak* ont suivi une formation spéciale (Instructors' Training Camps puis Officers' Training Camps) et, surtout, ont renoncé à poursuivre une carrière (en dépit d'études souvent poussées) et à fonder un foyer pour mieux se consacrer à la cause. Le noyau dur de cette hiérarchie est composé de *pracharak* célibataires voués à une certaine itinérance, car leur mission est d'abord d'étoffer le réseau des *shakha* du RSS et de superviser son bon fonctionnement au niveau du canton, du district, de la division, de l'Etat fédéré et, pour le secrétaire général du mouvement, de l'Inde. La façon dont ces *pracharak* se consacrent à la cause de la nation hindoue, leur abnégation et leur austérité les apparentent à des renonçants. Ils sont notamment perçus ainsi par certains jeunes *swayamsevak* des *shakha* qui peuvent reconnaître leur *pracharak* comme un *guru.* Or, le renonçant incarne en Inde un statut en marge des relations sociales dominées par

1. Ce compte rendu est d'abord le produit d'observations faites sur le terrain, notamment au Madhya Pradesh et à Delhi.

la logique holiste du système des castes. Pour reprendre les termes de V. Turner, il s'agit d'une situation « liminale » où le renonçant incarne « l'antistructure » par rapport à la structure des castes[1]. Transcendant les différenciations rituelles de cette hiérarchie sociale, il représente une forme « d'individu-hors-du-monde », comme l'explique Louis Dumont[2]. Au plan collectif, les renonçants sont réunis au sein de sectes où ils partagent une doctrine commune dominée par le culte d'une divinité singulière :

> « La secte indienne est un groupement religieux constitué essentiellement par les renonçants adeptes d'une même discipline de salut, et secondairement par leurs sympathisants laïcs dont chacun peut avoir un des renonçants pour maître spirituel ou *guru* ... Dans le principe, l'adhésion à une secte est pour l'homme-dans-le-monde affaire individuelle, qui se superpose aux observances de caste sans les oblitérer, et la secte est respectueuse de ces observances alors même qu'elle les relativise, et critique la religion mondaine du point de vue de la religion individuelle. De plus, la secte, issue du renoncement, a la faculté de recruter indépendamment des castes »[3].

S'inspirant des catégories de V. Turner et de L. Dumont, R. Gross décrit les sectes au sein desquelles il a longuement travaillé comme des *communitas* fraternelles et des situations de « liminalités institutionnalisées ». D'une part, en effet, la secte ou plutôt le sous-ensemble formé par les renonçants ayant été initiés par le même *guru* constituent une sorte de fraternité transcendant les castes, en théorie du moins, et dans une certaine mesure dans la pratique, et, d'autre part, l'organisation de certaines sectes comme les *naga* se révèle très rigoureuse, l'espace géographique étant découpé de manière à placer tous les monastères d'une zone sous la responsabilité de chefs de secteurs (qui sont notamment chargés de veiller au respect des règles de leur ordre, voire d'organiser les sermons et de maintenir les locaux en état pour les moines itinérants)[4].

Tout semble s'être passé comme si le RSS s'était plus ou moins consciemment inspiré de la secte pour trouver une référence proprement hindoue par le biais de laquelle il pouvait acclimater les formes de cohésion individualiste que ses chefs décelaient à la base des solidarités nationales chez les agresseurs européens et musulmans. Comme dans la secte, l'individu constitue bien, en effet, l'unité de base de la nation au plan sociologique. Poursuivant la réflexion de Marcel Mauss pour lequel l'institution d'une nation implique l'effacement des corps intermédiaires

1. V. Turner, *The ritual process, structure and antistructure,* Chicago, Aldine Publishing House, 1969.
2. L. Dumont, « Le renoncement dans les religions de l'Inde », Appendice B à *Homo Hierarchicus, op. cit.*, p. 337.
3. *Homo Hierarchicus, op. cit.*, p. 238.
4. Cette organisation est particulièrement forte dans le cas des sectes instituées par Shankara en réaction au développement du bouddhisme et dans celui de leur ordre guerrier Naga qui aurait été constitué pour résister aux invasions musulmanes (S.L. Gross, « Hindu asceticism : a study of the sadhus of North India », 2 vol. PhD (Anthropology), University of California (Berkeley), 1979, chap. 2, 4 et 6).

et une « intégration morale »[1], Louis Dumont définit d'ailleurs la nation comme une « collection d'individus »[2].

Le RSS constitue donc une sorte d'interface, de secte nationaliste. Il se présente à la fois comme une « fraternité en safran »[3] inspirée du modèle de la secte hindoue et comme le « *Hindu Rashtra* (la nation hindoue) en miniature »[4], selon le mot de Hedgewar dans son dernier discours, en 1940. A ce titre, l'organisation satisfait aux principaux critères du volet mimétique de notre « syncrétisme stratégique ». D'une part, elle aspire à transposer dans l'hindouisme les traits culturels des Autres (musulmans et Britanniques) qui le menacent, pour l'essentiel, une capacité à la solidarité communautaire et nationale fondée sur certaines valeurs égalitaires. D'autre part, le RSS recourt, pour procéder à ces « importations », à un modèle hindou qui n'est plus le système des *varna* mais la secte, la seule institution où l'on trouve des valeurs individualistes dans le monde hindou. Cette substitution renouvelle la perspective originelle du « syncrétisme stratégique » étant donné que la défense de la hiérarchie ne figure plus comme un trait prioritaire de l'identité nationaliste hindoue.

La configuration mythique des *varna* ne disparaît pas pour autant, car le projet de nation égalitaire du RSS a longtemps eu des accents millénaristes : il ne se réalisera, en effet, que lorsque l'organisation et la société hindoue seront « complètement identiques »[5], lorsque le RSS aura travaillé et pénétré la société au point d'en devenir coextensif. Pour M.S. Golwalkar, le second chef du RSS de 1940 à 1973, ce processus implique que « toutes les personnes dans la société (se soient) ... réalisées spirituellement et aient transcendé les liens qui les unissaient au monde »[6]. Dans « l'intervalle », le modèle d'organisation sociale idéal demeure pour Golwalkar une version organiciste du système des *varna*. Celle-ci a notamment été promue par des filiales du RSS chargées de travailler dans le secteur syndical et politique.

La priorité accordée au travail de longue haleine que représente le quadrillage de l'espace social au moyen de *shakha* est longtemps allé de pair avec un certain désintérêt pour le pouvoir d'Etat. Après avoir refusé de s'associer au Congrès et à la Hindu Mahasabha, le RSS s'est toutefois doté, en 1951, d'un front politique, le Bharatiya Jana Sangh (Parti du peuple indien) dont l'initiative revenait à d'anciens chefs sécessionnistes du Congrès et de la Hindu Mahasabha[7]. Cette organisation – comme

1. M. Mauss, « La nation », *L'Année sociologique*, 3e série, 1953-1954, p. 20.
2. L. Dumont, « Nationalisme et communalisme », Appendice D à *Homo Hierarchicus, op. cit.*, p. 379.
3. Pour reprendre le titre du livre de W. Andersen et S. Damle, *The brotherhood in saffron : the Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu revivalism*, New Delhi, Vistaar Publication, 1987.
4. Cité dans B.V. Deshpande, S.R. Ramaswamy, *Dr Hedgewar, the epoch-maker*, Bangalore, Sahitya Sindhu, 1981, p. 185-186.
5. Golwalkar, cité dans *Hitavada*, 31 décembre 1947, p. 6.
6. *Organiser*, 1er décembre 1952, p. 7.
7. Pour plus de détails, voir mon article, « La place de l'Etat dans l'idéologie nationaliste hindoue », *Revue française de science politique*, 39 (6), décembre 1989, p. 829-851.

les syndicats développés par le RSS face à la « menace communiste » — conserve une conception organiciste de la nation hindoue.

D. Thengadi, le fondateur du Bharatiya Mazdoor Sangh (Association des travailleurs indiens) insiste, par exemple, sur la nécessité de rétablir un « agencement vertical » de la société[1] ; D. Upadhyaya, secrétaire général du parti du Jana Sangh de 1953 à 1967, expliquait :

> « Dans notre conception des quatre castes, celles-ci sont conçues comme analogues aux différentes parties du *Virat Purusha* (l'homme primordial dont le sacrifice par démembrement est décrit dans le *Rig-Veda* X-90) ... Ces parties ne sont pas seulement complémentaires, mais elles forment une individualité, une unité. Il y a une complète identité d'intérêt, d'appartenance ... Si cette idée n'est pas maintenue en vie, les castes, au lieu d'être complémentaires, peuvent produire des conflits. Mais il s'agit alors d'une distorsion ... Telle est en vérité la condition présente de notre société »[2].

A la différence du RSS, ses fronts appelés à opérer dans des secteurs organisés (syndical, politique...) continuent donc de se référer aux *varna* comme un modèle indigène de structuration sociale idéale pour assimiler les formes de solidarité dont se prévalent les Autres, et, en même temps, légitimer un agencement organiciste-hiérarchique. Le RSS a poussé, lui, la logique du « syncrétisme stratégique » un degré plus loin en recherchant les moyens d'assimiler des traits culturels individualistes auxquels il attribuait la supériorité des « ennemis de l'hindouisme ». La solution semble avoir consisté à réinterpréter le modèle de l'organisation sectaire hindoue qui occulte la caste comme point d'ancrage majeur de l'identité hindoue. Or cette option de long terme engagée en 1925 aboutit aujourd'hui à un bilan impressionnant, puisque le RSS représente un immense réseau de *shakha* couvrant pratiquement toute l'Inde dont il travaille la société hindoue au niveau local. Environ 2,5 millions de *swayamsevak* participeraient, au tournant des années 1990, aux réunions quotidiennes des *shakha*. Mais il faut aussi compter ceux qui ont quitté l'organisation en atteignant l'âge adulte, sans forcément en oublier l'idéologie. Et au RSS stricto sensu, il faut ajouter ses organisations associées, non seulement syndicales et politiques, mais aussi paysannes, féminines, tribales, « intouchables » ..., en tout une trentaine de fronts sectoriels tous animés par des *pracharak*. Le projet d'être le creuset d'une nation hindoue et de redéfinir l'identité hindoue dans un sens nationaliste à partir des procédures du « syncrétisme stratégique » apparaît alors crédible, et la réceptivité de la population au mouvement pour le temple d'Ayodhya (cf. infra) atteste un certain degré de réalisation. L'initiative et la « gestion » de ce mouvement reviennent précisément à une des organisations associées du RSS, la Vishva Hindu Parishad (VHP, Assemblée

1. *Organiser,* 24 octobre 1955, p. 6. Pour plus de détails, voir mon article « Note sur un syndicat nationaliste hindou : le travail et les travailleurs dans l'idéologie et les stratégies du Bharatiya Mazdoor Sangh », *Purushartha,* n° 14, « Travailler en Inde » (sous la dir. de Gérard Henzé), p. 251-270 (à paraître).

2. D. Upadhyaya, *Integral humanism,* New Delhi, Bharatiya Jana Sangh Publication, 1965, p. 43.

universelle hindoue) qui nous introduit à un autre versant du « syncrétisme stratégique », l'effort pour doter l'hindouisme d'une structure ecclésiale analogue à celle des « religions sémitiques ».

LA VHP, UNE ÉGLISE HINDOUE ?

Outre la division de leur société en castes, les mouvements hindous militants ont aussi toujours déploré l'hétérogénéité proprement religieuse de l'hindouisme. Celle-ci est indissociable de l'absence d'un Livre, d'une orthodoxie dont un clergé pourrait être le gardien. Dayananda, le fondateur de l'Arya Samaj, avait tenté sans succès de réunir une assemblée de pandits (brahmanes versés dans les textes sanskrits) « pour discuter de ce qu'était la vraie foi »[1]. La VHP s'inscrit dans cette même perspective lorsqu'elle entreprend de fédérer les différents courants de l'hindouisme sous les auspices du RSS.

Le mouvement a été fondé en 1964 en réaction aux activités des missionnaires chrétiens. Quelques mois avant son congrès constitutif, la formation d'un nouvel Etat fédéré, le Nagaland, avait été concédée à des tribus christianisées et depuis longtemps travaillées par un mouvement séparatiste. Les nationalistes hindous y avaient vu la preuve que la conversion constituait un processus de « dénationalisation » dangereux pour l'intégrité territoriale. S.S. Apte, un *pracharak* du RSS nommé secrétaire général de la VHP par Golwalkar, justifia d'ailleurs la formation de la nouvelle organisation dans ces termes :

> « L'objectif déclaré du christianisme est de transformer le monde entier en chrétienté — tout comme celui de l'Islam est d'en faire un 'Pak'(istan). A côté de ces deux religions dogmatiques et prosélytes, il en est apparu une troisième, le communisme ... Le monde a été divisé en (secteurs) Chrétien, Islamique et Communiste, et ces trois-là considèrent la société hindoue comme une nourriture très bonne et très riche dont ils se régalent et se repaissent. Il est donc nécessaire, en cet âge de compétition et de conflit, de penser à organiser le monde hindou pour le sauver du mauvais œil de ces trois-là »[2].

On retrouve ici le sentiment d'une extrême vulnérabilité qui a enclenché les cycles antérieurs de « syncrétisme stratégique ». Le cycle présent va se dérouler sur le même mode, dans l'imitation des traits culturels des agresseurs, perçus comme à l'origine de leur supériorité. Le jour même de la fondation de la VHP, fut prévue la tenue d'une Conférence hindoue internationale dont la présentation atteste la mise en œuvre d'une logique mimétique. « Il fut décidé d'organiser un symposium et des conférences par des sages *(learned)* de toutes les sectes, une exposition au moyen d'images et de sculptures sur l'émergence, le développement et la gloire de la civilisation hindoue des temps védiques à nos jours, et d'autres programmes et cérémonies publics qui engendre-

1. H.B. Sarda, *Life of Dayanand Saraswati,* Ajmer, 1946, p. 162.
2. *Organiser,* Diwali Special Issue, 1964, p. 15.

ront le sentiment d'une unité *(oneness and unity)* sous-jacente à la diversité apparente »[1].

Cette conférence devait être l'embryon d'une structure ecclésiale qui aurait exercé une autorité comparable à celle des Eglises chrétiennes auxquelles était attribuée la cohésion efficace de l'offensive missionnaire. Au demeurant, un sous-comité fut nommé afin de « mettre au point un code de conduite qui promeuve et renforce les *samskar* (rites de passage) hindous au sein de la société »[2]. La prétention de la VHP à incarner une sorte de consistoire de l'hindouisme acquit une crédibilité croissante au fil des ans, à mesure que l'organisation se structurait, s'étoffait et s'imposait. Un tournant eut lieu en 1984 lorsque la VHP se révéla dotée d'un conseil des sages (Margdarshak Mandal, littéralement « le cercle de ceux qui montrent la voie ») et d'une Dharma Sansad (Parlement du Dharma) qui regroupaient 528 représentants d'un grand nombre de courants sectaires de l'hindouisme.

Si les chefs des sectes les plus prestigieuses se tenaient à distance, ces religieux assemblés s'érigèrent en autorité spirituelle de l'hindouisme pour réclamer, par une résolution unanime, la restitution aux hindous du site d'Ayodhya[3]. Il s'agit d'un lieu reconnu par un grand nombre d'hindous comme celui de la naissance du dieu Ram et où les envahisseurs moghols ont édifié une mosquée au 16e siècle. En 1949, des idoles de Ram et de sa parèdre Sita ont été placées dans la mosquée, sans doute par des militants nationalistes hindous proches de la Hindu Mahasabha, et, forts de cette « apparition », ceux-ci ont demandé la réhabilitation d'un temple dédié à Ram en lieu et place de la mosquée. Celle-ci ayant été fermée au culte par des scellés pour éviter tout heurt entre hindous et musulmans, les tensions avaient été désamorcées jusqu'à ce que la VHP ne réinscrive cet enjeu sur l'agenda politique, en 1984. Le problème domine donc le débat public depuis le milieu des années 1980, de nombreux hindous se reconnaissant dans cette cause, comme en témoignent la mobilisation de masse suscitée par la prise d'assaut de la mosquée qu'organisa la VHP en octobre 1990 et surtout la progression électorale du Bharatiya Janata Party (BJP, Parti du peuple indien), le successeur du Jana Sangh, passé de 2 sièges à la Chambre basse en 1984 à 88 en 1989 et 121 en 1991. Il faut souligner que le chef du RSS, Deoras, nommé en 1973 par Golwalkar dans son testament, n'a cessé d'œuvrer pour une collaboration des filiales du mouvement dans une perspective de plus en plus politique. Or la caution apportée à la propagande électorale du BJP par une VHP qui prétend incarner une sorte d'Eglise hindoue en formation a contribué à amplifier son impact.

Cet effort pour donner à l'hindouisme une structure ecclésiale centralisée qui lui fait traditionnellement défaut s'inscrit d'autant plus dans la logique du « syncrétisme stratégique », que ses artisans s'emploient à justifier cette imitation de l'Autre par des références historiques indigènes.

1. *Ibid.*, 7 septembre 1964, p. 16.
2. *Ibid.*, 30 janvier 1966, p. 2.
3. *Hindu Vishwa. Vishwa Hindu Parishad Silver Jubilee Special Issue 1989-90*, août 1990, p. 56.

Toutes les formes de consistoires déjà évoquées sont en effet présentées comme de simples rééditions de l'assemblée réunie par l'empereur Harsha en 648 dans le Nord de l'Inde[1]. Or cette assemblée, qui se tint en fait en 642, était influencée par les principes du bouddhisme, une doctrine dont Harsha était fortement imprégné et qui incorporait, elle, cette forme d'organisation ecclésiastique[2]. Une fois encore, l'invention d'une tradition avait été élaborée pour légitimer l'emprunt de certaines pratiques institutionnelles propres à l'agresseur extérieur et perçues comme des ressorts de sa force.

Les principales conclusions qu'il semble possible de tirer des trois « moments » examinés dans cet article sont de deux ordres, cette dualité recoupant l'ambivalence du « syncrétisme stratégique ».

— *Effet du syncrétisme : l'identité nationaliste hindoue engendrée par le « syncrétisme stratégique » est bien peu fidèle aux valeurs hindoues traditionnelles que sont le polythéisme, la tolérance religieuse, la hiérarchie et l'absence d'organisation ecclésiale.* Cette identité est née et s'est développée à travers un processus d'assimilation des valeurs de l'Autre (monothéisme, prosélytisme, sens d'une solidarité aux fondements égalitaires, structuration et centralisation d'un corps ecclésial...). Ces traits exogènes ont été importés dans le cadre d'un rapport de force en tant qu'ils étaient perçus[3] comme des facteurs de la supériorité de l'Autre par rapport aux hindous. L'ensemble du processus s'inscrit en effet dans une perspective nationaliste qui explique l'accent mis sur la cohésion sociale et religieuse.

Cette rupture partielle suggère deux remarques se situant l'une sur un plan pratique, l'autre sur un plan théorique. D'une part, on constate, sur le long terme, une sorte de lutte d'influence entre les identités hindoue et nationaliste hindoue, dont l'issue reste indécise mais pourrait se traduire par une évolution militante de l'hindouisme. D'autre part, même si le nationalisme hindou demeure marginal, sa seule existence confirme une fois encore la thèse antiprimordialiste selon laquelle les identités, loin d'être des données figées, se transforment et parfois de façon considérable.

— *Dimensions de la stratégie : le syncrétisme peut répondre à trois niveaux de stratégie.* Il peut s'agir de redonner aux hindous l'estime d'eux-mêmes qu'ils ont perdue sous le regard critique de l'Autre, en feignant de retrouver dans un passé mythique les traits culturels qui font

1. Cf., par exemple, *Hindu Vishwa,* mars-avril 1979, (numéro spécial sur la Second World Hindu Conference), p. 26.

2. D. Devahuti, *Harsha : a political study,* Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 96 et p. 157.

3. Le caractère subjectif de cette perception mérite d'être souligné : la représentation que l'on se fait de l'Autre importe plus ici que sa solidarité ou sa cohésion réelles. Marc Gaborieau a bien marqué, par exemple, les limites de l'homogénéité de la communauté musulmane (« Hiérarchie sociale et mouvements de réforme chez les musulmans du sous-continent indien », *Social Compass,* 39 (2-3), 1986).

le prestige de cet Autre (ce volet « psychologique » s'applique en particulier aux mouvements de réforme socio-religieuse). Il peut s'agir de légitimer par cette invention de la tradition certaines valeurs cardinales de l'hindouisme (ce corollaire du volet « psychologique » s'applique à la réinterprétation des *varna* comme technique de légitimation du principe hiérarchique qui sous-tend le système des castes, pilier s'il en est de l'identité hindoue). Il peut s'agir, enfin, d'importer les traits et pratiques culturels auxquels est attribuée la supériorité de l'Autre sous couvert d'un retour aux sources ou d'une fidélité à sa culture (ce volet « mimétique » s'applique à l'assimilation de pratiques prosélytes soi-disant conformes à la *shuddhi* et à la formation du RSS comme analogue des nations individualistes mais qui emprunte en partie sa forme au modèle de la secte hindoue).

On peut déduire de ces trois stratégies qu'il est possible d'analyser l'identité comme un phénomène malléable tout en recourant à d'autres catégories que celles de l'instrumentalisme. Le « syncrétisme stratégique » relève en effet d'une logique d'abord culturelle, l'effort pour restaurer l'estime de soi et pour préserver une sorte d'équilibre sociétal ou de patrimoine y jouant un rôle central. Il n'est pas question ici de réfuter la pertinence globale de l'approche instrumentaliste mais de souligner ses limites quand il s'agit de rendre compte de la genèse d'une idéologie comme le nationalisme hindou. Celle-ci constituée, on a bien observé en Inde, de la part de ses zélateurs, la manipulation de symboles d'identité à des fins de mobilisation politique, notamment à l'occasion des élections. Mais le point d'application du modèle instrumentaliste se trouvait en quelque sorte décalé vers l'aval, subordonné à la formation d'une idéologie répondant à une autre logique que nous avons appelée « syncrétisme stratégique » [1].

1. Pour plus de détails sur l'articulation des approches « instrumentalistes » et en termes de « syncrétisme stratégique », voir les chapitres 1 et 2 de mon livre *Les nationalistes hindous et la démocratie indienne,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, janvier 1993.

Christophe Jaffrelot *est chargé de recherche au CNRS (Centre d'études et de recherches internationales, Fondation nationale des sciences politiques). Il est l'auteur de « Les modèles explicatifs de l'émergence des nations et du nationalisme ; revue critique », dans Gil Delannoi, Pierre-André Taguieff (dir.),* Théories du nationalisme, *Paris, Kimé, 1991 et de « Les émeutes entre hindous et musulmans. Essai de hiérarchisation des facteurs culturels, économiques et politiques »,* Cultures et conflits, *5, printemps 1992. Son ouvrage,* Les nationalistes hindous et la démocratie indienne, *doit paraître prochainement aux Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Il travaille actuellement sur la démocratie en Inde et sur une anthologie d'Ambedkar, en collaboration avec Olivier Herrenschmidt (CERI, Maison des sciences de l'homme, 54 boulevard Raspail, 75007 Paris).*