

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ÉMERGENCE DU BHARATIYA JANATA PARTY ET SON INTERACTION
AVEC L'*HINDUTVA*

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
JULIE-ANNE LAMOUREUX

JANVIER 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La rédaction d'un mémoire de maîtrise demeure un défi important, un exercice de persévérance et de discipline. Au terme de cette démarche, je tiens à remercier tous ceux qui ont participé, de près ou de loin, à la réalisation de cet accomplissement. D'abord, ma reconnaissance va à mon directeur de mémoire et professeur au département de Science politique de l'Université du Québec à Montréal, André Laliberté, pour ses judicieux conseils et son soutien tout au long du cheminement. Je remercie également les membres de la famille Lamoureux, avec une pensée spéciale pour Hélène Ferland et Pierre Lamoureux, pour leur appui indéfectible et leur humour durant cette étape si importante. Merci à mes précieuses amies qui m'ont toujours encouragée et à l'équipe du « bureau » du Café expression! Enfin, mes pensées sont avec Dinker Ray, Jaswinder Singh, et Mohammed Yusuf, professeurs au Landour Language School à Mussoorie en Inde, de même qu'avec Maria Ji et Rani Ji pour les belles découvertes, les promenades dans l'Himalaya et les précieux échanges. Dhanyawad!

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES SIGLES	vi
RÉSUMÉ.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
CONTEXTE THÉORIQUE	7
1.1. Cadre théorique.....	7
1.1.1. Les approches instrumentalistes	7
1.1.2. Les types de conflit.....	11
1.1.3. Les types de nationalisme.....	16
1.1.4. Le nationalisme culturel	17
1.2. L' <i>Hindutva</i>	19
1.2.1. L' <i>Hindutva</i> , un nationalisme culturel	19
1.2.2. Le Bharatiya Janata Party, porte-flambeau de l' <i>Hindutva</i>	22
1.3. Présentation des chapitres.....	25
1.3.1. L'évolution du système de partis politiques	25
1.3.2. La communalisation du jeu politique	28
1.3.3. La mobilisation des castes par les partis politiques	29
CHAPITRE II	
L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME DE PARTIS POLITIQUES	32
2.1 Le système contemporain de partis politiques de l'Inde : fédéralisation et régionalisation	32
2.1.1. Le réalignement d'un système	32
2.1.2. Fragmentation, régionalisation et la fédéralisation du système	37
2.1.3. Le troisième front : le Front national et le Front uni	41
2.2. Les dynamiques des coalitions	45
2.2.1. Éléments et bases théoriques	45
2.2.2. Vers la modération, une tendance vers le centre	52
2.2.3. La nature et les fondements du BJP	54

CHAPITRE III

LA CONTESTATION DE L'IDENTITÉ HINDOUE ET LA COMMUNALISATION DU JEU POLITIQUE	59
3.1. L'hindouisme et ses nombreux visages	59
3.1.1. Le sécularisme à l'indienne	59
3.1.2. Syncrétisme stratégique, instrumentalisation et réseaux de militants locaux	62
3.1.3. Les failles d'un mouvement : l'absence ou le manque de cohésion	65
3.2. La recherche d'une cohésion hindoue et la communalisation du jeu politique	67
3.2.1. Le communalisme du point de vue théorique	67
3.2.2. Communalisme contre Nationalisme	71
3.2.3. Les conséquences de l'instrumentalisation : les émeutes et les jeux politiques	72
3.2.4. L'empire britannique, un acteur crucial dans la construction du communalisme ...	74
3.2.5. Le communalisme, inévitable dans une société en transformation?	80

CHAPITRE IV

LA MOBILISATION DES CASTES PAR LES PARTIS POLITIQUES	84
4.1. Nouvelle conscience, nouvelles revendications	84
4.1.1. La politisation des castes	84
4.1.2. La révolution silencieuse et l'émergence d'une nouvelle classe moyenne	88
4.1.3. Discrimination positive, réservations et quotas	90
4.2. Le BJP et la politisation des castes	92
4.2.1. Des promesses aux réalisations de 1998 à 2004	92
4.2.2. Un parti de hautes castes	97
4.2.3. La caste, une référence renouvelée	99

CONCLUSION	103
------------------	-----

APPENDICE A

CARTE DE L'UNION INDIENNE	107
---------------------------------	-----

APPENDICE B	
CHRONOLOGIE POLITIQUE DE L'INDE MODERNE	109
APPENDICE C	
PORTRAIT DE LA POPULATION INDIENNE.....	113
APPENDICE D	
RÉSULTATS ÉLECTORAUX DES PARTIS POLITIQUES NATIONAUX.....	115
APPENDICE E	
RÉGIONALISATION DU SYSTÈME POLITIQUE INDIEN	117
APPENDICE F	
CARACTÉRISTIQUES DES COALITIONS INDIENNES	119
APPENDICE G	
LES ÉMEUTES ENTRE HINDOUS ET MUSULMANS	122
APPENDICE H	
LE SYSTÈME DES CASTES.....	124
GLOSSAIRE	127
BIBLIOGRAPHIE	129

LISTE DES SIGLES

AGP	Asom Gana Parishad: parti régional qui défend l'identité assamaise (Assam) contre les influences hindi et bengali.
BJP	Bharatiya Janata Party: parti nationaliste hindou.
BLD	Bharatiya Lok Dal: le parti du peuple indien.
BSP	Bahujan Samaj Party: parti politique national créé pour représenter les <i>dalits</i> .
DMK	Dravida Munnetra Kazhagam: parti politique principalement présent dans l'État du Tamil Nadu (aussi connu sous le sigle AIADMK).
FN	Front national : coalition politique de gauche.
FU	Front uni : coalition politique de gauche.
HVP	Haryana Vikas Party: parti politique présent dans l'État de l'Haryana.
JD	Janata Dal: parti politique issu de la fusion d'une faction (le Lok Dal) du Janata Party. A participé aux coalitions au pouvoir entre 1977 et 1980, entre 1989 et 1991, entre 1996 et 1998.
JD (U)	Janata Dal Unifié : allié du BJP au Bihar.
JM	Jan Morcha : Front du peuple, fondé par V.P. Singh lorsqu'il a quitté le parti du Congrès.
JP	Janata Party : Ce parti du peuple est parvenu à vaincre le parti du Congrès lors de la levée de l'État d'urgence en 1977. Il a dirigé l'Inde de 1977 à 1980.
JS	Jana Sangh : ancêtre du BJP.
LD	Lok Dal : faction du Janata Party.
NDA	National Democratic Alliance : Coalition dirigée par le BJP au pouvoir de 1999 à 2004.
OBC	Other Backward Castes
RJD	Rashtriya Janata Dal: parti national du peuple, présent au Bihar.
RPI	Republican Party of India: parti fondé par le docteur Ambedkar. Sa base traditionnelle est au Maharashtra.

RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh ou Organisation nationale des volontaires.
SCF	All India Scheduled Caste Federation: parti politique qui a succédé au RPI, lui aussi fondé par le docteur Ambedkar.
SP	Samta Party: faction du JD proche du BJP.
SP	Samajwadi Party: faction socialiste du JD.
SS	Shiv Sena: son nom signifie « armée de Shivaji »; parti politique nationaliste hindou extrémiste présent dans l'État du Maharashtra.
TD	Telugu Desam: parti politique présent dans l'État d'Andhra Pradesh.
UPA	United Progressive Alliance ou Alliance des progressistes unifiés : coalition dirigée par le parti du Congrès et Manmohan Singh qui est au pouvoir depuis 2004.
VHP	Vishva Hindu Parishad ou Conseil mondial des hindous.

RÉSUMÉ

Le Bharatiya Janata Party (BJP) a été fondé en 1980 par les nationalistes hindous, soucieux de légitimer leur option politique. Le parti s'est rapidement imposé dans le système politique indien en transition. De force marginale et marginalisée au début de la décennie, il est parvenu à devenir une réelle menace pour le parti du Congrès dès la fin des années 1980. Il a propulsé son idéologie, l'*Hindutva*, a participé à la communalisation du jeu politique et a dirigé l'Inde à la fin des années 1990, au moment même où paradoxalement l'idéologie nationaliste hindoue perdait du terrain. Ce mémoire s'interroge donc sur la relation entre le parti politique, le BJP, et l'idéologie, l'*Hindutva*. Comment un parti politique peut-il connaître une ascension fulgurante sans que l'idéologie sur laquelle il fonde ses idées et son programme en fasse autant? Nous concluons que les contraintes du système moderne indien de partis politiques, le manque de cohésion de la communauté hindoue et l'évolution de l'électorat indien à partir des années 1980 expliquent ce phénomène.

En effet, si le système politique indien en transformation dans les décennies 80 et 90 a permis à l'*Hindutva* de s'imposer, par sa nouvelle structure, il l'a aussi contenu. La nouvelle dynamique politique de l'Inde ne permet plus à un seul parti politique de diriger le pays. Les coalitions s'imposent dans ce système fédéral et obligent les partis à nuancer leurs positions pour construire des alliances solides avec des formations qui évoluent sur la scène fédérale et d'autres qui oeuvrent au niveau régional, dans les États de l'Union. Le système jadis dirigé par un seul parti, celui du Congrès, a évolué à tel point qu'il s'est transformé en système multipartite avec deux pôles principaux, le Congrès et le BJP. L'*Hindutva* a connu ses moments de gloire, mais la communauté hindoue n'est pas suffisamment unie. Elle est trop diversifiée, elle est dispersée sur un vaste territoire, n'a pas d'autorité religieuse centrale et rassembleuse, et ses membres ne partagent pas les mêmes rituels et les mêmes références. Le BJP, dans un tel contexte, n'a eu d'autres choix que d'assouplir sa promotion de l'*Hindutva*. D'autant plus que l'électorat indien a bien changé depuis 25 ans. Il y a eu une révolution par les basses castes au cours des dernières décennies. Grâce à la régionalisation de la politique, ces groupes auparavant exclus se sont affirmés et ont réclamé leur part des récents progrès économiques. Ces Indiens moins nantis, n'adhèrent pas naturellement au nationalisme hindou, d'autant plus que cette idéologie les désavantage et tente d'entretenir leur soumission à la hiérarchie sociale défendue par les Indiens brahmanes. Les basses castes ont condamné le BJP en choisissant plutôt en 2004 la coalition dirigée par le parti du Congrès, davantage considérée à l'écoute des besoins des *dalits*.

Mots-clés : Hindutva, Hindouité, Nationalisme hindou, Nationalisme culturel, BJP, Bharatiya Janata Party, Système politique, Partis politiques, Régionalisation, Coalitions, Castes, Communalisme, Nationalisme

INTRODUCTION

Ce mémoire s'intéresse à l'arrivée, sur la scène politique indienne, d'un parti qui s'est imposé au début des années 1980, le Bharatiya Janata Party (BJP ou Parti du peuple indien), à son parcours au sein du système politique et à son impact sur la dynamique indienne. La venue de cette formation apparaît significative dans l'analyse de l'histoire récente de l'Union indienne. D'une part, de nombreux bouleversements ont marqué la scène politique au moment de son émergence. D'autre part, en tant que parti nationaliste hindou, sa participation au jeu politique témoigne de l'importance de l'idéologie de l'*Hindutva* au sein de la société indienne à partir des années 1980. Les termes *Hindutva* ou *Hindouité* peuvent être définis comme l'identité hindoue. Vinayak Damodar Sarvakar, un leader nationaliste de l'*Hindouité* de la première génération – dans les années 1920 – a défini le terme *Hindutva* en liant la tradition hindoue à l'identité nationale, c'est-à-dire que, pour lui, tout Indien est un hindou. Il ajoute que cet hindou doit considérer le sous-continent indien comme sa patrie et comme le berceau de sa religion¹. Par conséquent, et bien que l'*Hindutva* valorise l'appartenance d'une communauté à un territoire défini, soit le sous-continent indien, l'accent n'est toutefois pas mis sur l'idée de race, mais bien sur celle d'une âme nationale hindoue que partagent ceux qui cohabitent sur ce territoire. Les partisans de l'*Hindutva* considèrent effectivement que le bouddhisme, le sikhisme, le jaïnisme et toutes les religions nées sur le sous-continent indien sont des dérivés de l'hindouisme et donc que ces religions font partie de la grande tradition hindoue. C'est plutôt l'Islam et le christianisme qu'ils rejettent. En d'autres termes, celui qui adhère à l'*Hindutva* affiche sa fierté d'être hindou et de faire partie de cette grande famille, la *Sangh Parivar*². Parmi les organisations qui revendiquent cette appartenance, il y a notamment le BJP, le RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh : l'association nationale des volontaires), la VHP (Vishwa Hindu Parishad : le conseil hindou mondial) et le Shiv Sena (Armée du Shivaji, un parti politique nationaliste hindou extrémiste surtout présent

¹ Voir à ce sujet Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 1.

² En Hindi, le mot *Sangh* signifie organisation, association et le terme *Parivar* signifie famille. La *Sangh Parivar* est donc le mouvement qui regroupe toutes les organisations, des plus extrémistes aux plus modérées, qui militent en faveur de l'*Hindutva*, le nationalisme hindou.

dans l'État du Maharashtra). Tous ces groupes croient fermement que les hindous ont été opprimés par les musulmans et par les Britanniques, ce qui les incite à revitaliser la culture hindoue traditionnelle. Comme les hindous sont majoritaires sur le sous-continent, ils estiment qu'un État hindou doit être instauré pour protéger cette culture qu'ils jugent menacée. L'*Hindutva* est née à la fin du dix-neuvième siècle, comme idéologie marginale, mais elle s'est ensuite construite avec le temps et selon des stratégies bien précises pour devenir l'idéologie que nous venons de décrire. Cette option a acquis une certaine légitimité dans la société indienne à partir des années 1980, année de création du BJP, justement parce que ce nouveau parti, souhaitant devenir la vitrine politique de l'*Hindutva*, a attiré l'attention des Indiens et Indiennes sur des enjeux nationalistes hindous. Bien que les premiers gains de cette formation politique aient été réalisés à partir de la fin des années 80 et au début des années 90, le BJP n'a trouvé sa pleine affirmation sur l'échiquier politique qu'à la fin des années 90, au moment même où paradoxalement la popularité de l'*Hindutva* s'estompait.

Le courant de l'*Hindutva* a certes marqué les décennies 1980 et 1990 et a contribué, dans une certaine mesure, à modeler le nouveau système politique indien. Ce nationalisme hindou a ravivé les tensions entre les communautés hindoue et musulmane qui avaient mené à la Partition de 1947 entre l'Inde et le Pakistan, et les conflits des dernières décennies ont aussi engendré des violences entre les membres des deux groupes, faisant renaître un esprit communaliste. Cette dernière tendance qui réfère dans le contexte indien à une manipulation par les élites, quelles qu'elles soient, de l'identité des communautés religieuses, fait de la référence religieuse le premier niveau d'identification d'un individu selon la définition acceptée du communalisme. Comme le définit un des experts du sujet, Wilfred Cantwell Smith, le communalisme est « l'idéologie qui considère les adeptes d'une religion en tant qu'unité sociale, politique et économique et qui met l'accent sur la distinction, et même l'antagonisme entre ces différents groupes³ ». L'idéologie exploite et amplifie les distinctions entre les communautés religieuses et ainsi les érige les unes contre les autres. Malgré

³ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India : A Social Analysis*, New Delhi, Reprint, 1979, p. 187. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : ``that ideology which emphasizes as the social, political and economic unit the group of adherents of each religion, and emphasizes the distinction, even the antagonism, between such groups``. Cité dans Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, Mouton Publishers, Paris, 1970, p. 89.

l'adoption du sécularisme comme fondement de l'Inde moderne, malgré le désir des pères de l'Indépendance de faire de l'Inde un pays laïc, les conflits religieux ont affecté une bonne partie de la société, et par conséquent, se sont souvent retrouvés au cœur de l'agenda politique au cours des vingt-cinq dernières années. Comment un pays qui a adopté le sécularisme comme principe fondateur a-t-il pu en venir à des conflits communalistes qui remettent en question sa survie?

Le système politique indien s'est évidemment transformé sous l'influence de ces événements. Les violences intercommunautaires ont certes diminué considérablement à partir de la deuxième moitié des années 1990 (appendice G), après le point culminant des émeutes liées à la question de la mosquée Babri Masjid d'Ayodhya (sect. 1.2.2), mais ce retour à un calme relatif, ou à un équilibre précaire, a coïncidé avec la montée en puissance du BJP. Bien plus qu'un membre influent d'une coalition, ce parti est parvenu à faire le poids devant le parti du Congrès anciennement hégémonique et à diriger la coalition au pouvoir à la toute fin des années 1990. Pourtant, bien qu'il soit un ardent défenseur des valeurs de l'*Hindutva*, bien qu'il soit identifié au nationalisme hindou, le BJP n'a pas toujours affiché son adhésion à cette idéologie. Au contraire, il a parfois modéré son discours pour atteindre le pouvoir. Ce jeu politique lui a valu des gains significatifs à la Lok Sabha – le Parlement indien – à partir des élections de 1989. En 1996, en 1998 et en 1999, son importance n'a pas pu être ignorée (appendice D); les résultats électoraux ont confirmé la pertinence de la présence de cette formation politique, faisant d'elle un pôle essentiel de la nouvelle réalité indienne. Le BJP a toutefois perdu les dernières élections générales de 2004, laissant le Congrès à la tête de la coalition au pouvoir, l'Alliance des progressistes unifiés – United Progressive Alliance ou UPA. Malgré cette défaite, il serait toutefois juste d'affirmer que le BJP a remporté son pari de sortir de sa marginalité pour devenir une alternative au Parti du Congrès. En effet, tout indique qu'il pourrait diriger le pays à nouveau. Cela dépendra de la conjoncture politique et des stratégies que ses membres préconiseront pour mobiliser les Indiens et s'adapter aux impératifs de cette conjoncture politique. D'ailleurs, en 2005, une alliance entre le BJP et le Janata Dal (Unifié) lors des élections régionales au Bihar, et la formation d'une coalition

gouvernementale similaire au Karnataka, montrent que le Congrès n'est pas redevenu hégémonique et que l'option que représente le BJP est toujours considérée comme valable⁴.

Il semble légitime de s'interroger sur ces profonds bouleversements survenus en Inde dans les décennies 1980 et 1990. En effet, pourquoi l'*Hindouité*, mise de l'avant pour faire de l'Inde une nation hindoue, a connu une ascension fulgurante dans les années 80, mais n'a pas pu être propulsée davantage par le BJP? Quelle est l'interaction entre l'*Hindutva* et le BJP, tous deux officiellement promoteurs de l'idéologie nationaliste hindoue? La structure politique indienne et la dynamique des partis politiques permettent-elles l'émergence d'une telle formation? Si oui, dans quelle mesure et selon quelles limites? Comment le BJP a-t-il rallié les Indiens à ses idéaux? Quelles ont été ses stratégies? Voilà des pistes de questionnement sur lesquelles nous débutons notre réflexion. Ce mémoire n'a pas l'ambition de répondre à toutes ces interrogations, mais il les abordera durant l'analyse en se penchant d'abord et avant tout sur la relation entre le BJP et l'*Hindutva*.

Ce mémoire se consacre donc à la compréhension de l'interaction entre un parti et une idéologie dans le cadre d'un système politique précis. L'arrivée du BJP est un événement majeur des décennies 80 et 90 qui continue d'influencer la nature du système politique indien. Il importe donc de comprendre cette page d'histoire pour saisir toute la complexité de ce système. L'analyse apparaît essentielle d'autant plus que l'Inde se développe à un rythme effréné; le pays est devenu un acteur incontournable à l'échelle internationale : les données récentes prévoient qu'à moyen terme ce pays sera la troisième puissance économique mondiale en ce qui a trait au produit national brut calculé sur la base de parité de pouvoir d'achat⁵. Dans cette perspective, l'analyse se justifie dans la mesure où elle s'attarde à la montée d'un nationalisme religieux et à son impact sur un système politique au moment où nous observons une tendance mondiale à l'émergence de mouvements similaires. Ce travail s'inscrit donc dans cette grande problématique et vise aussi à contribuer aux analyses en cours sur la nature des partis qui soutiennent ces mouvements nationalistes. Le BJP en est un exemple éloquent.

⁴ Christophe Jaffrelot, *L'Inde contemporaine : De 1950 à nos jours*, Paris, Fayard/CERI, 2006, p. 105.

⁵ "India overheats", *The Economist*, février 3-9, 2007, p. 11.

Mais de quel type de parti s'agit-il? Plusieurs auteurs font référence au BJP en abordant les dynamiques entre groupes ethniques. C'est le cas, notamment, de Paul R. Brass⁶, de Kanchan Chandra⁷ et Sunita Parikh⁸. D'autres l'analysent dans le contexte du communalisme. Pensons seulement à Thomas Blom Hansen⁹, à Asghar Ali Engineer¹⁰ et à Gyanendra Pandey¹¹. Par ailleurs, Ashutosh Varshney discute de cette problématique en terme de phénomène ethnique, mais en considérant que cette ethnicité intègre en elle l'aspect communaliste¹². Bref, le débat théorique sur cet aspect mérite certainement que nous nous y attardions. De plus, le nationalisme hindou, par opposition au nationalisme indien, est en soi un concept qui doit être pris en compte puisqu'il s'inscrit dans le débat toujours actuel dans la littérature sur les implications du nationalisme. Nous nous devons de différencier ces notions et de mettre en relation les concepts de nationalisme et de communalisme.

Dans le cadre de ce mémoire, nous utilisons comme cadre d'analyse les approches instrumentalistes, qui voient dans l'*Hindutva* une construction idéologique. Ces approches se positionnent en contradiction avec les approches primordialistes, qui confèrent à l'*Hindouité* une réalité plutôt objective et pérenne. Le cadre théorique de ce mémoire reposera sur les approches instrumentalistes non seulement parce qu'elles semblent suggérer une meilleure explication de l'évolution du nationalisme indien et de la construction identitaire, mais aussi pour des raisons d'ordre normatif. En effet, elles sont plus critiques face à l'*Hindutva* que ne le paraissent les théories primordialistes, lesquelles semblent davantage cautionner cette

⁶ Paul R. Brass, *Ethnicity and nationalism: theory and comparison*, New Delhi, Sage, 1991, 345 p.; "Introduction: Discourse of Ethnicity, Communalism, and Violence", chap. in *Riots and Pogroms*, New York, New York University Press, 1996, pp. 1-55.

⁷ Kanchan Chandra, *Why Ethnic Parties Succeed: Patronage and Head Counts in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 343 p.

⁸ Sunita Parikh, "Religion, Reservations and Riots: The Politics of Ethnic Violence in India", in *Community Conflicts and the State in India*, sous la dir. de Atul Kohli et Amrita Basu, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 33-57.

⁹ Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave, Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1999, 293 p.

¹⁰ Asghar Ali Engineer, *Communalism and Communal Violence in India: an Analytical Approach to Hindu-Muslim Conflict*, Delhi, Ajanta Publications, 1989, 344 p.

¹¹ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1992, 297 p.

¹² Ashutosh Varshney, "Ethnic Conflict and Civil Society", *World Politics*, 53, Avril (2001), pp. 362-398.

idéologie. Dans le cadre de la problématique du rapport entre l'*Hindutva* et le BJP, nous formulons la question suivante : comment expliquer l'ascension du BJP malgré le recul du nationalisme hindou sur la scène politique indienne? Ce mémoire s'appuie sur la prémisse selon laquelle les clivages religieux, et particulièrement entre les hindous et les autres, sont politiquement significatifs à cause des manœuvres des dirigeants du BJP et des partisans de l'*Hindutva*. Ainsi, nous proposons la thèse suivante : la nature du système politique moderne et de la réalité sociale contemporaine ont permis au BJP de s'imposer tout en le contraignant à nuancer sa rhétorique.

CHAPITRE I

CONTEXTE THÉORIQUE

Dans un premier temps, ce chapitre exposera les implications des approches instrumentalistes, de façon à bien délimiter notre cadre d'analyse. Nous mettrons donc en contexte ces conceptions, en les opposant aux théories primordialistes. Nous amorçons ensuite une discussion sur les types de conflits et sur les types de nationalisme avant de présenter la nature du nationalisme hindou. Nous proposons également, à l'aide des données factuelles, un survol historique de la relation entre le BJP et l'*Hindutva*. Enfin, dans la dernière partie, nous ferons la présentation des trois autres chapitres du mémoire qui tentent chacun d'apporter un élément de réponse à la question de départ.

1.1. Cadre théorique

1.1.1. Les approches instrumentalistes

Dans la littérature générale sur le nationalisme, qui se concentre surtout sur les pays européens et sur le Canada, nous reconnaissons cinq types d'approches : les approches instrumentalistes (Christophe Jaffrelot, Paul R. Brass, Peter van der Veer, Asghar Ali Engineer), les approches primordialistes (Edward Schils, Clifford Geertz, Reinhard Bendix, Frederik Barth, Walker Connor), les approches modernistes (Ernest Gellner, John Breuilly, Benedict Anderson, et Eric J. Hobsbawm), les approches ethno-symbolistes (Anthony Smith) et les approches pérennialistes (Adrian Hastings). Ces approches instrumentalistes auxquelles nous nous référons dans ce mémoire peuvent être assimilées aux approches modernistes puisqu'elles reprennent les mêmes critiques du primordialisme. L'adjectif « moderniste » évoque le contexte social et historique de la modernisation qui a facilité l'émergence des mouvements nationalistes, alors que l'adjectif « instrumentaliste » définit l'exploitation par

les élites des caractéristiques culturelles d'une communauté donnée et qui mène à l'émergence d'un mouvement nationaliste.

La littérature aborde les questions identitaires en Inde et celle de l'*Hindutva* à l'aide de deux perspectives théoriques principales: les approches instrumentalistes et les approches primordialistes. Les primordialistes affirment que chaque personne transporte avec elle des traits qui découlent de l'endroit de sa naissance, de ses relations familiales, de sa religion, de sa langue et de ses pratiques sociales. Dans une revue de littérature sur ces conceptions primordialistes, Raphaël Canet indique justement que, de Edward Schils à John Armstrong, en passant par Clifford Geertz, Reinhard Bendix, Frederik Barth et Walker Connor, les primordialistes considèrent que l'individu naît avec des éléments premiers et inhérents qui déterminent son identité. Ces éléments sont constitutifs de ce qu'il est. Les liens de sang, de race, de langage, de religion préexistent, persistent durant la vie de l'individu et se perpétuent dans la descendance. S'il n'y a pas de place à l'expression de choix selon Edward Schils et Frederik Barth, Walker Connor et John Armstrong jugent quant à eux que bien que limitée, l'individu détient une certaine autonomie dans la définition de son identité. Pour ces auteurs, le contact à l'*autre*, qui est différent, est significatif dans la prise de conscience de sa propre identité¹³. Les approches primordialistes considèrent donc que les liens ethniques entre les membres d'un même groupe sont prédéterminés, perdurent au contact des *autres* et par conséquent, changent peu. Walker Connor, à qui Sunita Parikh fait référence dans son article, juge que les attachements affectifs importent davantage que les intérêts matériels¹⁴. Ces liens s'inscriraient selon lui dans la partie non-rationnelle de l'individu. Ils permettraient de créer et d'entretenir des relations avec les gens qui possèdent un bagage similaire¹⁵. Les plus radicaux des primordialistes vont jusqu'à affirmer que ces éléments sont biologiques ou génétiques. L'analyse de Steven Grosby va justement en ce sens, jusqu'à un certain point. Selon lui, les parents transmettent à leurs enfants, non seulement « leur chair et leur sang »,

¹³ Raphaël Canet, « Communauté, nation et nationalisme : Le cas québécois », Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie, Montréal, Université du Québec à Montréal, Septembre 1997, pp. 22-29.

¹⁴ Parikh, "Religion, Reservations and Riots", p. 36.

¹⁵ Ibid., p. 35.

mais aussi leur héritage culturel, c'est-à-dire celui de la nation d'appartenance¹⁶. Ils leur transmettent également une malléabilité ou une capacité d'adaptation qui est biologique¹⁷. En faisant une analogie avec l'instinct des animaux, il admet qu'il est possible qu'il y ait des traits biologiques dans la formation des liens entre membres d'un groupe. Ainsi, alors que les animaux déterminent leurs activités en fonction de cet instinct, les humains créent des relations sociales qui structurent leurs comportements de la même façon¹⁸. Ces comportements entraînent une familiarité qui, elle, est héritée et transmise, non pas par la génétique, mais par l'héritage culturel¹⁹.

Ces théories semblent présenter certaines lacunes, ce qui les discrédite conséquemment pour notre analyse. En effet, comme l'indique Paul R. Brass, certaines personnes adhèrent à des groupes par choix rationnels; les éléments premier et émotif ne pouvant ainsi pas être évoqués. Par exemple, Brass raconte que lors d'un déménagement, d'une immigration, d'un mouvement de population, l'importance conférée à la langue ou la religion peut être modifiée ou atténuée pour s'adapter à la nouvelle culture²⁰. L'attachement ou le sentiment d'appartenance se construit alors dans ces cas autour de nouveaux pôles. Par ailleurs, certains référents ne revêtent pas la même importance pour tous. Aussi, dans des sociétés multiculturelles aux origines multiples, il est quasiment impossible de revendiquer une descendance commune. Ainsi, bien que les approches primordialistes soient valides pour bon nombre d'analystes pour expliquer pourquoi tant de gens s'identifient avec passion à des groupes ethniques ou nationaux, nous choisissons d'utiliser les approches instrumentalistes en tant que cadre de référence analytique.

Les approches instrumentalistes prennent elles aussi en considération les attachements et les référents identitaires des groupes et admettent l'existence d'un imaginaire collectif riche en symboles et en références culturelles dans la définition de l'identité de

¹⁶ Steven Elliot Grosby, *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 12-13.

¹⁷ Ibid., p. 108.

¹⁸ Ibid., pp. 109-110.

¹⁹ Ibid., p. 110.

²⁰ Brass, *Ethnicity and nationalism*, pp. 72-75.

l'individu ou du groupe. Toutefois, contrairement aux primordialistes, les approches instrumentalistes soutiennent que ces référents ne sont pas immuables, fixes et qu'ils tendent plutôt à évoluer. Elles maintiennent que ces attachements sont modelés et soumis à l'influence de l'élite qui tente de satisfaire ses objectifs et besoins²¹. C'est donc conclure que les référents évoluent au rythme des jeux politiques. Plusieurs auteurs adhèrent à cette conception de la problématique indienne. Pensons à Christophe Jaffrelot, une précieuse référence sur le cas indien. Peter van der Veer, Asghar Ali Engineer, Akhtar Majeed, Gyanendra Pandey et K.N. Panikkar sont aussi des auteurs prolifiques sur le sujet et qui, par conséquent, contribueront à notre analyse. Paul R. Brass, est également un ardent défenseur de ces théories instrumentalistes. Il explique que les élites – les sous-groupes de leaders qui ont une influence sur un groupe et qui retirent certains bénéfices de par leur position²² – entrent en compétition entre elles dans le but d'accéder au pouvoir et aux ressources²³. Ainsi, pour parvenir à leurs fins, elles sélectionnent les référents significatifs qui permettront de construire une identité et une unité au sein du groupe qu'elles souhaitent former et représenter. Elles laissent tomber les attachements qui n'apparaissent pas suffisamment mobilisateurs. Une nouvelle valeur est par conséquent attribuée aux symboles jugés pertinents; d'autres pratiques qui sont pourtant représentatives de l'identité d'une communauté sont carrément écartées²⁴. La nature même des groupes est donc transformée dans cette recherche de cohésion du groupe ou de la communauté à des fins orientées et intéressées²⁵. Il faut donc nécessairement qu'il y ait une manipulation, une réduction ou une distorsion des référents²⁶. Cette compétition entre les élites tend à mener aux tensions et aux conflits, non pas en raison des attachements eux-mêmes, mais justement à cause des jeux politiques qui découlent de leur instrumentalisation. C'est que certains stéréotypes, eux-mêmes étant des constructions, sont amplifiés et exacerbés à un point tel qu'ils en viennent à mobiliser les masses. De là, débutent les conflits. Voilà en quoi consistent les approches instrumentalistes.

²¹ Parikh, "Religion, Reservations and Riots", p. 35.

²² Brass, *Ethnicity and nationalism*, p. 14.

²³ Paul R. Brass s'intéresse ici surtout aux conflits ethniques. Toutefois, sa théorie de la compétition de l'élite demeure pertinente pour la compréhension des approches instrumentalistes.

²⁴ Brass, *Ethnicity and nationalism*, p. 74-75.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

À la lumière de cette analyse, nous constatons que le rôle conféré aux élites par Brass est plutôt négatif comparativement à celui attribué par Benedict Anderson, un auteur moderniste, qui leur concède un rôle davantage positif et émancipateur. En effet, pour Anderson, l'élite a permis aux groupes de s'affirmer. Dans son oeuvre *Imagined Communities*, il explique que le groupe – ou la nation pour reprendre ses termes – est une création humaine²⁷. Son émergence à la fin du dix-huitième siècle est le résultat d'un croisement de plusieurs forces historiques. De cette construction sont nés les attachements devenus ensuite profonds²⁸. Il ajoute qu'avant l'arrivée de l'imprimerie, d'une conscience de soi et du capitalisme, les gens fondaient des solidarités sur la base des liens familiaux, du clientélisme ou des loyautés personnelles. Avec la montée en puissance d'une bourgeoisie, de nouvelles solidarités se sont construites. L'imprimerie a permis d'accroître la diffusion de représentations collectives auprès d'un plus grand nombre de personnes. La publication de journaux et d'ouvrages accessibles a permis de visualiser, d'imaginer ses semblables et de créer une unité, une cohésion, une identité. L'élite a donc activement participé à la création du groupe – de la nation. En somme, ces deux auteurs, Paul R. Brass et Benedict Anderson, soutiennent ainsi, chacun à leur façon, qu'il existe un processus de construction identitaire dans la formation d'un groupe, quel qu'il soit. Toutefois, cette création d'entité engendre parfois des conflits comme nous le constatons dans la partie suivante.

1.1.2. Les types de conflit

La littérature propose de nombreux points de vue sur les différents types de conflits entre les groupes – conflits linguistiques, communalistes, ethniques – et sur les partis politiques représentant les communautés impliquées dans ces tensions diverses. Certes, ces nombreuses perspectives suscitent débats et discussions. D'autant plus que les frontières et les définitions des termes ne coïncident pas toujours entre tous les auteurs. Par conséquent, il importe à cette étape-ci du mémoire de distinguer certains de ces éléments et de les relier à l'expérience indienne. Tout d'abord, les conflits d'ordre linguistique impliquent

²⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, p. 4.

²⁸ Ibid.

habituellement la reconnaissance d'une langue donnée, l'existence de tensions quant aux langues désignées comme officielles, des demandes de réorganisation territoriale ou encore ils incluent des revendications concernant le statut des langues minoritaires dans des endroits précis. En Inde, dans les décennies qui ont suivi l'Indépendance, des groupes ont justement réclamé une réorganisation territoriale sur la base linguistique. Leur agenda était davantage régional; ces groupes fondaient leur identité sur le critère de la langue commune. Dans la majorité des cas, les demandes de ces groupes ne remettaient pas en question la survie de la nouvelle Inde indépendante²⁹. D'autant plus que Jawaharlal Nehru, le premier Premier ministre indien, en plus de favoriser les politiques pluralistes³⁰ qui reconnaissaient et encourageaient la diversité du sous-continent, a élaboré des règles définies de façon à encadrer les revendications pour que justement, le nouveau pays ne soit pas exposé au danger de division. Ainsi, seuls les groupes qui avaient été reconnus sous l'empire britannique, qui étaient ainsi parvenus à se développer et à s'enraciner dans les écoles gouvernementales de leur région ont été considérés par l'administration. Aussi, Nehru a refusé les redécoupages linguistiques aux groupes de nature sécessionniste, bien au contraire, il cherchait plutôt à les éradiquer³¹.

Dans cette même optique de minimiser les menaces sur la fragile Union, Nehru s'est opposé aux réorganisations axées sur des clivages religieux puisqu'il reconnaissait la sensibilité de cet enjeu pour beaucoup d'Indiens³². Les tensions de cet ordre qui se sont développées en conflits communalistes ont posé un danger réel pour la survie de l'Union indienne à certains moments. Pour reprendre la définition de Wilfred Cantwell Smith, le communalisme associe ceux qui adhèrent à une religion à une entité sociale, politique et économique. Par la suite, cette idéologie met l'accent sur les différences entre les groupes de religions distinctes³³. Autrement dit, dans un contexte communaliste, l'individu se subordonne à la collectivité et c'est l'identité de cette dernière, qui repose sur le groupe

²⁹ Paul R. Brass, *The Politics of India since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 169.

³⁰ Ibid., p. 149.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 150.

³³ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India : A Social Analysis*, p. 187.

religieux en tant qu'unité politique, qui a préséance. Le communalisme isole ensuite les membres d'une communauté de ceux des autres groupes et alimente les tensions. Le communalisme devient un instrument pour prendre le pouvoir, mais aussi pour s'imposer dans toutes les sphères de la société touchée – la sphère politique, sociale, économique, et auprès de tous les groupes de la hiérarchie sociale³⁴. Les tensions entre les groupes montent alors, elles déclenchent parfois des violences qui peuvent devenir récurrentes. Le communalisme est essentiellement un phénomène dont bénéficient les élites. Asghar Ali Engineer le mentionne clairement : les masses sont toujours appelées à participer aux violences communalistes, mais rarement elles n'en retirent des bénéfices. Par conséquent, les conflits communalistes émergent justement dans un contexte de compétition entre les élites³⁵. Ainsi, les partis communalistes sont des partis qui mobilisent le groupe religieux qu'ils représentent dans cette perspective. Le Shiv Sena et le Jana Sangh en sont des exemples éloquentes. Ces formations politiques ont fait appel à un imaginaire collectif construit sur la base de références à la tradition hindoue; ils ont misé sur la distinction de la culture hindoue par rapport aux cultures rivales et ont mobilisé les hindous contre les menaces présumées.

Pour certains auteurs, les conflits communalistes ne représentent qu'une variante de problèmes plus fondamentaux, soit les conflits suscités par l'ethnicité. Mais qu'est-ce que l'ethnicité? Donald Horowitz la lie à la naissance et au sang, sans en faire toutefois une règle absolue. En fait, l'ethnicité comprend une idée de gènes communs ou d'origines similaires, reposant sur le mythe d'une ligne généalogique commune qui transmet à chacun des traits spécifiques³⁶. L'idée d'affinité entre les membres de cette descendance est bien présente. Par contre, Horowitz admet que la généalogie n'est pas toujours partagée. Il ajoute que certaines différences physiques s'atténuent avec le temps lorsque les gens vivent à proximité³⁷. Ceux-ci en viennent, malgré ces distinctions, à développer un attachement les uns pour les autres. L'ethnicité est donc élastique et se rapproche, écrit Donald Horowitz, de la définition de Max Weber selon laquelle il s'agit de la croyance subjective d'une descendance commune, peu

³⁴ K.N. Panikkar, "What is communalism today?" dans *Selected Writings on Communalism*, New Delhi, People's publishing house, 1994, p. 67.

³⁵ Asghar Ali Engineer, *Ethnic Conflict in South Asia*, Delhi, Ajanta Publications, 1987, pp. 38-39.

³⁶ Donald Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 52.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

importe s'il y a un véritable lien de sang ou non³⁸. Ashutosh Varshney accepte cette approche privilégiée par Horowitz, admettant lui aussi que l'ethnicité transcende les idées de race et de langue commune pour englober plutôt une variété de clivages – la race, la langue, la religion, la tribu ou la caste. En fait, selon lui, tous les conflits qui reposent sur une identité attribuée ou assignée sont de nature ethnique. Ainsi, bien que la population indienne, les politiciens et les bureaucrates qualifient de communalistes plutôt qu'ethniques les tensions entre hindous et musulmans en Inde, il maintient qu'ils constituent des conflits ethniques³⁹.

Les conflits ethniques naissent du fait que les groupes et partis ethniques refusent quelque hiérarchie que ce soit lorsque cette stratification les pénalise. Les hostilités débutent lorsqu'il y a une compétition pour le contrôle de l'État, ou encore lorsqu'il faut empêcher un autre groupe ethnique d'accéder au pouvoir⁴⁰. D'autre part, elles sont généralement exprimées dans une société dans laquelle l'ethnicité occupe une place prépondérante dans tous les secteurs. Dans un tel contexte, où les partis politiques sont divisés selon des clivages ethniques, les conflits de cet ordre sont évidemment au cœur des interactions politiques. Ces tensions en viennent, dans certains cas extrêmes, à remettre en question la cohésion de l'État⁴¹. Ainsi, les partis ethniques incluent des formations régionales qui croient à une généalogie plus ou moins commune et qui militent pour la reconnaissance de leur identité. Celle-ci peut s'exprimer par une langue ou un mode de vie commun. Comme l'indique Paul R. Brass, ces partis, qui deviennent une sorte de groupe d'intérêt politique, revendiquent un statut et une reconnaissance qui reposent sur une conscience subjective d'eux-mêmes⁴². En Inde, plusieurs partis remplissent ces conditions: par exemple, l'All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam (AIADMK, « fédération pan-indienne pour le progrès des Dravidiens »); l'Asom Gana Parishad (« fédération du peuple d'Assam »); le Telugu Desam; le Front populaire du Mizoram et le Front populaire du Nagaland.

³⁸ Donald Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 53.

³⁹ Varshney, "Ethnic Conflict and Civil Society", p. 364-365.

⁴⁰ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 5.

⁴¹ Ibid. p. 12.

⁴² Brass, *Ethnicity and nationalism*, p. 19.

Le BJP n'appartient pas à l'une ou l'autre de ces catégories de partis communalistes ou ethniques. Les définitions de ces termes ne parviennent pas à expliquer parfaitement la nature du parti. Toutefois, il semble que le BJP emprunte certaines caractéristiques de chacune de ces classifications. Nous proposons l'énoncé suivant : le BJP est un parti dit identitaire, c'est-à-dire qu'il fait appel à l'identité hindoue avant toute chose. En d'autres termes, il fait appel aux caractéristiques qui sont propres aux hindous, qui les distinguent des autres, les musulmans principalement. Le BJP mise sur la fédération de tous les hindous, peu importe leur langue d'appartenance et leur région d'origine. Ainsi, le BJP appartient à une autre catégorie de partis qui disent transcender les clivages ethniques, linguistiques et régionaux et qui se considèrent rassembleurs. Il explique chercher plutôt à rallier un maximum de gens autour d'une idéologie précise, l'*Hindutva*. Malgré cette rhétorique, le BJP est bel et bien exclusiviste. Il met l'accent sur l'unité – présumée – d'une communauté religieuse. En ce sens, bien qu'il se défende vigoureusement de l'être, il s'apparente directement aux partis de type communaliste et agit souvent comme tel. Le BJP prétend inclure les membres des autres communautés religieuses, mais son objectif ultime demeure tout de même que ces gens redeviennent hindous et se soumettent aux pratiques de l'hindouisme. Selon ses supporters, ces Indiens qui adhèrent à d'autres religions y ont été convertis de force et doivent retrouver le droit chemin. Le BJP est donc communaliste dans cette perspective, bien qu'il le nie et tente de le camoufler puisque l'ensemble de la classe politique condamne ce genre de pratiques. Enfin, le BJP n'est pas non plus un parti ethnique ou linguistique puisqu'il ne se fait pas le défenseur d'un groupe ethnique, mais bien de plusieurs castes, de plusieurs groupes ethniques et de plusieurs groupes linguistiques. Toutefois, il lui arrive de se comporter comme un parti ethnique et peut donner l'illusion d'en être un. En effet, le BJP propage l'idée d'une descendance commune chez tous les hindous, bien qu'il sache bien que cette généalogie ne soit pas toujours partagée. Du moins, il fait état d'une longue et grande culture partagée qui, elle, laisse entendre que tous les hindous partagent ces racines communes. Il apparaît donc légitime d'affirmer que le BJP, malgré son caractère unique et identitaire, tend à agir de façon communaliste et ethnique lorsque la situation l'impose.

1.1.3. Les types de nationalisme

Bien qu'il se soit éloigné de l'*Hindutva* aux moments où il était stratégiquement nécessaire de le faire, il n'en demeure pas moins que le BJP a toujours défendu le nationalisme hindou. C'est sous cette étiquette qu'il s'est présenté aux Indiens. De quelle nature est le nationalisme hindou? Ce nationalisme tire en fait ses fondements dans un type de nationalisme bien particulier. Il existe d'ailleurs un débat en cours dans la littérature sur les implications et les définitions du nationalisme, ses dérivés et ses conséquences, et même sur sa pertinence. Tout d'abord, le nationalisme hindou doit être distingué du nationalisme civique et du nationalisme ethnique. Selon Anthony D. Smith, dans son ouvrage *Nationalism and Modernism*, le nationalisme civique est inclusif, ouvert et favorise la participation démocratique. Il est mis de l'avant par les libéraux et les sociaux-démocrates⁴³. Il donne lieu, selon l'argument que Smith reprend de Rogers Brubaker, à l'assimilation, à la naturalisation des immigrants sur la base de leur résidence dans une nation – Brubaker considère ici l'exemple de la tradition française⁴⁴. L'appartenance est avant tout territoriale⁴⁵. Théoriquement, il est directement en contradiction et en opposition⁴⁶ avec le nationalisme ethnique, celui-ci perçu de façon péjorative, tel un paria social⁴⁷. Ce dernier type de nationalisme est lié à l'idée d'une généalogie commune, d'une pureté du sang – comme dans l'exemple basque en Espagne à l'opposé de l'exemple catalan, plus inclusif⁴⁸. L'exemple allemand est aussi patent : les immigrants ne peuvent obtenir la citoyenneté, peu importe le nombre d'années vécues sur le territoire, alors que les Allemands dépossédés provenant de la partie Est du pays ont pu y avoir accès⁴⁹. La descendance et la génétique ont donc préséance dans le cas du nationalisme ethnique. Ces distinctions entre ces deux types de nationalisme sont en fait théoriques et normatives selon Smith. Il ajoute que concrètement, ces différences

⁴³ Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, London, 1998, p. 210.

⁴⁴ Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992; Cité dans Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, p. 212. En ce sens, l'*Hindutva* se rapproche de ce concept puisque cette idéologie cherche justement à assimiler et naturaliser.

⁴⁵ A. D. Smith, *Nationalism and Modernism*, p. 212.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁸ Daniele Conversi, *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation*, Londres, C.Hurst, 1997; Cité dans A. D. Smith, *Nationalism and Modernism*, p. 212.

⁴⁹ A. D. Smith, *Nationalism and Modernism*, p. 212.

ou cette volonté de créer des catégories doivent être nuancées puisque aucun État moderne n'est porteur que d'une seule forme de nationalisme⁵⁰. Souvent, ces nationalismes se superposent⁵¹. Surtout, Smith précise qu'il importe de ne pas sous-estimer les problèmes qu'engendrent ces idéologies. Si le nationalisme ethnique tend à exclure à cause de sa nature ceux qui ne font pas partie du même groupe national, le nationalisme civique peut aussi se montrer impatient face aux différences ethniques et peut tendre à l'assimilation radicale, laquelle peut mener à l'élimination des différences culturelles⁵² - nous pensons au kéralisme, qui ne tolère pas l'affirmation de l'identité kurde. Enfin, la connotation péjorative associée au nationalisme ethnique et la teinte positive attribuée au nationalisme civique, qui font de ces concepts des anti-thèses, doivent être minimisées puisque justement il n'est pas rare que ces variantes idéologiques s'entrecoupent ou se transforment selon les circonstances⁵³. À ces deux types de nationalisme s'en additionne un troisième dans l'analyse de Smith, le nationalisme pluriel, davantage présent dans les sociétés d'immigration, telles que le Canada et l'Australie. Cette variante célèbre la diversité culturelle, mais néglige la cohésion politique et peut mener à l'instabilité nationale et, par conséquent, à l'émergence de nationalismes de réaction – au Québec par exemple⁵⁴.

1.1.4. Le nationalisme culturel

Tout de même, ces trois types de nationalisme ne correspondent pas à la réalité indienne; ils ne représentent certes pas la nature véritable du nationalisme hindou, de l'*Hindutva*. Nous proposons une alternative, le nationalisme culturel, tel que défini par l'auteur Guo Yingjie notamment. Selon l'analyse de Guo, le nationalisme culturel mise avant tout sur la culture de la communauté⁵⁵. Il puise donc dans les rites, les mythes, les symboles, les traditions pour définir les racines de cette culture. Il réinvente les images, reconstruit les événements historiques et réoriente la mémoire collective. L'idée ultime est de créer une nouvelle idée de

⁵⁰ A. D. Smith, *Nationalism and Modernism*, p. 212.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., p. 212-213.

⁵⁵ Yingjie Guo, *Cultural Nationalism in Contemporary China: the Search for National identity under Reform*, Londres, RoutledgeCurzon, 2004, p. 2.

la nation qui puisse reposer sur une culture commune. Par conséquent, les nationalistes culturels privilégient l'attachement à la nation plutôt qu'à l'État, bien qu'ils misent toutefois sur la formation d'un État qui puisse maintenir et garantir l'autonomie nationale, l'unité et l'identité⁵⁶. Cette nation est créée en développant la conscience des gens, en les éveillant aux mythes imaginés ancestraux et à l'héritage collectif. Guo soutient que le nationalisme culturel ne vise pas à atteindre et cimenter une autonomie, une unité et une identité nationale qu'au sens politique, mais aussi au sens culturel en puisant dans les origines et la création de cette nation⁵⁷. Ainsi, ce projet ne repose pas sur le ralliement autour d'idées abstraites comme dans le cas du nationalisme civique. L'objectif ultime semble plutôt de créer un esprit national primordial et des solidarités aussi fortes que celles qui existent entre les membres d'une famille. La civilisation, aux dires des nationalistes culturels, est le produit d'une histoire, d'une culture et d'une géographie commune⁵⁸. Par ailleurs, bien que les nationalismes ethnique et culturel partagent certaines caractéristiques, il semble que le nationalisme culturel ait une dimension plus inclusive que le nationalisme ethnique. Ce dernier n'admet que la ligne généalogique commune, alors que le nationalisme culturel apparaît miser sur une culture collective. Le principe est de cristalliser l'idée d'une nation dans l'esprit de ses habitants⁵⁹. La culture, bien plus que le matériel génétique, définit la communauté nationale⁶⁰. Tout de même, tout comme le mentionnait Anthony D. Smith, Guo explique que les différences entre les types de nationalisme apparaissent évidentes en théorie. En pratique, toutefois, il existe parfois une rencontre de certaines caractéristiques, ce qui rend la classification plus difficile⁶¹.

⁵⁶ Guo, *Cultural Nationalism in Contemporary China*, p. 4.

⁵⁷ Ibid., pp. 17-18.

⁵⁸ Ibid, p. 18.

⁵⁹ Ibid., p. 2.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., pp. 18-19.

1.2. L'*Hindutva*

1.2.1. L'*Hindutva*, un nationalisme culturel

Certes, le nationalisme hindou s'apparente au nationalisme culturel. Les nationalistes hindous remontent effectivement aux traditions pour expliquer les racines de l'identification du peuple hindou et pour décrire l'*Hindouité* dont ils se réclament. Ces nationalistes semblent en fait très attachés aux temps premiers, à cet âge védique, période jugée prestigieuse. Ils perçoivent la nation hindoue comme la plus naturelle au monde puisque disent-ils, elle est une, totale et indivisible⁶². Surtout, elle est la plus ancienne et la plus civilisée selon eux. L'*Hindouité* décrit un nationalisme qui se base sur l'idée d'une nation multi-ethnique, laquelle serait définie par un héritage commun, soit l'hindouisme en tant que culture, tradition et religion. En fait, les nationalistes hindous jugent, par la Partition qui s'est soldée par la création du Pakistan, que le nationalisme indien à la Nehru a échoué. Le nationalisme hindou est d'ailleurs justement né en réaction au développement d'un nationalisme indien, celui-ci construit à l'image des valeurs occidentales, ce qui ne correspond pas aux aspirations de l'*Hindutva*. Les nationalistes hindous admettent que l'Inde ait été influencée par plusieurs cultures, mais ne croient tout de même pas qu'elle soit la somme de toutes ces influences. Selon eux, la culture de l'Inde est l'hindouisme, d'autant plus, estiment-ils, qu'il s'agit d'une culture et d'une religion ouvertes et tolérantes⁶³. Les nationalistes hindous soutiennent donc que les traditions de la civilisation ancienne indienne constituent l'héritage de tous les Indiens, peu importe leur religion⁶⁴. Par exemple, Lal Krishnan Advani, un membre dirigeant du BJP, considère que la grande oeuvre épique indienne, le Ramayana, est partie prenante de l'héritage culturel de la nation indienne. Par conséquent, tous les Indiens, incluant les musulmans, devraient adorer le dieu Ram plutôt que Babur, le fondateur de l'empire mongol. Il s'agit donc de retourner aux sources de la civilisation indienne, celles qui se trouvent avant l'influence musulmane, selon lui⁶⁵. Les nationalistes hindous affirment avoir été aliénés par les musulmans pendant un millier d'années et se donnent pour mission de rétablir leur

⁶² Gyanendra Pandey, "Which of Us are Hindus?" chap. in *Hindus and others: the Question of Identity in India Today*, New Delhi, Viking, 1993, p. 239.

⁶³ Yogendra K. Malik, V.B. Singh, *Hindu Nationalists in India: The Rise of the Bharatiya Janata Party*, New Delhi, Vistaar Publications, 1994, p. 11.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁶⁵ *Ibid.*

supériorité et leur splendeur d'antan⁶⁶. Selon eux, la nation hindoue est une famille organique dans laquelle règne un ordre cosmique, *le dharma*, qu'il faut respecter. Ils jugent d'ailleurs être les seuls à pouvoir aspirer à la cohésion. Ils s'appuient ainsi sur le mythe du *Rig Veda* qui illustre l'épisode de la création de la société. L'homme primordial y est sacrifié et démembré : « sa bouche devient le Brahmane, ses bras le Kshatriya, ses cuisses le Vaishya et ses pieds le Sudra, les quatre éléments symbolico-pratiques de l'orthopraxie brahmanique⁶⁷ ». Cette conception hiérarchique indique à chacun sa place dans la société et lui confère par le fait même son degré de pureté (appendice H). Ainsi, la culture hindoue se dit ouverte à accueillir tout le monde, dans la mesure où chacun adhère aux principes et à la structure sociale que la culture hindoue prescrit. Les minorités sont donc appelées à se fondre à la dynamique déjà existante et à reconnaître l'autorité des Brahmanes. La vision des nationalistes hindous rejoint ainsi certainement celle de Donald Eugene Smith : ils croient tous que l'hindouisme est porteur d'ouverture et de tolérance⁶⁸. Toutefois, V.B Singh et Yogendra K. Malik constatent que ce nationalisme est plutôt étroit et ne cherche une unité que parmi ceux qui croient en des valeurs et des normes de comportement bien spécifiques, ce qui leur fait remarquer que l'*Hindutva* n'est pas universaliste, mais bien exclusiviste⁶⁹. L'identité désirée par les tenants du nationalisme hindou est justement exclusive et hiérarchique. L'idée est d'homogénéiser les diverses identités en une entité qui soit cohésive. La légitimité recherchée est construite à partir d'une sélection rigoureuse des textes anciens et à partir de symboles précis qui répondent aux idéaux choisis – un peu comme le suggèrent les tenants des approches instrumentalistes.

Cette recherche d'unité, d'identité commune et de cohésion est justifiée par les menaces auxquelles font face, selon les nationalistes hindous, les spécificités de la culture hindoue. Malgré leur plus grand nombre, les hindous craignent en effet une forte natalité

⁶⁶ Pandey, "Which of Us are Hindus?", p. 240.

⁶⁷ « Rig Veda X-90 » in *Hymnes spéculatifs du Véda*, Notes et introduction de Louis Renou, Paris, 1956, p. 99; Cité dans Christophe Jaffrelot, « L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue : un concept entre deux cultures », in *Politique et religion dans l'Asie du sud contemporaine*, sous la dir. de Gérard Heuzé et Monique Sélim, Paris, Karthala, 1998, p. 111.

⁶⁸ Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, 518 p.

⁶⁹ Y. Malik, V.B. Singh, *Hindu Nationalists in India*, p. 15.

musulmane qui permettrait de dominer la société indienne dans un avenir éventuel. Christophe Jaffrelot fait référence dans l'ensemble de son oeuvre au *complexe d'infériorité majoritaire* des hindous. Pourtant, il est à noter qu'il faudrait encore 357 années pour que les musulmans soient aussi nombreux que les hindous et 383 ans pour que leur nombre dépasse celui des hindous. Surtout, il faudrait que soit maintenu le rythme de natalité actuel de part et d'autre pendant tous ces siècles⁷⁰. Cette crainte obsessionnelle et fantasmagique qui habite les nationalistes hindous est, selon Neil De Votta, une caractéristique inhérente de toute société stratifiée et diversifiée. Il estime en effet que le ou les groupes dominants cherchent toujours à préserver leurs avantages, leur statut et leur majorité. D'autre part, les nationalistes hindous soutiennent que certaines concessions accordées aux minorités sont injustes et inacceptables et mettent en péril le caractère hindou de la société indienne. En fait, ils croient fermement que l'État a depuis toujours trop protégé les communautés minoritaires, et que cette protection s'effectue au détriment du groupe majoritaire⁷¹. Ils condamnent notamment les biais pro-musulmans et pro-minoritaires des différentes administrations. Ainsi, ils accusent l'empire britannique de favoritisme à l'égard des musulmans par l'institution d'un électorat séparé en 1909. Ils se sentent également floués par l'annulation de certaines pratiques de la loi personnelle hindoue alors que sont demeurées intactes les lois coutumières des autres religions. C'est donc pour contrer cette menace perçue que les nationalistes hindous plongent dans la tradition hindoue et tentent par différents moyens de mobiliser les masses indiennes autour d'images et de symboles évocateurs. Par exemple, à la fin des années 90, le BJP alors au pouvoir a nommé des politiciens proches d'organisations nationalistes hindoues militantes et extrémistes à des postes influents en éducation :

⁷⁰ Neil Devotta, "Demography and communalism in India", *Journal of International Affairs*, New York, automne (2002), vol. 56, 19 p.

⁷¹ Selon John J. Carroll, les Indiens comprennent l'idée selon laquelle toutes les religions doivent être accommodées dans un État multi-religieux. Toutefois, il estime que cette vision n'est pas interprétée de la même façon par tous les groupes. Selon lui, la majorité hindoue prétend que l'accommodation doit justement refléter sa majorité alors que les groupes minoritaires veulent que tous soient traités également et que l'accommodation ne soit pas proportionnelle à la représentation de chaque communauté religieuse. Voir "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India", in *Hinduism and Secularism: After Ayodhya*, sous la dir. de Sharma Arvind, New York, Palgrave Publishers, 2001, p. 32.

Ces nominations doivent permettre aux nationalistes hindous de réécrire les manuels d'histoire pour y réfuter la thèse de l'invasion aryenne (qui, selon eux, fait – à tort – des hindous des immigrés), de souligner les atrocités des invasions musulmanes (en grossissant le trait) et de réhabiliter leurs pères fondateurs aux dépens des figures qui leur font encore de l'ombre comme Gandhi ou Nehru. Pour le RSS⁷², cette réécriture de l'histoire et le secteur de l'éducation en général sont de la plus haute importance car c'est par ce biais qu'il envisage de refaçonner la personnalité de l'Inde.⁷³

Le but des nationalistes hindous est donc sans équivoque : il s'agit de construire un imaginaire collectif. Le nationalisme hindou s'appuie ainsi sur l'instrumentalisation pour arriver à ses fins. Il s'inscrit dans la catégorie des nationalismes culturels.

1.2.2. Le Bharatiya Janata Party, porte-flambeau de l'*Hindutva*

Le BJP, en tant qu'héritier du parti du Jana Sangh – fondé en 1951 par Mookerjee – s'est lui aussi appuyé sur la tradition et la culture de l'Inde. Il s'est immiscé dans le jeu politique en dénonçant ce qu'il nommait comme le pseudo-sécularisme du parti du Congrès et en décriant sa corruption. De plus, bien que des organisations de l'aile radicale et militante du nationalisme hindou, telles que le RSS ou la VHP, avaient depuis bien avant lui tenté de rallier les Indiens au nationalisme hindou, allant parfois jusqu'à le faire clandestinement lorsqu'elles étaient bannies par le gouvernement, le BJP s'est fait le défenseur et le porte-parole légitime de l'*Hindutva* dans le système politique. D'abord une force marginale et marginalisée, il est ensuite parvenu, par ses stratégies, non seulement à se tailler une place dans le spectre politique, mais aussi à modifier la nature même de ce système. En fait, à sa création, le BJP ne souhaitait rien de moins que devenir une alternative viable au parti du Congrès. Intégrer le système politique légitime signifiait pourtant accepter de nuancer ses propos à l'occasion afin de faire des gains politiques. C'est pourquoi le parti s'est éloigné du Jana Sangh et du nationalisme hindou radical, notamment lors de sa création. Le BJP a même alors recruté des anciens membres du Janata Party qui n'avaient jamais adhéré à l'*Hindutva* et a utilisé certaines idées du programme de cette formation, justement pour faciliter son

⁷² Le RSS est le Rashtriya Swayamsevak Sangh, c'est-à-dire l'Organisation nationale des volontaires. Il s'agit d'une organisation militante du nationalisme hindou radical.

⁷³ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 96.

intégration. Le mot *hindou* était même absent de ce programme initial⁷⁴. Le BJP s'est aussi inspiré du socialisme de Gandhi, dont le nom à lui seul est rassembleur en Inde, et a misé sur un discours de sécularisme dit positif, c'est-à-dire sur un discours qui prône l'égalité entre toutes les religions et l'absence de privilèges consentis aux minorités. Malgré certains obstacles au départ en raison de sa dépendance envers le vote des hindous des castes supérieures du Nord-ouest du pays et de sa difficulté à construire une base solide, le BJP a tout de même pu défendre ouvertement les principes du nationalisme hindou. Plusieurs raisons expliquent pourquoi le BJP a pu remettre en question le sécularisme en tant que fondement de l'Inde moderne : la communalisation du jeu politique par la Première ministre Indira Gandhi et le Congrès au début des années 1980 afin de rallier au parti le vote hindou; la centralisation politique du Congrès; la montée de mouvements séparatistes sikh au Punjab et musulman au Cachemire; la conversion d'un million d'intouchables à l'Islam pour échapper à la hiérarchie du système des castes et enfin, l'affaire Shah Bano, qui a semblé entériner le recours à des tribunaux séparés pour les musulmans. Ces événements ont exacerbé le *complexe d'infériorité majoritaire* des hindous de même que leur peur de l'*autre*. L'escalade des tensions entre hindous et musulmans a mené à des émeutes pendant la décennie des années 1980, lesquelles ont contribué à envenimer les relations et à entretenir une méfiance de part et d'autre. Bref, la volonté de Nehru de créer et de maintenir un État laïc n'est plus apparue comme celle des dirigeants du Congrès à partir des années 1980⁷⁵.

En 1985, en donnant gain de cause à Shah Bano, une musulmane divorcée qui réclamait une pension à son ex-mari, la Cour Suprême outrepassait les prescriptions de la Charia. Cette décision allait mettre en colère de nombreux musulmans, qui voyaient dans ce jugement une menace à l'existence de leur loi coutumière. Ils se sont donc mobilisés partout en Inde, recevant même des appuis de leurs frères des États du Golfe Persique. C'est pour apaiser leur colère et aussi pour les rallier au Congrès que Rajiv Gandhi, alors Premier ministre, a décidé d'agir selon leur volonté et d'accommoder les musulmans en furie, les dispensant de se plier au droit civil indien, dans les cas de mariages et divorces. Sumit

⁷⁴ Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous, Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 377.

⁷⁵ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 81.

Ganguly, souligne pourtant que la décision initiale de la Cour Suprême visait à respecter la laïcité constitutionnelle dont s'était dotée l'Inde. Si Rajiv a alors réussi à calmer les musulmans, il est parvenu en revanche à alimenter la colère des hindous, ce qui a mené à la vague majeure de violences qui a culminé en 1992 à Ayodhya.

Les hindous et les musulmans se sont disputés au sujet du symbole que représente la mosquée d'Ayodhya depuis le dix-neuvième siècle. Les activistes hindous prétendent depuis toujours que le temple où est né le dieu Ram a été détruit par l'empereur mongol Babur pour y construire au seizième siècle une mosquée, la Babri Masjid. Cette idée a été entretenue pour créer un *fait accompli*, une évidence dans l'esprit des masses. Même le dieu Ram qui n'occupait qu'un spectre marginal dans l'imaginaire culturel collectif est devenu un héros national en raison de la propagation de ces idées. Les activistes ont réclamé à plus d'une occasion la démolition de la mosquée et l'érection d'un nouveau temple. Ce rêve a été réactivé périodiquement, notamment en 1949, par différents groupes nationalistes. Pour éviter que des violences n'éclatent, le gouvernement de l'État de l'Uttar Pradesh, où se trouve Ayodhya, a alors verrouillé et scellé la mosquée. Pourtant, en 1992, la situation a complètement dégénéré, engendrant l'horreur. Le durcissement des militants hindous faisait suite à l'affaire Shah Bano : ces militants ont revitalisé le désir de voir ériger un temple hindou en lieu de la mosquée, et sont parvenus à convaincre un juge local de rouvrir l'accès à la mosquée. Une campagne nationale de démolition de la mosquée et de reconstruction du temple a été ensuite lancée. Le 6 décembre 1992, la mosquée a été démolie et les émeutes, devenues depuis historiques, ont débuté. Mille sept cents personnes ont perdu la vie et cinq mille cinq cents autres ont été blessées pendant les quatre mois de violence suivants⁷⁶. Des représailles dès 1993 ont eu lieu par la suite, notamment à Mumbai – un des principaux foyers des nationalistes hindous – lors d'un attentat qui a fait plusieurs victimes. Ces événements ont tous cristallisé le sentiment de vulnérabilité des hindous. Le BJP a saisi ces occasions pour renforcer l'idée de l'imminence de la menace musulmane. Chaque fois, il en est ressorti avec une crédibilité et une légitimité accrues de même qu'avec un nouveau

⁷⁶ David Ludden, "Ayodhya: A Window on the World", chap. In *Contesting the Nation: Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 1.

pouvoir. C'est donc lorsque les relations entre hindous et musulmans s'enveniment que le BJP peut s'afficher comme le porte-flambeau officiel de l'idéologie de l'*Hindutva*, comme le défenseur des valeurs et traditions hindoues devant la menace que représente la communauté musulmane.

1.3. Présentation des chapitres

1.3.1. L'évolution du système de partis politiques

Le prochain chapitre s'intéressera au fonctionnement du système politique indien et aux changements qui l'ont modifié au cours des dernières décennies, de façon à comprendre ce qui a permis au BJP de s'imposer dans cette structure et ce qui l'a empêché de défendre l'*Hindutva* comme ses membres l'auraient souhaité. Après avoir fait un survol factuel et analytique de la politique indienne à partir de la fin de l'état d'urgence, nous nous attarderons au concept de la régionalisation du système, c'est-à-dire à l'importance donnée au palier de gouvernement régional dans le système politique indien. Selon Balveer Arora, la démocratie fédérale, qui comprend plusieurs niveaux de gouvernement, confère aux États régionaux une pertinence cruciale dans le jeu politique et parlementaire. Du moins, les partis régionaux deviennent des acteurs majeurs et principaux⁷⁷. Les partis nationaux doivent composer avec cette nouvelle réalité et les intégrer dans leur jeu d'alliances; il en va de leur propre survie et leur stratégie à ce niveau déterminera en fait leur succès ou leur échec. Le fédéralisme introduit effectivement ce lien entre le centre et la périphérie : il ouvre la voie aux coalitions entre des partis nationaux et régionaux et crée entre eux une relation d'interdépendance. Ainsi, un parti national qui ne parvient pas à percer dans un État ou dans une région pourra regagner du terrain en construisant une alliance avec un parti régional déjà implanté dans la communauté, lui offrant en retour une présence au niveau central. Ce partage permet désormais aux partis d'avoir un impact sur le palier de gouvernement qui paraissait jusqu'ici inaccessible. Cet aspect semble avoir marqué l'évolution du système politique indien selon ce que nous découvrirons dans cette section du travail. Comment le BJP s'est-il adapté à cette

⁷⁷ Balveer Arora, "Federalisation of India's party system" in *Political Parties and Party Systems*, sous la dir. de Ajay K. Mehra, D. D. Khanna, Gert W. Kueck, New Delhi, Sage Publications, 2003, p. 92-97.

réalité? A-t-il tiré profit de cette régionalisation? La nécessité pour les partis nationaux de porter un intérêt aux partis régionaux l'a-t-elle contraint dans son évolution et a-t-elle participé à la nuance du discours de l'*Hindutva*?

De cette régionalisation découle une conséquence directe : l'obligation de construire des coalitions, tant avec les partis régionaux qu'avec les partis présents au niveau national. Toutefois, dans un contexte de diversité comme l'est celui de l'Inde, les coalitions qui résultent de cette dynamique donnent lieu à des alliances entre entités bien disparates et hétéroclites. Cette hétérogénéité mène à des regroupements instables comme nous le démontrerons dans cette partie du chapitre⁷⁸. En effet, plus une coalition est constituée d'un grand nombre de partenaires, plus ses chances de cohésion sont minces. D'autant plus que la multitude de partis seront de forces inégales, ce qui risque de créer des factions, des hiérarchies et par conséquent, des tensions dans le regroupement⁷⁹. Au contraire, si l'alliance est conclue entre un nombre limité de partenaires, le partage du pouvoir risque de se faire plus facilement⁸⁰. Pour que le regroupement ait un potentiel réel, il faut également qu'il y ait un accord idéologique, que les visées soient similaires ou du moins qu'elles soient orientées dans une même direction. Plus les partis sont éloignés au niveau idéologique dans une coalition, plus celle-ci risque d'échouer⁸¹. Or, dans la réalité politique, les alliances ne rassemblent pas toujours les conditions gagnantes, ce qui engendre toutes sortes de situations et de réactions en chaîne qui requièrent une analyse poussée. Plusieurs auteurs se sont intéressés aux théories des coalitions, bien que les différentes expériences vécues dans différents pays témoignent de la complexité du concept. Les coalitions se distinguent principalement en fonction de leur approche aux élections. Les alliances construites avant un scrutin seront plus solides que celles conclues après le vote. Celles qui impliquent une fusion des identités des partenaires et le choix d'un candidat commun dans une circonscription

⁷⁸ Alladi Kuppaswamy, "Coalition Politics – Trends and Problems", *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. de D. Sundar Ram, Jaipur, National Publishing House, 2000, p. 39.

⁷⁹ Shaila Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics: The Rise of the Bharatiya Janata Party", *Asian Survey*, Vol. 38, No. 11, Novembre (1998), p. 1048.

⁸⁰ M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments: A phase in Federalized Governance", *Asian Survey*, Vol. 41, No. 2, Mars-Avril (2001), p. 330.

⁸¹ Ibid.

tendent à être beaucoup plus solides et durables. Celles construites après les élections, par nécessité de former un rapport de force tendent, de façon générale, à être beaucoup plus instables, fragiles et éphémères, justement parce qu'elles regroupent différents membres aux différentes idéologies. Les conflits sont donc imminents dans ce genre de regroupement et la fin du regroupement apparaît prévisible. Donald Horowitz⁸² soutient qu'il existe quatre types de coalitions : la coalition opportuniste (« convenance »), la coalition d'engagement (« commitment »), la coalition permanente de partis ethniques et la coalition de partis multiethniques qui comporte plusieurs factions ethniques. Nous mettrons l'accent sur la coalition opportuniste qui semble le mieux correspondre à la réalité indienne. Cette alliance opportuniste conclue après le scrutin est créée parce qu'il y a une motivation à former un gouvernement. Les partis ne disputent pas les élections sous une même bannière. Les positions, les idéologies des partis diffèrent et peuvent même être contradictoires. Cette alliance est révolue au moment où les entités du regroupement ne retirent plus de bénéfices. Ce type de coalition est facile à construire, mais beaucoup plus difficile à maintenir. Nous considérerons ainsi ce type de coalitions comme point de départ pour ensuite voir si les alliances à l'indienne ont évolué et dans quelle mesure elles l'ont fait. Par conséquent, le concept de coalition s'applique-t-il au système politique indien ? Est-il bénéfique pour la société indienne ? Comment les partis politiques, et plus particulièrement le BJP, ont-ils pu s'adapter à cette dynamique ?

Par ailleurs, plusieurs auteurs soutiennent que tous les partis politiques soumis à la logique de la diversité régionale et à celle des coalitions tendent à nuancer leur discours, justement en raison de ces dynamiques. De telles contraintes orientent les partis vers le centre du spectre politique. Ashutosh Varshney croit d'ailleurs que le BJP a modéré son discours. Selon son raisonnement, plus le BJP a exercé le pouvoir au centre et dans les États, plus il a modéré ses positions⁸³. Pour Zoya Hasan, les partis extrémistes soumis à l'exercice du pouvoir nuancent effectivement leur discours parce qu'ils font face aux contraintes des

⁸² Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, pp. 366-369, 378-379, 394-395.

⁸³ Ashutosh Varshney, "The Self Correcting Mechanisms of Indian Democracy", *Seminar*, Janvier (1995); Cité dans Zoya Hasan, *Parties and Party Politics in India*, Oxford University Press, New Delhi, p. 15.

coalitions politiques dont ils font partie et ils doivent savoir prévoir la prochaine élection⁸⁴. Cette modération volontaire, dictée par l'épreuve du pouvoir, aiderait à comprendre le cheminement du BJP sur la scène politique indienne et son rapport à l'*Hindutva*. Finalement, dans le dernier segment du chapitre, il s'agira de se questionner sur la nature ethnique du BJP afin de comprendre la dynamique de ce parti atypique. Plusieurs auteurs abordent le BJP dans le cadre de discussions sur l'ethnicité et il apparaît important de savoir dans quelle proportion cette formation politique se rapproche et s'éloigne du concept.

1.3.2. La communalisation du jeu politique

Le but du troisième chapitre est de montrer que la définition politique de l'Inde reposant sur l'unité présumée de l'hindouisme a été exagérée. Malgré les efforts d'homogénéisation de la part de l'élite communautaire, l'identité hindoue n'a jamais vraiment existé. Jamais la communauté hindoue en Inde n'a-t-elle formé un groupe uni et uniforme, bien au contraire. L'hindouisme est une religion aux nombreuses sectes et rituels, aux différentes écoles de pensée, sans livre sacré et sans centre ecclésiastique. Les rituels dépendent de la caste, de la région, de l'école de pensée – ce qui est généralement présenté comme la tradition hindoue est plutôt attribuable à la tradition brahmanique⁸⁵. Certains auteurs, comme Romila Thapar, Peter van de Veer et Christophe Jaffrelot, disent que l'hindouisme est une création occidentale. Ainsi, afin de créer une cohésion à travers les différentes écoles de pensée hindoue, les nationalistes ont réinventé un passé hindou glorieux en recourant au syncrétisme stratégique : ils ont manipulé les symboles d'identification et ont construit, au niveau local, un réseau de militants nationalistes hindous⁸⁶. Tout d'abord, ils ont cherché à reconstituer le passé en mettant l'accent sur les grands moments, puis ont tenté de créer une « fierté ethnique⁸⁷ » rassembleuse. L'utilisation du syncrétisme stratégique, c'est-à-dire le principe par lequel les caractéristiques enviées à l'adversaire sont reprises puis

⁸⁴ Hasan, *Parties and Party Politics in India*, p. 15.

⁸⁵ Le groupe des Brahmanes est le groupe le plus élevé dans le système hiérarchique des castes.

⁸⁶ Ces trois étapes sont cruciales dans le développement du nationalisme hindou. Voir à ce sujet Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, 527 p.

⁸⁷ Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, p. 30.

présentées comme étant constitutives du passé lointain de sa culture⁸⁸, a permis aux nationalistes hindous de s'appropriier les traits du rival musulman qui semblent lui donner sa force. Cela a diminué le sentiment de vulnérabilité qu'éprouvent les hindous à l'égard des musulmans. C'est donc dire que l'identité hindoue a été transformée et que la cohésion du groupe a été construite. Tout de même, cette construction s'est avérée importante dans le cheminement de l'Inde moderne, d'autant plus que le nationalisme hindou, en misant sur un antagonisme présumé entre hindous et musulmans, a participé à la communalisation du jeu politique, ce qui a constitué un enjeu majeur des dernières décennies. Bien qu'il semble que le retour du communalisme dans les décennies 80 et 90 ait été une étape dans la transition démocratique indienne, nous nous y attarderons pour saisir la portée de ce phénomène.

1.3.3. La mobilisation des castes par les partis politiques

Le dernier chapitre sera une suite directe et logique du chapitre précédent. Ainsi, nous démontrerons à nouveau l'absence de cohésion au sein de la communauté hindoue en discutant de l'implantation des recommandations du rapport Mandal par le Premier ministre Vishwanath Pratap Singh en 1990. Cet épisode de l'histoire récente, illustré notamment par la violence des réactions des membres de hautes castes, témoigne des divisions qui existent dans la communauté hindoue et de la faiblesse de sa cohésion. Cet événement évoque du même coup la mobilisation des castes par les partis politiques, une réalité bien institutionnalisée dans les nouvelles dynamiques du système politique indien contemporain. Pradeep K. Chhibber et John R. Petrocik, dans un collectif de Zoya Hasan, soutiennent que dans les démocraties occidentales, les différences religieuses, économiques, ethniques, linguistiques et régionales qui existent entre les différents groupes présentent des clivages qui permettent à des organisations, surtout politiques, de se développer. Les clivages mobilisateurs choisis par ces organisations sont ceux qui apparaissent davantage pertinents, centraux et qui arborent une signification politique à un moment ou à un autre. Dans les cas où les divisions sociales sont très prononcées, le système de partis s'aligne directement sur ces différences, renforçant nécessairement les clivages et exacerbant les frontières entre les

⁸⁸ Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, p. 23.

groupes délimités par ces divisions⁸⁹. Il semble légitime d'affirmer que la caste a été instrumentalisée par les partis politiques, justement parce qu'une identité de groupe s'est développée autour de cette référence au cours des dernières décennies, particulièrement au sein des basses castes. En effet, avec l'introduction du suffrage universel en 1950, les basses castes ont compris qu'elles avaient un poids certain et des hommes politiques issus de ces groupes ont pris l'initiative de les représenter et de les émanciper de l'élite traditionnelle⁹⁰. La caste est donc devenue un instrument pour permettre aux basses castes d'accéder au système politique indien et faire valoir leurs points de vue. Les basses castes se sont imposées de plus en plus jusqu'à la fin des années 80 alors que périssait le Congrès qui ne parvenait justement plus à les représenter de même que les intouchables et les musulmans⁹¹ et alors que se redessinaient le système politique. Elles ont réalisé qu'elles avaient leur mot à dire dans le processus politique, que leurs votes comptaient et elles se sont appropriées la démocratie, d'autant plus qu'elles bénéficiaient de la force du nombre⁹². Christophe Jaffrelot parle d'une révolution par le bas, d'une révolution silencieuse⁹³. Une nouvelle classe moyenne, consciente de ses besoins et de ses droits et éveillée politiquement, a émergé. Ces basses castes politisées ont pu s'affirmer grâce à l'arrivée d'une multitude de nouveaux partis les représentant, et grâce à la mise en place de quotas dans l'administration publique qui leur a offert une mobilité sociale.

Cette mobilisation des castes par les partis est une donnée non seulement importante puisqu'elle décrit la nature du système politique actuel, mais aussi puisqu'elle est, entre autres choses, responsable de l'incapacité du BJP à propulser l'*Hindutva* au cours des dernières années. En effet, le BJP, pourtant un parti de hautes castes, n'a pu se défaire devant cette nouvelle tendance des basses castes qui réclamaient leur part des bénéfices. Il a dû les séduire pour atteindre le pouvoir. Or, les basses castes n'adhèrent pas au principe hiérarchique que défend l'*Hindutva*. Elles tendent davantage à déplorer ce nationalisme

⁸⁹ Pradeep K. Chhibber, John R. Petrocik, "Social Cleavages, Elections, and the Indian Party System", in *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hansan, New Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 56-57.

⁹⁰ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 17.

⁹¹ *Ibid.*, p. 67.

⁹² *Ibid.*, p. 531.

⁹³ *Ibid.*, p. 15.

hindou puisque cette idéologie cimente la hiérarchie qu'elles dénoncent et qu'elles ont mis tant de temps à assouplir grâce aux associations de castes, aux partis politiques et aux diverses luttes. De plus, le sécularisme retrouvé et défendu ardemment par le Congrès – notamment par la nomination de Manmohan Singh, de religion sikhe, au poste de Premier ministre – a débouté le BJP⁹⁴. Ainsi, pour attirer les basses castes, le BJP a nécessairement dû nuancer son discours et prendre ses distances face au nationalisme hindou. Il est parvenu à les rallier lors des élections de 1998 et 1999, sans pouvoir tout de même répéter l'exploit en 2004. Ces dernières élections générales illustrent justement de façon très concrète la force de la mobilisation des castes par les partis politiques. En effet, en campagne électorale, le BJP a misé sur les succès obtenus par sa politique de libéralisme économique. Pourtant, ce ne sont pas toutes les couches sociales qui ont profité de la croissance économique. Les trois prochains chapitres tenteront chacun d'apporter un élément de réponse pour comprendre la relation qui existe entre le parti politique, le BJP, et l'idéologie, l'*Hindutva*. Le système de partis politiques indiens contemporains, la contestation de l'identité hindoue, la communalisation du jeu politique, et la mobilisation des castes par les partis politiques apparaissent être les pistes de réflexion à préconiser puisque nous émettons l'hypothèse selon laquelle la nature du système politique moderne et de la réalité sociale contemporaine ont permis au BJP de s'imposer tout en le contraignant à nuancer sa rhétorique.

⁹⁴ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 104-105.

CHAPITRE II

L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME DE PARTIS POLITIQUES

Ce chapitre s'intéresse à l'évolution du système politique indien de 1980 à aujourd'hui. Cette analyse apparaît indispensable pour comprendre le parcours du BJP et pour comprendre son rapport à l'*Hindutva* dans la structure du système. Nous verrons donc ici de quelle façon le jeu politique s'est effectué et nous constaterons le caractère atypique de cette formation politique. De plus, nous saisirons l'ampleur de la transformation du système indien de partis au cours des décennies 1980 et 1990 qui a permis au BJP de s'enraciner. D'autre part, nous remarquerons que l'arrivée du BJP a eu un impact sur la nature même de ce système de partis politiques puisqu'un réaligement des forces en présence s'est opéré lors de son émergence.

2.1. Le système contemporain de partis politiques de l'Inde : fédéralisation et régionalisation

2.1.1. Le réaligement d'un système⁹⁵

Le système de partis indiens, dit congressiste parce que dominé par le parti du Congrès depuis l'Indépendance de l'Inde, a évolué au même rythme que s'est développée la nouvelle démocratie. Sa transformation a d'abord été palpable à partir des années 1960, alors que des gouvernements de coalition étaient formés au niveau des États de l'Union. Plusieurs partis se sont ainsi associés pour obtenir une majorité, s'appropriier le pouvoir et parvenir à influencer les politiques. Au niveau national, le changement est apparu davantage après la levée de l'état d'urgence qui avait été décrétée par la Première ministre congressiste Indira Gandhi en 1975-1976. Les dirigeants des partis d'opposition, plusieurs d'entre eux emprisonnés pendant cette période, se sont alors regroupés sous la bannière du Janata Party, afin d'offrir aux Indiens une alternative, et surtout afin de faire front commun devant le

⁹⁵ Sauf avis contraire, les chiffres de cette section sont tirés: Balveer Arora, "Federalisation of India's party system", p. 87.

Congrès. Une faction dissidente du parti du Congrès, le Bharatiya Lok Dal, le Jana Sangh – parti nationaliste hindou – et le parti socialiste ont donc uni leurs forces sous le leadership de Morarji Desai et ont remporté l'élection générale de mars 1977. Chaque membre de la coalition a tout de même conservé son identité lors du scrutin, ce qui fait que chacun a recueilli un appui inégal⁹⁶. Résultat, pour la première fois depuis l'Indépendance, le Congrès n'a pas été porté au pouvoir. Toutefois, comme les partenaires du Janata Party étaient tous très différents les uns des autres, comme ils ne partageaient que le désir de faire échouer le Congrès, et comme il existait de grandes tensions entre Morarji Desai et son rival Chaudhary Charan Singh, la coalition s'est désintégrée, ce qui a permis au Congrès et à Indira Gandhi de revenir au pouvoir en janvier 1980. Le BJP est donc arrivé dans le système politique dans ce contexte de transition; il existait une volonté réelle de faire échouer le Congrès. Héritier des membres du Jana Sangh et fort de l'appui des organisations nationalistes hindoues telles que la VHP ou le RSS, le BJP est né sur des bases déjà existantes. Il ne partait pas de rien; au contraire, il transportait avec lui les legs de ses prédécesseurs et est devenu l'aile politique des organisations nationalistes hindoues déjà implantées. D'autant plus que Morarji Desai, le chef du Janata Party, a partagé certaines positions des militants hindous lorsqu'il dirigeait la coalition. Par exemple, il déplorait que les manuels scolaires ne condamnent pas suffisamment les envahisseurs musulmans de l'époque médiévale; il militait pour empêcher les conversions religieuses; il défendait l'idée selon laquelle l'interdiction d'abattre des vaches devait relever du gouvernement central plutôt que de celui des États⁹⁷. De plus, Indira Gandhi, dont le second mandat à la tête du gouvernement congressiste s'est échelonné entre 1980 et 1984, et son fils Rajiv Gandhi, à la tête du pays de 1985 à 1989 sous la même bannière que celle de sa mère, ont tous deux participé activement à la communalisation du jeu politique, en partie en réaction à l'arrivée du BJP. Par exemple, bien qu'Indira Gandhi ait condamné le RSS à la fin des années soixante, elle a modifié son discours au début des années quatre-vingt lors de la création du BJP pour s'intéresser aux organisations nationalistes hindoues, soucieuse de s'attirer le vote hindou qui semblait lui glisser des mains au profit du BJP. Selon Engineer, par cette dépendance au vote hindou, Indira Gandhi a

⁹⁶ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 68.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 70.

encouragé les forces fondamentalistes hindoues⁹⁸. Par ailleurs, sur un autre front, c'est le premier ministre Rajiv Gandhi qui était en place lors de l'épisode de Shah Bano. C'est lui qui a décidé de favoriser la minorité musulmane au détriment de la majorité hindoue, ce qui a nécessairement laissé des traces dans l'imaginaire collectif. Il semble donc que le contexte a favorisé l'émergence d'un parti dédié à l'*Hindutva*.

Au moment de sa création, le BJP a incarné la volonté de légitimer officiellement l'option nationaliste hindoue. Pour ce faire, le parti a proposé un discours plus nuancé que ce qu'offrait le Jana Sangh et une rhétorique plus modérée que celle diffusée par les organisations nationalistes hindoues. À partir de l'élection générale de 1989, moment où les changements en cours depuis des années sont devenus palpables sur la scène nationale, le BJP s'est positionné comme un acteur significatif dans le système politique en mutation. En effet, le BJP, qui n'était qu'un parti isolé en n'obtenant que 2 sièges à la Lok Sabha aux élections générales de 1984, a remporté 85 sièges à celles de 1989. Le Congrès, pour sa part, a obtenu 197 sièges alors qu'il dirigeait le pays avec 415 sièges lors du scrutin de 1984. Ainsi, le Congrès, accusé de corruption, n'apparaissait plus comme hégémonique. Au contraire, sa crédibilité était entachée. Les experts confèrent une importance particulière à cette élection puisque c'est à ce moment qu'est apparu le Front national dirigé par le Janata Dal (parti du peuple) de V.P. Singh. Celui-ci a quitté le parti du Congrès en dénonçant les irrégularités dans la gestion du Premier ministre Rajiv Gandhi et a formé le Janata Dal en incorporant le Jan Morcha, le Lok Dal et le Janata Party. Plusieurs partis régionaux se sont joints ensuite à ce collectif, qui s'est transformé en Front national. Ces partis, encore une fois bien différents les uns des autres, ne partageaient qu'un but : le déclin du Congrès. À partir de ce scrutin, ainsi, c'est un système à trois pôles qui s'est dessiné, avec, à la tête de chacun de ces pôles, le Congrès, le BJP et le Front national, qui incarnait une troisième force⁹⁹. Le Congrès, critiqué pour sa corruption, sa centralisation excessive et sa communalisation du jeu

⁹⁸ Asghar Ali Engineer, *Communalism and Communal Violence in India: an analytical approach to Hindu-Muslim conflict*, Delhi, Ajanta Publications, 1989, p. 62.

⁹⁹ Bidyut Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force: A Political Maze or an Ideological Oasis?", in *Political Parties and Party Systems*, sous la dir. de Ajay K. Mehra, D. D. Khanna et Gert W. Kueck, New Delhi, Sage Publications, 2003, p. 251-252.

politique n'est pas parvenu à reprendre le contrôle du système. Christophe Jaffrelot parle d'une crise identitaire pour la jeune démocratie indienne en ce début des années 1990¹⁰⁰.

L'élection de 1991, qui a fait suite à la chute du gouvernement de V.P. Singh¹⁰¹ a confirmé la tendance : Le BJP a gagné du terrain en remportant 119 sièges contre 227 pour le Congrès. Le BJP est alors devenu le deuxième parti le plus important de la Lok Sabha et le deuxième à recevoir le plus de votes après le Congrès. C'est donc conclure que le discours de l'*Hindutva*, proposé par le BJP, a trouvé un certain écho au sein de la population indienne – même si les appuis provenaient surtout des hindous du Nord du pays parlant le hindi – d'autant plus que lors de cette élection, le BJP s'est affiché ouvertement en tant que défenseur du nationalisme hindou¹⁰². Le Congrès, bien qu'ayant profité de la sympathie de la population à la suite de l'assassinat de Rajiv Gandhi une journée avant le vote, n'est plus parvenu à attirer dans ses rangs des électeurs de tous les horizons. Exposé à la controverse de la mosquée d'Ayodhya et à l'éveil des basses castes, cette formation politique ne suscitait plus d'enthousiasme à ce moment, d'autant plus qu'il n'était plus dirigé par un membre de la dynastie Nehru-Gandhi. Tout de même, il est parvenu, sous Narasimha Rao, à obtenir une majorité en 1993, mais a subi une défaite importante lors du scrutin de 1996. Ainsi, les gouvernements et les premiers ministres se sont succédés pendant cette période, les alliances et les majorités sont apparues fragiles et le système est devenu instable. Les élections de 1996 ont montré que le BJP n'était plus une formation marginale, bien que le parti éprouvait toujours de la difficulté à attirer les Indiens de l'Est et du Sud du pays. Malgré ses 161 sièges contre 140 en faveur du Congrès, le vote du BJP demeurait concentré chez les hommes urbains de haute caste de l'«aire hindi» (*hindi belt*)¹⁰³. Toutefois, pour la première fois de son histoire, le président de l'Inde a invité le BJP à former un gouvernement. Le parti a échoué à la tâche puisqu'il n'était appuyé que par trois partis régionaux – le Shiv Sena au Maharashtra, le Samta Party en Uttar Pradesh et au Bihar et l'Haryana Vikas Party en

¹⁰⁰ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 81.

¹⁰¹ Le BJP a retiré son appui à V.P. Singh en raison de l'implantation des recommandations du rapport Mandal (chap. 4) et en raison de l'arrestation de son chef L.K. Advani lors de son pèlerinage vers Ayodhya.

¹⁰² Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1045.

¹⁰³ « *Hindi-belt* »: la zone hindiphone, c'est-à-dire la bretelle du nord-ouest de l'Inde où les Indiens parlent en majorité le hindi et qui sont les supporteurs traditionnels du BJP.

Haryana Pradesh. Il n'est pas parvenu à rallier des acteurs pouvant exprimer et représenter la grande diversité indienne¹⁰⁴. Le gouvernement était à ce point fragile qu'il n'est resté en place que treize jours avant de tomber. C'est donc le Front uni – une initiative similaire au Front national, mais qui cherchait cette fois à contrer le BJP – d'abord dirigé par Deve Gowda, puis par Inder Kumar Gujral, qui a pris la relève et qui est devenu le troisième joueur, le troisième pôle.

L'élection de 1998 a été particulièrement significative puisqu'elle a confirmé ces tendances de régionalisation et de nécessité de former des coalitions (sect. 2.2) qui régissent désormais le système de partis. Elle a aussi marqué la fin définitive de la tradition de domination d'un seul parti dont l'autorité reposait sur le charisme d'un chef¹⁰⁵. Le BJP l'a emporté avec 182 sièges, mais le Congrès a maintenu ses acquis avec la victoire de 141 sièges. Fait important à mentionner, même si le BJP a plafonné dans le Nord-ouest, il a tout de même réussi à faire certains gains dans les parties Sud et Est du pays¹⁰⁶. De plus, il est parvenu à élargir son électorat. Non seulement il a séduit les hindous de tous les groupes socio-économiques, tant urbains que ruraux, mais il en a fait de même avec les basses castes, bien qu'il ne réussissait toujours pas à rejoindre les musulmans, les membres des castes répertoriées et ceux des tribus¹⁰⁷. Une nuance s'impose par contre : ce sont avant toutes choses les ententes conclues avec des partis régionaux qui ont permis au BJP de faire des gains auprès des groupes qui traditionnellement ne le soutenaient pas¹⁰⁸. Le BJP et son discours nationaliste hindou suscitaient toujours une certaine réticence au pays. Mis à part le Shiv Sena au Maharashtra, tous les partis régionaux qui l'appuyaient ne défendaient pas l'*Hindutva*. Ils retrouvaient toutefois la modération qu'ils requéraient dans le discours du chef du parti, Atal Bihar Vajpayee¹⁰⁹. C'est plutôt la nouvelle structure du système politique qui a favorisé le BJP. Autrement dit, le BJP a su tirer le meilleur de la nouvelle dynamique

¹⁰⁴ Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1045.

¹⁰⁵ Thomas Blom Hansen et Christophe Jaffrelot, *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Second Edition, New Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 14.

¹⁰⁶ Ibid., pp. 18-19.

¹⁰⁷ Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1046.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Arshi Khan, "Coalition Politics in India since 1967" in *Coalition Politics and Power Sharing*, sous la dir. de Akhtar Majeed, New Delhi, Manak Publications, 2000, p. 168.

politique indienne. Ainsi, à partir de 1998, le système de partis indiens a été soumis à la logique des coalitions. Il n'était plus possible pour le Congrès ou le BJP d'obtenir une majorité absolue. Ces deux partis représentaient toutefois les deux pôles de la nouvelle structure et c'est autour de ces formations que se sont jouées les alliances, puisque le poids de la troisième force (Front uni) semblait s'effriter. En 1999, le BJP a été nommé en charge de la coalition au pouvoir grâce à la victoire de 182 sièges; le Congrès est demeuré deuxième avec 114 sièges. En obtenant le même nombre de sièges que lors de l'élection précédente, il semble que le BJP ait plafonné; il était toujours bien loin de la majorité des sièges. L'auteur Ajay Kumar Singh affirme que ce scrutin a mis fin à la montée fulgurante de la formation politique, expliquant que le BJP a lui aussi été soumis au cycle du succès et de l'échec. Pour lui, cette stagnation signifie que les Indiens s'opposaient à la politique identitaire prônée par le BJP¹¹⁰. Enfin, lors des dernières élections générales en 2004, le Congrès a remporté le plus grand nombre de siège à la Lok Sabha et a été nommé en charge de la coalition au pouvoir avec ses 145 sièges. Il reste que le BJP suit derrière avec ses 138 sièges¹¹¹. La marge de manœuvre du Congrès apparaît par conséquent bien mince. Bref, depuis la fin des années 80 et le début des années 90, il y a eu un réalignement significatif. Le système de partis politiques s'est complètement modifié. Davantage fragmenté, il polarise les deux formations centrales et a vu la prolifération des partis régionaux¹¹². Les grands partis se sont affaiblis, ce qui les oblige à recourir aux coalitions. Surtout, l'Inde est entrée depuis les années 2000 dans la minorité des démocraties à alternance¹¹³.

2.1.2. Fragmentation, régionalisation et la fédéralisation du système

Tel que mentionné plus haut, si le BJP a pu connaître une montée aussi fulgurante sur l'échiquier politique indien en si peu de temps, c'est en partie en raison de sa bonne compréhension des changements en cours. Le parti nationaliste hindou, comme aucune autre

¹¹⁰ Ajay Kumar Singh, "Social Bases, Electoral Configuration and Emerging Party System" in *Coalition Politics and Power Sharing*, sous la dir. de Akhtar Majeed, New Delhi, Manak Publications, 2000, p. 107.

¹¹¹ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 102.

¹¹² Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1044.

¹¹³ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 82.

formation, a saisi l'intérêt de s'allier aux partis régionaux afin d'étendre son pouvoir. Puisque le soutien traditionnel du BJP résidait chez les hindous parlant le hindi dans le Nord du pays, le parti n'a eu d'autres choix que de sceller des ententes avec des formations régionales pour faire des gains et influencer un nouvel électorat. Le BJP a donc tiré profit de la régionalisation du système politique. Ce phénomène de régionalisation indienne s'explique par plusieurs facteurs. D'abord, avec le contexte du déclin progressif du parti du Congrès, de nouveaux partis politiques ont émergé pour combler le vide laissé par ce changement notoire. Par ailleurs, des groupes sociaux jusque-là marginalisés par le système se sont émancipés et se sont éveillés à l'activité politique (chap. 4). De plus, selon l'auteur Bidyut Chabrakarty, l'appareil judiciaire a donné, par différents jugements, une importance nouvelle aux régions¹¹⁴. Pradeep Kumar ajoute que cette régionalisation était inévitable pour l'Union indienne, compte tenu de sa grande diversité¹¹⁵. Il était donc évident, voire nécessaire selon lui, que les enjeux locaux et régionaux soient pris en considération dans le nouveau système politique. Par conséquent, la régionalisation s'est exprimée en Inde principalement par la multiplication des partis politiques à l'échelle du pays, par une fragmentation des partis politiques existants, par une pertinence nouvelle des questions régionales dans la politique nationale et par cette politisation de populations qui n'avaient pas participé jusqu'ici au processus politique. De nouvelles formations politiques ont effectivement émergé depuis les années 1980. Toutefois, ces partis ne doivent pas être considérés comme les formations occidentales « attrape-tout » qui tentent de rallier une large portion de l'électorat. Ces nouveaux partis ont représenté des communautés, souvent très petites, et non des individus, et se sont faits les porte-parole de réalités bien précises dans des sous-régions d'État selon Pradeep Kumar¹¹⁶. De plus, la prolifération des partis est due à la scission de formations déjà existantes qui manquaient de cohésion entre le parti national et les représentants régionaux. Par exemple, les branches régionales du Congrès, qui avaient au départ misé sur la crédibilité de ce dernier parti au centre, et la réputation de son chef Nehru et de ses héritiers, ont fini par se repositionner lors de la dérive de la formation. Aussi, avec cette nouvelle importance des

¹¹⁴Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 264-265.

¹¹⁵ Pradeep Kumar, "The National Parties and the Regional Allies: A Study in the Socio-Political Dynamics", in *Political Parties and Party Systems*, sous la dir. de Ajay K. Mehra, D. D. Khanna et Gert W. Kueck, New Delhi, Sage Publications, 2003, p. 291-292.

¹¹⁶ Ibid, pp. 302-303.

régions, il n'est plus apparu nécessaire pour ces partis de faire le lien avec le Congrès au niveau fédéral¹¹⁷. Par ailleurs, certains partis se sont fragmentés en raison de la personnalisation du leadership ou en raison de la fragmentation des électeurs selon divers clivages. Justement, de nouvelles populations se sont éveillées et se sont émancipées politiquement, ce qui indique qu'il y a eu une préoccupation de plus en plus grande pour la vie régionale en Inde¹¹⁸. La multiplication des petits partis a favorisé la représentation de tous ces points de vue¹¹⁹. À titre d'exemple, dans l'élection de 1952, 74 partis ont participé au scrutin national; 177 formations politiques se sont disputées les sièges de la Lok Sabha en 1998¹²⁰.

Avec tous ces bouleversements, la nouvelle démocratie a donc donné préséance aux États. Les partis régionaux tendent effectivement à être bien ancrés et plus forts dans un système fédéral¹²¹. Pradeep Kumar indique à cet égard que la loyauté est désormais davantage conférée à la région et par conséquent au gouvernement régional plutôt qu'au gouvernement central¹²². Balveer Arora ajoute que ce genre de système affaiblit les partis nationaux dans les fédérations parlementaires¹²³. C'est donc conclure que le centre de gravité, le pivot est passé de New Delhi aux différents États, du centre à la périphérie¹²⁴. À titre d'exemple, notons que les partis nationaux accaparaient 462 sièges à la Lok Sabha en 1991, puis 410 en 1996, et 387 en 1998, témoignant de la décroissance graduelle. Par ailleurs, les partis régionaux ont occupé 38 sièges en 1991, puis 111 en 1996 et 143 en 1998, montrant l'importance de leur présence dans l'évolution du système¹²⁵. Les partis nationaux doivent composer avec cette nouvelle réalité et doivent prendre en considération ces intérêts locaux et régionaux qui sont porteurs d'une dimension politique bien plus importante qu'avant. Les partis régionaux doivent être intégrés par les partis nationaux puisqu'ils ont acquis une crédibilité et puisqu'ils sont susceptibles de participer à la création d'un gouvernement, tant

¹¹⁷ Arora, "Federalisation of India's party system", p. 97

¹¹⁸ Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1044.

¹¹⁹ Ibid, p.1044; Hasan, *Parties and Party Politics in India*, p. 26.

¹²⁰ Hasan, *Parties and Party Politics in India*, p. 26.

¹²¹ Arora, "Federalisation of India's party system", p. 92.

¹²² Kumar, "The National Parties and the Regional Allies", p. 305.

¹²³ Arora, "Federalisation of India's party system", p. 92.

¹²⁴ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 249.

¹²⁵ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 87-88.

au niveau régional que national. Ces partis peuvent même sauver les coalitions au pouvoir¹²⁶. Leur pouvoir s'est accru de sorte qu'ils sont avantagés lors de la négociation et ont des possibilités nouvelles pour se positionner¹²⁷. Le fédéralisme introduit effectivement cette dimension territoriale entre le centre et la périphérie pour le partage du pouvoir: il ouvre la voie aux coalitions fédérales, c'est-à-dire aux alliances entre des partis nationaux et régionaux qui ont chacun une influence territoriale démarquée. Ainsi, quand un parti veut être présent à l'échelle nationale, il doit faire des pactes électoraux avec des partis issus des États¹²⁸. Un parti national qui ne parvient pas à s'imposer au niveau de l'État régional par exemple, tentera de combler son retard en s'associant avec un parti régional bien implanté, lui offrant en retour une présence au centre. Ce partage permet à un parti d'avoir un impact sur le palier de gouvernement dont l'accès lui était jusqu'alors fermé. Balveer Arora soutient que ces nouvelles ententes entre les deux niveaux de gouvernement posent de réels défis pour les partis nationaux. Ils ne peuvent être présents partout sans détenir une forme d'entente avec des homologues régionaux et sans comprendre le fonctionnement des partis présents au niveau de l'État régional¹²⁹.

En somme, cette régionalisation de la politique a permis au système fédéral et à la démocratie indienne de se développer et d'évoluer. L'Inde est sans aucun doute plus démocratique qu'elle ne l'a jamais été et elle est aussi plus fédérale. « Au-delà de la fragmentation il y a la fédéralisation¹³⁰ » écrit Balveer Arora. Un système fédéral tente de créer un équilibre entre les besoins et motivations régionales et la recherche d'une cohésion nationale¹³¹. Le BJP qui avait d'abord une influence limitée au Nord-ouest du pays est parvenu à devenir un parti national crédible en faisant bon usage de ces stratégies¹³². Il l'a

¹²⁶ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 247.

¹²⁷ Hansen et Jaffrelot, *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, p. 15.

¹²⁸ Arora, "Federalisation of India's party system", p. 92.

¹²⁹ Ibid., p. 97.

¹³⁰ Ibid., p. 99. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "beyond fragmentation there is federalisation".

¹³¹ Kumar, "The National Parties and the Regional Allies", p. 290.

¹³² Arora, "Federalisation of India's party system", pp. 92-93.

d'ailleurs mieux fait que quiconque. Le Congrès est apparu prisonnier de son désir de centralisation et de son histoire d'hégémonie pour tirer profit de cette nouvelle logique¹³³.

2.1.3. Le troisième front : le Front national et le Front uni

Cette régionalisation de la politique qui a permis un partage des pouvoirs et des influences entre le niveau national et celui des États a du même coup donné une voix à un plus grand nombre de groupes sociaux. Cette nouvelle dynamique a contribué à ce que la légendaire diversité indienne soit intégrée et représentée dans le système politique. L'arrivée du Front national et celle du Front uni dans les années 1980 et 1990 illustrent complètement cette tendance. Ces coalitions de partis, pour la plupart des partis justement régionaux, sont nées de la polarisation du système entre le Congrès et le BJP et se sont constituées avec l'ambition unique de proposer à l'électorat indien une alternative. Ces fronts de gauche, constitués de partis régionaux, dispersés dans les différents États de l'Union, étaient avant tout très différents les uns des autres. De forces inégales et de bases de soutien distinctes, ces partis ne partageaient pas les mêmes idées et les mêmes objectifs, mis à part celui d'équilibrer le système face au Congrès, dans le cas du Front national, et face au BJP, dans le cas du Front uni. Il s'agit davantage d'une force « amorphe », que d'une force organisée, selon Chakrabarty¹³⁴. Tout de même, l'émergence de ce type de coalitions est significative dans le développement du système politique contemporain. Bien que leur influence ait diminué considérablement depuis quelques années, il n'en demeure pas moins que ces fronts ont constitué, à certains moments, une menace réelle pour le Congrès ou le BJP¹³⁵. Un espace réel pour ce genre d'alternative a donc existé, selon l'analyse de Chakrabarty. En effet, il explique que le Congrès et le BJP ont été trop liés à leurs soutiens traditionnels lors de la politisation de nouveaux groupes sociaux, à tel point qu'ils n'ont pas pu être les représentants naturels de ces nouveaux groupes¹³⁶. Malgré leurs grandes différences les uns face aux autres, les partis des Fronts national et uni sont apparus, à première vue, comme les meneurs logiques pour représenter les intérêts des nouveaux groupes politisés. Ces Fronts étaient les

¹³³ Arora, "Federalisation of India's party system", p. 92.

¹³⁴ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 245.

¹³⁵ Ibid., p. 262-263.

¹³⁶ Ibid., p. 246.

plus petites coalitions gagnantes (*minimum winning size coalitions*), c'est-à-dire qu'ils ont eu peu de chance de tirer de grands avantages de leur association puisque d'une part, ils étaient composés d'un trop grand nombre de partenaires et d'autre part, leurs membres ne partageaient pas toutes les mêmes visées idéologiques¹³⁷. De plus, le soutien des Fronts était établi à deux niveaux. D'abord, ils bénéficiaient de celui des partis qui joignent directement le cabinet. Ensuite, ils étaient soutenus de l'extérieur par d'autres partis, qui faisaient alors partie de la coalition législative¹³⁸.

Les Fronts national et uni sont en quelque sorte les héritiers du Janata Party de 1977. Plusieurs partis qui faisaient partie du regroupement de 1977 ont d'ailleurs joint les rangs du Front national de V.P Singh en 1989. En fait, V.P. Singh, ministre des Finances sous le Premier ministre congressiste Rajiv Gandhi, a démissionné du gouvernement en avril 1987, inquiet de la corruption qui sévissait au sein du gouvernement. Il s'est donc associé à différents groupes pour former le Front du peuple – Jan Morcha – puis le Front national. Cette coalition était dirigé par le Janata Dal et comprenait le Telugu Desam Party, le Dravida Munnetra Kazhagam, l'Asom Gana Parishad, une faction du Congrès, le BJP et un front de partis issus de la gauche. Ces deux derniers groupes n'ont pourtant donné qu'un support externe à la coalition puisque bien qu'ils souhaitaient renverser le gouvernement congressiste, ils craignaient d'entacher leur image s'ils offraient un appui direct¹³⁹. Puisque la société indienne est apparue choquée par la corruption du gouvernement et puisque la cause du BJP jouissait alors d'une certaine vague de sympathie, le Janata Dal est arrivé deuxième avec 27 pour cent des voix et 143 sièges, devenant par conséquent le parti dirigeant la nouvelle coalition au pouvoir¹⁴⁰. Deux enjeux majeurs ont marqué la gouvernance du Front national et ont eu un impact considérable sur la dynamique politique indienne : l'implantation des recommandations du rapport Mandal (chap. 4) et la question de la mosquée d'Ayodhya. Ces événements ont aussi entraîné la perte du gouvernement du Front national. Non

¹³⁷ M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p. 330.

¹³⁸ Ibid., p. 331. Par exemple, le Front National recueille 30,94 % de support par les membres du cabinet; ce soutien augmente à 55,06% si l'on tient compte de la coalition législative. Pour ce qui est du Front Uni, il bénéficie de 32,06 % de soutien du cabinet, ce qui grimpe à 57,9% en considérant la coalition législative.

¹³⁹ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 252 et 254.

¹⁴⁰ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 78.

seulement la décision des dirigeants du BJP de participer activement au *Yath Ratra* – pèlerinage par char – vers Ayodhya a contribué à l'échec du Front, mais les tensions internes entre V.P. Singh et Devi Lal, un leader paysan rival du premier ministre, ont scellé la fin du regroupement. En effet, à la suite de la défection de Devi Lal, V.P. Singh a décidé d'implanter les recommandations du rapport Mandal afin de conserver l'électorat des basses castes que ralliait Devi Lal. Cette décision a été prise à l'encontre des partenaires de la coalition, ce qui a paru inacceptable pour les instances non consultées. La désintégration rapide du Front national, après seulement 11 mois et 17 jours à la tête de l'État indien, a réduit considérablement la crédibilité de cette tentative d'alternative¹⁴¹. Le Front national aura tout de même donné espoir aux groupes sociaux marginalisés, leur montrant que la périphérie peut participer activement à la gouvernance et leur montrant du même souffle que la démocratie a bel et bien sa place en Inde¹⁴². L'expérience aura aussi réussi à rassembler des partis différents autour d'un but commun. De plus, elle a rapproché des partis régionaux et des partis de gauche, ce que le Janata Party de 1977 n'avait pas réussi à faire. Malgré ces apports, les partenaires du Front national ne partageaient pas la même idéologie, indiquant encore une fois l'impossibilité de créer une cohésion lorsque les idéaux de chacun ne sont pas tournés vers une même direction¹⁴³.

Si le Front national a obtenu le soutien du BJP, le Front uni a recueilli celui du Congrès. Le Front uni était constitué notamment du Janata Dal, du Samajwadi Party et d'un front de gauche avec les partis communistes. D'autres partis ont ensuite joint la coalition. Il ne s'agissait toutefois pas d'une entente pré-électorale comme l'étaient le Janata party en 1977 ou le Front national en 1989¹⁴⁴. Le FU a émergé en 1996 après l'échec du BJP de former un gouvernement durable. Puisqu'il existait une proximité idéologique entre le Congrès et le Front uni, dans la mesure où ils s'opposaient tous deux à l'*Hindutva*, le Front uni a bénéficié de l'appui externe du Congrès. Le Front uni a misé sur le caractère fédéral de l'Union indienne, sur le sécularisme, et sur la protection des classes et castes négligées.

¹⁴¹ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 80.

¹⁴² Khan, "Coalition Politics in India Since 1967", p. 160.

¹⁴³ E. Sridharan, "The Fragmentation of the Indian Party System, 1952-1999", in *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hasan, New Delhi, Oxford University Press, 2002, pp. 500-501.

¹⁴⁴ Kumar, "The National Parties and the Regional Allies", p. 296.

L'histoire s'est encore une fois répétée : les treize, puis quinze partis du Front apparaissaient hétéroclites et trop disparates, ce qui a rendu la coalition à nouveau fragile¹⁴⁵, bien qu'elle soit demeurée plus stable que ne l'avait été le Front national¹⁴⁶. De plus, le Congrès a craint que le Front ne devienne une véritable alternative et qu'il tente de l'affaiblir par tous les moyens, malgré son soutien¹⁴⁷. Ainsi, il a obligé Deve Gowda, le chef de la coalition, à démissionner en 1997 et a retiré son appui ensuite à Inder Kumar Gujral, son successeur, parce que le Front refusait de se dissocier du DMK, un parti qui aurait protégé les Tigres de Sri Lanka – dont a été membre l'assassin de Rajiv Gandhi¹⁴⁸. Par conséquent, le Front uni a dû à la fois son règne et sa chute au Congrès. En somme, tout de même, le Front uni aura renforcé la légitimité et l'importance des partis régionaux dans la gouverne fédérale de l'Inde¹⁴⁹.

Les expériences de Front national et Front uni ont été partie prenante des bouleversements des dernières années en Inde. En implantant les recommandations du rapport Mandal, le Front national est parvenu à rediriger le débat vers la hiérarchie institutionnelle indienne¹⁵⁰. Il s'est attaqué à un problème social qui a caractérisé cette décennie. L'apport de ces fronts à l'évolution de la société indienne est donc indéniable. De plus, ces fronts témoignent de l'importance du phénomène des coalitions dans la société indienne, une réalité sur laquelle nous nous attardons maintenant. Il n'en demeure pas moins que bien qu'elle ait représenté un chapitre significatif de l'histoire indienne, la troisième force n'est plus une option – du moins pour l'instant. Les coalitions des Fronts national et uni n'ont existé qu'en réaction au Parti du Congrès, puis du BJP. Les nombreux membres de ces alliances ne partageaient pas les mêmes idéologies et n'avaient donc rien de concret à proposer aux Indiens. Tel que nous le constaterons dans la prochaine section, il s'agit là de conditions défavorables pour la création de coalitions durables. En s'inspirant du titre d'un article de M.P. Singh, *India's National Front and United Front Coalition Governments : A*

¹⁴⁵ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 86.

¹⁴⁶ M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p. 333.

¹⁴⁷ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 87.

¹⁴⁸ Ibid., p. 86-87.

¹⁴⁹ Khan, "Coalition Politics in India since 1967", p. 163.

¹⁵⁰ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 261.

Phase in Federalized Governance, on en vient effectivement à présumer que les Fronts national et uni illustrent la transition qu'a traversée le système politique indien.

2.2. Les dynamiques des coalitions

2.2.1. Éléments et bases théoriques

Les coalitions sont effectivement devenues un incontournable de la nouvelle dynamique du système politique indien et représentent une conséquence directe du processus de régionalisation. Aucun parti ne peut désormais obtenir une majorité absolue, bien que l'expérience des coalitions à l'indienne au niveau national remonte à l'élection de 1977 alors que les partis d'opposition s'étaient unis sous la bannière du Janata Party pour défier le parti du Congrès qui venait de lever l'état d'urgence. Les alliances sont ainsi apparues inévitables pour permettre au système d'être viable. Tous les partis ont dû s'adapter à cette réalité, bien que le Congrès ait été réticent lorsque les coalitions ont d'abord émergé comme une tendance significative à la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix. Il existe un débat dans la littérature sur la pertinence de ces alliances pour le cas indien. Certains auteurs estiment que la dynamique des coalitions n'est pas compatible avec les démocraties inspirées de Westminster. C'est du moins ce que soutient Sharad Dighe¹⁵¹. Il explique que dans le cadre des démocraties parlementaires, la population choisit un gouvernement en fonction de son programme et elle s'attend à ce que ses idées se concrétisent. La démocratie parlementaire donne un mandat clair au Premier ministre, qui se doit d'être le leader fort d'une équipe homogène dont les membres sont orientés vers les mêmes buts et respectent le principe de la responsabilité ministérielle. Évidemment, la nature des gouvernements de coalition apparaît contraire à cette description. Les objectifs des partis qui forment une coalition sont souvent contradictoires; le groupe lui-même étant tellement hétérogène. Le dirigeant d'un tel regroupement est davantage choisi par courtoisie et n'a pas d'emprise véritable sur tous les membres. Par ailleurs, la responsabilité ministérielle se retrouve bien

¹⁵¹ Sharad Dighe, "Coalition Government: Suitability for India", in *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. De D. Dunder Ram, Jaipur, National Publishing House, Jaipur, 2000, pp. 54-55.

souvent compromise dans un contexte de coalitions¹⁵². De plus, il est plus facile de blâmer les autres membres de la coalition pour les échecs et les erreurs que lorsqu'un seul parti est en place, ce qui éventuellement met en cause la crédibilité du gouvernement et tend à accentuer l'instabilité¹⁵³. En effet, les coalitions trop larges tendent à augmenter la méfiance des groupes les uns par rapport aux autres¹⁵⁴. Par contre, d'autres auteurs soutiennent plutôt que les coalitions à l'indienne sont représentatives de la grande diversité du pays et de sa population. C'est le cas de Akhtar Majeed qui prétend que cette pratique permet d'accommoder plusieurs intérêts, de s'adapter à la réalité multipartite du système indien¹⁵⁵ et de représenter le caractère stratifié et diversifié de la société indienne¹⁵⁶. Il ajoute que les coalitions témoignent de l'émergence d'un nouveau niveau de conscience politique de la population et d'une maturité du jugement de ces électeurs¹⁵⁷. Ainsi, à ceux qui stipulent que les coalitions mènent à l'instabilité, il répond que l'Inde a déjà connu des périodes instables lorsque le système n'était dominé que par un parti politique, le parti du Congrès. Chakrabarty aussi estime que les Indiens préfèrent que la grande diversité indienne soit représentée à la Lok Sabha et que c'est pour cette raison que les coalitions ont gagné en pertinence dans les dernières années¹⁵⁸. Certes, que ce débat soit valable ou non, que les arguments de l'un soient meilleurs ou non, il n'en demeure pas moins que la coalition est devenue une caractéristique indéniable du système politique indien contemporain et que les différents acteurs doivent désormais tenir compte de cette réalité pour s'immiscer ou se maintenir dans le système.

Mais qu'est-ce qu'une coalition politique gouvernementale? Il s'agit d'un regroupement de partis politiques – qui sont eux-mêmes des coalitions de différentes factions – qui concluent une entente, avant ou après les élections, pour former un gouvernement. Ces formations politiques qui représentent différents segments de la population se partagent le pouvoir grâce à la négociation, chacune croyant en retirer des profits et des bénéfices. Elles

¹⁵² Sharad Dighe, "Coalition Government : Suitability for India", in *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. de D. Sundar Ram, Jaipur, National Publishing House, Jaipur, 2000, pp. 54-55.

¹⁵³ Akhtar Majeed, *Coalition Politics and Power Sharing*, New Delhi, Manak Publications, 2000, p. 7.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 2-3.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 2-3.

¹⁵⁸ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 248.

s'imposent lorsqu'aucun parti n'est en mesure de gouverner seul. C'est un partage du pouvoir ou encore la culture du compromis, estime Balveer Arora¹⁵⁹. Les partis acceptent les concessions qui leur procureront des gains futurs¹⁶⁰. De façon générale et théorique, selon S.S. Tiwana, elles voient le jour dans un système multipartite lorsque des partis minoritaires s'allient pour diriger le gouvernement. Dans ce cas, les partis tentent de mettre de côté leurs différences et leurs différends pour en venir à un accord qui les mènera au pouvoir¹⁶¹. Akhtar Majeed soutient pour sa part que les coalitions impliquent un jeu de compromis entre les différentes parties qui souhaitent se maintenir en place. Chaque partenaire qui veut demeurer un acteur de l'alliance en cours doit s'assurer que ses homologues soient satisfaits ou croient l'être; il doit tolérer certains caprices et tenter de satisfaire les partis régionaux qui participent au maintien de l'entente¹⁶². L'équilibre des pouvoirs et les stratégies sont primordiaux dans ce jeu parlementaire donnant lieu à des fusions et scissions qui tendent à être fréquentes. Le rapport de force d'un acteur face à ses partenaires et sa position dans la négociation dépendent aussi de sa position dans la coalition. Seuls les résultats et comportements présents importent, les réalités passées n'étant pas considérées dans les négociations selon Akhtar Majeed¹⁶³. Certains partis, les plus larges, peuvent faire moins de concessions, alors que d'autres partis plus secondaires à l'alliance devront en faire davantage¹⁶⁴. Les partis sont aussi limités par leurs groupes de soutien. Il y a des compromis qu'ils ne peuvent se permettre justement pour ne pas s'aliéner leur électorat¹⁶⁵. Toutefois, les préceptes idéologiques sont parfois mis de côté pour s'assurer une position enviable¹⁶⁶. En fait, les différences de cet ordre entre différents groupes n'ont jamais empêché la conclusion d'ententes si celles-ci s'avéraient intéressantes pour les partenaires impliqués.

¹⁵⁹ Balveer Arora, "The Political Parties and the Party System: The Emergence of New Coalitions" in *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hasan, New Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 518.

¹⁶⁰ Majeed, p. 31.

¹⁶¹ S.S. Tiwana, "Coalition Politics in India: Problems and Prospects", in *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. de D. Sundar Ram, Jaipur, National Publishing House, 2000, p. 130.

¹⁶² Majeed, p. 6.

¹⁶³ Ibid., p. 11.

¹⁶⁴ Ibid., p. 7.

¹⁶⁵ Ibid., p. 8-9.

¹⁶⁶ Ibid., p. 11.

Dans son étude sur les rapports inter-ethniques, Horowitz¹⁶⁷ soutient qu'il existe, en théorie, quatre types de coalitions qui se distinguent les unes des autres par leur gestion à l'approche des élections : les coalitions opportunistes (« convenance »), les coalitions d'engagement (« commitment »), les coalitions permanentes de partis ethniques, et les coalitions de partis multiethniques qui comportent plusieurs factions internes. Le premier modèle, celui de la coalition opportuniste, implique la conclusion d'une alliance après le scrutin. Les accords qui émergent sont donc purement intéressés et dépendent des résultats obtenus par chacun lors des élections. Il y a nécessité, celle de former un gouvernement. Les élections ne sont pas disputées sous une même bannière. Les positions, les idéologies des partis sont différentes et peuvent même être contradictoires. Les formations politiques ont des identités bien indépendantes lorsqu'elles concluent l'entente. Celle-ci est révoquée au moment où il n'existe plus de réciprocité entre les membres ou lorsque ceux-ci ne retirent plus de bénéfices et d'avantages l'un de l'autre. Le compromis n'est pas sollicité entre les partis; ce type d'alliance ne mène pas à des politiques de compromis. Cette coalition est facile à construire, mais difficile à maintenir et ne dure que pour une courte période de temps ; elle ne résiste pas aux difficultés. Selon S.S. Tiwana, c'est la théorie de la maximisation du pouvoir, c'est-à-dire que ce sont les bénéfices qui peuvent être retirés de l'alliance qui sont considérés. Ces types de coalitions risquent d'être instables et n'ont pas la solidité que procurent les coalitions qui reposent sur les politiques communes, lesquelles misent sur les affinités idéologiques¹⁶⁸.

Selon Donald Horowitz, la coalition d'engagement s'apparente à la coalition opportuniste dans la mesure où elle naît après les élections, de sorte que les membres de la coalition détiennent des identités différentes et différenciées et que leur lien puisse s'avérer temporaire. Toutefois, elle vise ultimement à minimiser les conflits – ici Horowitz fait référence aux conflits entre groupes ethniques. Le but n'est pas simplement de gagner l'élection suivante, mais d'améliorer les relations entre les groupes sur un enjeu donné. Des relations relativement harmonieuses entre les membres s'imposent ainsi nécessairement. La coalition permanente (des partis ethniques) est en général plus durable et plus solide puisque

¹⁶⁷ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, pp. 366-369 et 378-379 et 394-395.

¹⁶⁸ Tiwana, pp. 131-132.

les ententes sont conclues avant les élections et les partis politiques qui s'allient présentent un candidat commun pour les représenter le jour du scrutin. Ce type d'alliance tend également à perdurer malgré une défaite. Les affinités idéologiques sont donc réelles. Enfin, la coalition multiethnique regroupe tout simplement plusieurs factions ethniques, mais la présente discussion ne mérite pas que nous nous y attardions¹⁶⁹.

Arshi Khan établit lui aussi quatre modèles principaux de coalitions. Le premier met en scène un parti dominant qui est soutenu par un ou plusieurs petits partis qui ne peuvent le mettre en péril s'ils se retirent de l'alliance. Le second type regroupe des partenaires de forces équivalentes. Le troisième modèle est constitué de partis aux idéologies semblables qui s'unissent en front commun pour faire face à un rival ou encore pour le combattre. Enfin, le quatrième type de coalition est un gouvernement national formé pour faire face à un danger national, une guerre ou une invasion par exemple¹⁷⁰.

Toutes ces catégories ne sont que des règles générales et des cadres d'analyse qui ne sont pas toujours respectés dans la réalité. Plusieurs facteurs entrent en ligne de compte et interagissent afin de déterminer la stabilité ou l'instabilité d'un gouvernement. Par exemple, s'agit-il d'une coalition pré ou post-électorale ? S'agit-il d'une coalition fédérale qui regroupe des partis de deux niveaux de gouvernement ? Combien de partis sont impliqués ? Y a-t-il des luttes internes pour le leadership ou ce leadership est-il crédible, influent et rassembleur ? La coalition détient-elle la majorité de la chambre¹⁷¹ ? En Inde, nous constatons une évolution réelle dans la façon dont les partis politiques abordent cette nouvelle donne. Nous dénotons désormais une maturité plus importante des formations politiques face à la construction des alliances, c'est-à-dire qu'elles ont évolué au même rythme que l'a fait le système politique et qu'elles ont assimilé les nouvelles réalités et les nouveaux enjeux. Les partis politiques ont réalisé que la compétition ne se fait plus entre les formations politiques en tant que telles, mais davantage entre les coalitions, entre les regroupements, d'où la

¹⁶⁹ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, pp. 366-369 et 378-379 et 394-395.

¹⁷⁰ Khan, p. 135.

¹⁷¹ M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p. 333.

nécessité de recourir à cette dynamique¹⁷². Dans cette perspective, chaque parti du système s'est affiché soit en tant que créateur de coalition, c'est-à-dire en tant que parti principal rassembleur autour duquel se regroupent d'autres acteurs, ou en tant que parti qui a le potentiel d'appuyer ce joueur majeur¹⁷³. Selon Balveer Arora, ce n'est qu'à partir de l'élection de 1996 que cette distinction entre les partis a été possible et observable sur la scène indienne. Avec le recul, il semble avoir été plus difficile pour le Congrès de s'engager dans la voie des coalitions, lui qui a connu des décennies de gloire, seul en lice pour la formation d'un gouvernement¹⁷⁴. Le BJP, bien que réticent à consolider des alliances – sauf celles conclues avec le Shiv Sena du Maharashtra au début des années 1990 – s'est adapté rapidement à cette dynamique et a retiré des bénéfices significatifs des ententes conclues avec les partis régionaux. De plus, nous constatons dans le cas indien que l'élément rassembleur d'une coalition consiste souvent en la volonté de créer un rapport de force ou un équilibre des pouvoirs face à un parti dominant. Chakrabarty et M.P. Singh y voient là le signe d'une approche négative. Par exemple, le Janata Party de 1977, le Front national de 1989 ou le Front uni de 1996 ont formé ces regroupements pour contrer le Congrès ou le BJP. Leur approche n'était donc pas toujours constructive; au contraire, ils se sont positionnés en mode défensif, simplement pour bloquer la route aux autres¹⁷⁵. Ainsi, dans bien des cas, les coalitions à l'indienne s'apparentent au troisième modèle de coalitions de Arshi Khan, c'est-à-dire qu'elles sont constituées pour faire front commun face à un rival – bien que dans le cas indien, il n'y ait pas toujours d'accord idéologique tel que défini dans la théorie de Khan.

La coalition du Janata Party s'apparente davantage à la coalition opportuniste décrite par Horowitz dans la mesure où il y avait nécessité de former un gouvernement et dans la mesure où les partenaires ne partageaient pas les mêmes idéologies, malgré leur appartenance commune au centre-gauche du spectre politique. Par contre, il ne s'agit pas d'une coalition opportuniste puisque les partis ont élaboré un manifeste commun, ont tenté d'éviter de se

¹⁷² Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 250.

¹⁷³ Arora, "The Political Parties and the Party System: The Emergence of New Coalitions", p. 510.

¹⁷⁴ M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p. 337.

¹⁷⁵ Chakrabarty, "The Third Front or the Third Force", p. 263; M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p. 334.

faire compétition pour les mêmes sièges et ont fait campagne ensemble¹⁷⁶. Le Front national est aussi le fruit d'une entente pré-électorale. Il a rassemblé des partis de centre-gauche et a tenté de mettre de la pression sur le Congrès. Ce gouvernement minoritaire n'aura duré que 11 mois et 17 jours, notamment en raison de la faible coordination des membres, des querelles intestines pour le leadership et de la mauvaise conciliation du chef, V.P. Singh. Morarji Desai du Janata Party, Deve Gowda et Inder Kumar Gujral du Front uni ont tous été plus conciliants à l'égard de leurs partenaires, ce qui leur a d'ailleurs valu de durer plus longtemps – le Janata Party a presque complété une moitié de mandat et le Front uni est demeuré à la tête de l'État pendant 17 mois et 21 jours. La stabilité du Front uni a aussi reposé sur le soutien important des partis de gauche dont il a bénéficié. Bien qu'issue d'un arrangement post-électoral, cette coalition a réussi à regrouper des membres du centre, de la gauche et des partis régionaux et est parvenue à les faire interagir entre eux. Cette coalition témoigne ainsi de la maturité acquise par les Indiens. Le Front uni a recherché l'accommodement et le compromis que requiert la logique des coalitions. Toutefois, cet exemple évoque du même coup toute la fragilité des coalitions et la dépendance du parti dirigeant la coalition à l'égard des partis politiques secondaires. En effet, malgré la relative bonne entente entre les membres du Front uni, le Congrès, un acteur qui assurait un soutien de l'extérieur, a obligé le chef Deve Gowda à céder sa place et ensuite, a retiré son appui à la coalition.

Après avoir fait l'expérience de plusieurs gouvernements de coalition qui ont d'abord échoué, l'Inde semble avoir trouvé un rythme qui permet aux coalitions d'agir et de mener à terme leurs mandats. Désormais, les coalitions en place au gouvernement central sont de plus en plus souvent constituées de plusieurs petits partis régionaux qui s'allient à l'un des partis les plus dominants, en l'occurrence, le Congrès ou le BJP. Ces formations sont ainsi appelées à partager le pouvoir, à créer un équilibre pour permettre la représentation de tous les groupes soutenant la coalition. Toutefois, l'hétérogénéité des nouveaux regroupements régionaux, de même que les conflits qui risquent de survenir entre les différents chefs rendent ces nouvelles entités bien fragiles et vulnérables¹⁷⁷. Ces partis, implantés au niveau régional, doivent être

¹⁷⁶ M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p. 343.

¹⁷⁷ Majeed, p. 33.

considérés sérieusement par les partis nationaux puisqu'ils détiennent un nouveau pouvoir depuis la régionalisation du système politique indien. Il est maintenant évident pour les partis politiques qu'il importe de contrôler les États, d'y avoir une influence certaine pour espérer détenir un rapport de force viable à l'échelle nationale¹⁷⁸.

2.2.2. Vers la modération, une tendance vers le centre

Plusieurs auteurs soutiennent que tous les partis politiques qui cherchent à s'imposer en Inde et à prendre le pouvoir sont soumis à une force centripète qui les mène vers le centre du spectre politique et qui par conséquent nuance leur discours. Le système politique indien actuel redirigerait donc les partis vers le centre en raison des nombreuses contraintes et des nombreux impératifs. Ashutosh Varshney croit justement que le BJP a modéré son discours à la suite de l'épreuve du pouvoir et à cause de la dynamique du système politique. Selon son raisonnement, plus le BJP a exercé le pouvoir, plus il a modéré ses positions¹⁷⁹. Pour Zoya Hasan, les partis soumis à l'exercice du pouvoir nuancent effectivement leur discours parce qu'ils font face aux contraintes des coalitions politiques dont ils font partie et ils doivent savoir prévoir la prochaine élection¹⁸⁰. Christophe Jaffrelot maintient qu'il s'agit d'« un effet classique de l'exercice des responsabilités¹⁸¹ ». Par exemple, les appuis d'origine du BJP se trouvant principalement et presque exclusivement dans le Nord-ouest de l'Union indienne, le parti a dû modérer ses propos pour réussir à trouver des partenaires d'alliance dans les États du Sud. Pour se maintenir au pouvoir, le BJP a même volontairement choisi de mettre de côté certains enjeux sensibles qui sont pourtant à la base de son existence. Par exemple, en 1998-1999, les questions liées au temple d'Ayodhya, à l'autonomie relative de l'État du Jammu et Cachemire et à l'imposition d'un code civil uniforme ont été écartées de la plate-forme du BJP¹⁸². Même le RSS a accepté cette modération pour faire avancer la cause à long terme.

¹⁷⁸ Majeed, p. 34.

¹⁷⁹ Ashutosh Varshney, "The Self Correcting Mechanisms of Indian Democracy", *Seminar*, Janvier (1995); Cité dans Zoya Hasan (dir. publ.), *Parties and Party Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, p. 15.

¹⁸⁰ Hasan, *Parties and Party Politics in India*, p. 15.

¹⁸¹ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 93.

¹⁸² *Ibid.*, p. 93 et 96. De plus, selon Arshi Khan, le BJP attendait d'avoir une majorité des 2/3 avant de procéder ouvertement à l'implantation de ces mesures. Voir Khan, p. 165-166.

Ceci a permis au parti d'élargir sa base et de s'allier à des partis régionaux qui n'adhéraient pas à l'idéologie de l'*Hindutva*¹⁸³. Dans un discours prononcé dans l'État du Bihar, A.B. Vajpayee, un dirigeant du BJP, affirmait que si sa coalition l'emportait, il prévoyait amender la constitution pour s'assurer que les membres des minorités soient traités de la même façon que ceux de la majorité et qu'ils puissent participer adéquatement au processus politique¹⁸⁴. Shaila Seshia écrit que le BJP a été plus modéré sur les questions ethniques et religieuses que le Congrès sous Indira Gandhi lors de son second mandat de Première ministre¹⁸⁵. C'est que selon V.B Singh et Yogendra Malik, tous les partis politiques, du moins la majorité, aspirent au pouvoir. C'est leur fin, leur but ultime¹⁸⁶. Pour y parvenir, ils doivent par conséquent recourir à différentes stratégies et surtout apprendre à s'adapter à l'environnement politique. Ainsi, Singh et Malik soutiennent que bien que le BJP soit un parti idéologique, l'idéologie a bien peu d'importance lorsqu'il y a recherche de pouvoir. C'est donc conclure que les stratégies sont adaptées et influencées en fonction des performances électorales¹⁸⁷. Ces stratégies impliquent une modération pour rallier le plus grand nombre d'acteurs possible. Tel que nous l'avons exposé précédemment, la coalition est en soi un partage de pouvoir qui nécessite une volonté de négociation, de compromis et de concessions. Par définition, pour faire une différence dans le système indien actuel, il faut pencher vers la modération. Par exemple, lors des élections de 1998 et 1999, le BJP était carrément dépendant des partis régionaux qui ne militaient pas en faveur de l'*Hindutva*. C'est la modération affichée par le chef de la formation, A.B. Vajpayee, qui a convaincu ces groupes régionaux de tout de même rejoindre la coalition. Il n'en demeure pas moins qu'il y a toujours eu une ambivalence entre la modération et le militantisme pour les membres du BJP. Tout en voulant promouvoir le nationalisme hindou, les partisans de l'*Hindutva* ont pris acte des nouvelles caractéristiques du système et ont compris que la modération leur procurerait davantage de succès. Ils savent tout de même que les organisations nationalistes hindoues militent activement en faveur de leur idéologie et comprennent que le travail du BJP requiert une nuance, justement parce que

¹⁸³ Kumar Suresh, "Identity Articulation and Emerging Political Formation in India", in *Coalition Politics and Power Sharing*, sous la dir. de Akhtar Majeed, New Delhi, Manak Publications, 2000, p. 46.

¹⁸⁴ *The Hindustan Times*, New Delhi, September 20, 1999; Cité dans Suresh, p. 48.

¹⁸⁵ Seshia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1042.

¹⁸⁶ Y. Malik, V.B. Singh, *Hindu Nationalists in India*, p. 23.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 59.

le parti souhaite diriger l'agenda politique de l'idéologie. Cette modération, en partie à cause de la structure du système de partis, permettrait d'expliquer en partie pourquoi l'idéologie de l'*Hindutva* n'a pas été propulsée davantage à la fin des années 90 et pourquoi sa ferveur s'est atténuée.

En fait, le BJP a d'abord usé, au début des années 80, d'une stratégie dite d'intégration dans le système de partis politiques, sans prendre le relais direct du RSS et de la VHP. Ensuite, il a opté pour une stratégie conquérante en devenant le principal porte-parole du nationalisme hindou et en se rapprochant des organisations militantes. Cette stratégie mixte à la fois d'intégration et de conquête visait à éviter d'une part que l'identité nationaliste hindoue soit abandonnée tout en évitant d'autre part que le parti, si trop militant, se retrouve isolé et marginalisé¹⁸⁸. La stratégie a porté fruit puisque les partis d'opposition se sont ouverts au BJP à la fin des années 80. Le BJP recueillait un appui certain dans la population – surtout dans *l'aire hindi*, de sorte que les partis d'opposition ne pouvaient plus ignorer cette force en émergence. En 1989, le BJP affichait ouvertement son adhésion à l'*Hindutva*, du moins aux niveaux local et régional. Sur la scène nationale, les dirigeants du parti s'efforçaient toutefois de manifester leur soutien à l'idéologie avec nuances et modération, question de ne pas s'aliéner les joueurs qui auraient pu se méfier d'un trop grand soutien¹⁸⁹. Le succès électoral du BJP à l'élection générale de 1989 a fait de cette formation politique un acteur influent, ce qui a facilité le jeu des alliances avec les autres partis d'opposition. En appuyant le gouvernement de V.P. Singh, le BJP a participé à la coalition au pouvoir « comme s'il s'agissait là d'une position d'attente, d'une étape vers une attitude pleinement conquérante¹⁹⁰ », écrit Christophe Jaffrelot.

2.2.3 La nature et les fondements du BJP

Tel que suggéré plus haut, le BJP, en faisant appel à l'identité hindoue, apparaît comme une formation unique. Mais en quoi exactement est-elle atypique? Il semble, comme

¹⁸⁸ Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, p. 483-488.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 454.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 488.

nous avons pu le constater dans son parcours, que son ascension fulgurante soit phénoménale. Comment un parti exclusiviste parvient-il à devenir en moins de vingt ans une force politique et un pôle principal dans un système multipartite? Son succès n'était pas inévitable, écrit Shaila Seshia. Au contraire, tous les éléments semblaient réunis pour que le BJP reste dans l'ombre. En effet, le parti du Congrès dominait la scène politique depuis l'Indépendance et refusait de se soumettre aux politiques sectaires – jusqu'au début des années 1980 – après avoir instauré le sécularisme comme une norme de référence sociale¹⁹¹. Pourtant, le BJP est bel et bien parvenu à remettre en question cette idée devenue légitime. Nous avons bien spécifié que sans être un parti ethnique ou un parti communaliste, le BJP emprunte à l'occasion certaines caractéristiques de ces types de partis. Il oscille entre ces types de partis, s'adapte constamment aux circonstances du jeu politique et aux contraintes qui lui sont imposées, ce qui semble confirmer les hypothèses des approches instrumentalistes à propos de ce genre de partis politiques.

Plusieurs auteurs dans la littérature discutent d'ailleurs du BJP dans le contexte des partis et conflits ethniques ou communalistes. Nous considérons que l'analogie entre les indications théoriques portant sur les partis ethniques et le comportement du BJP apparaît pertinente à ce stade-ci. Par conséquent, nous tenons compte de l'analyse de Donald Horowitz, qui bien qu'elle porte surtout sur les partis ethniques, discute avant tout des relations et interactions qu'entretiennent les partis dans des systèmes en conflit. Son apport semble donc approprié et bien-fondé pour comprendre l'évolution du système de partis et la nature du BJP. Dans un premier temps, Horowitz montre qu'un conflit – ethnique – tend à favoriser l'arrivée d'un ou de plusieurs nouveaux partis politiques dans un système afin de représenter les intérêts du ou des groupes impliqués¹⁹². Ces formations politiques naissent donc pour protéger une communauté qui aspire à contrôler l'État et pour s'assurer que les entités rivales n'atteignent pas ce dessein auparavant. Dans les sociétés divisées, les partis tendent ainsi à s'organiser selon le clivage déterminant, ce qui crée une polarisation entre les groupes¹⁹³. Dans ce contexte, le conflit est imminent puisque toutes les interactions sont

¹⁹¹ Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1039.

¹⁹² Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 291.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 306.

orientées vers l'axe en cause – l'enjeu ethnique, si l'on se fie au raisonnement de Horowitz. Tous se positionnent en fonction de cet axe, élaborent puis émettent des demandes qui y sont liées et entrent en compétition les uns avec les autres. Les groupes apparaissent bien délimités et définis, les frontières étant prédominantes dans le concept d'ethnicité sur lequel s'attarde Horowitz¹⁹⁴. L'arrivée du BJP dans le système politique indien semble correspondre à cette dynamique théorique. En effet, le BJP est né au début des années 1980 de ce désir de se rapprocher du pouvoir, de participer au processus politique dans le but de légitimer le discours de l'*Hindutva*. Le BJP est aussi le produit d'une longue construction. Plusieurs organisations et partis politiques l'ont précédé pour justement représenter les intérêts des défenseurs et partisans du nationalisme hindou. Le BJP en est l'ultime concrétisation. Évidemment, la société indienne est divisée selon plusieurs clivages. La dimension religieuse ou la dimension ethnique n'y sont donc pas les seuls axes; au contraire, les clivages sociaux apparaissent nombreux et ne peuvent pas être pris en compte séparément puisqu'ils entrent constamment en relation dans une dynamique d'interaction très complexe. Horowitz soutient d'ailleurs que les systèmes de partis politiques directement orientés vers les problèmes ethniques tendent à engendrer et amplifier les conflits entre les groupes¹⁹⁵ alors que dans des systèmes mixtes¹⁹⁶, où les conflits sont moindres ou encore dilués par d'autres sources de tensions ou des compétitions entre différents facteurs identitaires, il est probable que les conflits entre groupes ethniques diminuent et tendent à la modération. C'est donc conclure que le BJP a émergé pour représenter une tendance et défendre une idéologie, mais comme il existe plusieurs idéologies, tendances et clivages en Inde – ce qui nous amène à étudier le système politique indien en tant que système mixte si nous poussons l'analogie en se fiant aux données de Horowitz – il n'a pas réussi à orienter toute la structure organisationnelle sociale, toutes les discussions et les politiques vers l'axe du nationalisme hindou. Certes, l'*Hindutva* a été un enjeu crucial de la décennie 90, mais n'en a pas été le seul.

¹⁹⁴ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 346.

¹⁹⁵ Ibid., p. 291.

¹⁹⁶ Un système mixte est un système, plus répandu en Europe qu'en Asie ou en Afrique, qui comprend à la fois des partis ethniques et des partis non-ethniques ou à la fois des partis multiethniques et des partis non-ethniques. Horowitz considère, en 1985 au moment où il écrivait cet ouvrage, qu'au niveau national, le parti du Congrès n'est pas un parti ethnique, même s'il peut l'être dans certains États de l'Union.

Horowitz émet l'hypothèse selon laquelle il est possible que les partis – ethniques – dans un système mixte déplacent les partis multiethniques ou non-ethniques vers l'axe ethnique ou conflictuel si les loyautés ethniques sont fortes et si toute la société et ses structures en viennent à s'organiser autour de ce clivage¹⁹⁷. De plus, en s'appuyant sur les hypothèses de Giovanni Sartori, il montre que lors de l'apparition d'un nouveau parti de masse, le système de partis se réaligne, favorisant le regroupement de partis déjà existants. Ces dernières formations évitent de se disperser et de se fractionner ; elles font plutôt front commun et scellent des alliances pour faire contrepoids devant l'arrivée d'un nouveau joueur¹⁹⁸. Ceci rappelle les alliances dont le seul point en commun entre les partenaires reposait sur l'antipathie face au Congrès (Front national au début des années 90) ou encore plus tard, face au BJP (Front uni à la fin des années 90). L'analyse peut aussi s'avérer exacte lorsque nous remontons au début des années 80 alors que le Congrès d'Indira Gandhi participait activement à la communalisation du jeu politique. L'ancienne Première ministre a effectivement tenté de s'approprier le vote hindou lors de l'arrivée du BJP, alors qu'elle s'était toujours montrée réticente face aux organisations nationalistes hindoues, les ayant bannies par le passé. Par conséquent, il semble qu'à ce moment, il y a eu un réalignement, tel que le prescrit la théorie. Or, vers la fin des années 90, la situation est apparue toute autre. Dans la logique de l'argument de Horowitz, le Congrès et le Front uni auraient dû s'orienter vers l'axe nationaliste hindou préconisé par le BJP, d'autant plus qu'à la fin des années 90, le BJP s'imposait en tant que joueur majeur. Bien au contraire, la remise en question de la notion de sécularisme n'a plus été présentée comme pertinente à la fin des années 90. Loin de miser sur cet aspect, c'est au contraire le BJP qui a dû nuancer son discours, modérer son idéologie pour élargir sa base. Justement, Horowitz prétend qu'il est difficile pour un parti ethnique – donc un parti représentant un groupe bien précis et délimité – d'élargir son réseau de support ou encore de se présenter comme un parti capable de représenter d'autres groupes que celui qu'il a défendu jusque-là – ou de passer d'un parti ethnique à un parti multiethnique¹⁹⁹. Or, le BJP, un parti traditionnellement associé aux hommes urbains de hautes castes hindoues issus du nord du pays, a rallié des populations totalement différentes

¹⁹⁷ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 293.

¹⁹⁸ Giovanni Sartori, "Political Development and Political Engineering", *Public Policy*, no 17, (1968), 261-98; Cité dans Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 333.

¹⁹⁹ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, pp. 292-293.

de cette base originelle au fil de son implantation dans le système. Il s'est même montré sympathique à des gens qui n'avaient aucune affinité avec l'*Hindutva*.

En résumé, ce chapitre a tenté de montrer que le BJP, bien qu'il soit un parti qui défende principalement la cause du nationalisme hindou, a été freiné dans son désir de promouvoir les idéaux défendus par les partisans de l'*Hindutva*, en raison notamment de l'évolution du système de partis politiques à partir de l'élection de 1989. En effet, le système dit congressiste, qui consistait à la domination du parti du Congrès face à des partis d'opposition depuis l'Indépendance s'est transformé en un système multipartite fédéral, fragmenté, puis en système bipolaire depuis les années 2000, soumis aux impératifs des coalitions et dans lequel les paliers de gouvernement et les nombreux partis régionaux ont pris une signification nouvelle. Cette nouvelle réalité permet dorénavant aux différents gouvernements de mener à terme le mandat pour lequel ils ont été élus, ce qui était impossible dans les années 1990²⁰⁰. Ces nouvelles données ont contraint le BJP dans son désir de faire de l'Inde une nation hindoue. Le BJP n'a eu d'autre choix que de s'adapter à ces tendances. La nouvelle dynamique implique désormais une compétition plus intense entre les partis. Depuis la fin des années 1990, aucun parti politique n'est parvenu à récolter une majorité absolue pour former seul le gouvernement du pays. Les chances de revoir le Congrès en tant que parti dominant apparaissent bien minces. Le BJP, sans être parvenu à devenir lui-même une formation majoritaire et indépendante, a tout de même réussi à devenir une alternative viable. Il a toutefois été confronté à des réalités qu'il sous-estimait et sur lesquelles nous nous penchons dans le chapitre suivant.

²⁰⁰ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 82.

CHAPITRE III

LA CONTESTATION DE L'IDENTITÉ HINDOUE ET LA COMMUNALISATION DU JEU POLITIQUE

Non seulement le système politique indien a-t-il beaucoup évolué depuis les années 1980, mais le parti nationaliste hindou a lui-même participé activement à façonner les nouvelles dynamiques. Le BJP, en s'imposant dans l'arène politique, a légitimé le discours jusque-là marginal de l'*Hindutva* et a contribué à la remise en question de la notion de sécularisme enchâssée dans la constitution en 1976. Cette remise en cause du concept de laïcité ajouté pendant l'État d'urgence en vertu du 42^{ième} amendement a contribué à faire rejaillir les tensions communalistes entre hindous et musulmans dans les années 1980 et 1990. L'*Hindutva* a donc représenté un enjeu majeur des dernières décennies en Inde et nous verrons dans ce chapitre de quelle façon l'idéologie s'est imposée. Par contre, l'intérêt des Indiens pour le nationalisme hindou s'est atténué à partir de la moitié des années 90. Nous tentons dans ce chapitre de comprendre pourquoi.

3.1. L'hindouisme et ses nombreux visages

3.1.1. Le sécularisme à l'indienne

Le concept du sécularisme, défendu par Jawaharlal Nehru et inscrit dans la constitution en 1976, a suscité plusieurs malaises, ambiguïtés et questionnements. Même Donald Eugene Smith, un fervent partisan du concept, souligne un manque de précision du terme dans son œuvre *India as a Secular State*. Il s'interroge sur la définition de l'État laïc: s'agit-il d'un État qui puisse aider toutes les religions de façon équitable ou ne doit-il pas s'agir d'un État totalement neutre qui n'intervienne dans aucune question religieuse?²⁰¹ Le terme sécularisme n'a effectivement jamais été défini clairement dans la Constitution

²⁰¹ D.E. Smith, p. 498.

indienne, ce qui permet en fait à l'État d'en faire ce qu'il veut. John J. Carroll montre justement les différences considérables qui existent entre le sécularisme qu'il nomme *occidental* – qui fait référence au sécularisme libéral et qui a inspiré Nehru – et le sécularisme qu'il dit *indien* – qui se retrouve concrètement dans la vie politique indienne quotidienne²⁰². Le sécularisme *occidental* vise à protéger l'État des instabilités liées aux controverses religieuses et à minimiser les divisions qui sont inhérentes à une société pluraliste. Ainsi, l'État prend ses distances des controverses religieuses et refuse de s'impliquer, à moins que les conflits en viennent à menacer l'unité et l'intégrité du pays²⁰³. Ceci a pour effet de laisser libre cours à la liberté de religion et de séparer les questions religieuses des questions politiques: « Le but est de construire un État laïc et non une société laïque. La religion n'est pas reléguée à la sphère privée pour la marginaliser, mais bien pour la protéger²⁰⁴ ». Nehru s'est justement inspiré de ce sécularisme libéral pour l'Inde. Il souhaitait faire de ce pays un État laïc pour que toutes les croyances soient respectées et que des opportunités équivalentes soient offertes et consenties à tous²⁰⁵. En fait, bien qu'il ait été influencé par l'environnement religieux de l'Inde dans lequel il a évolué, Nehru se définissait lui-même comme un non-croyant et un homme sceptique face aux religions. Il se disait davantage intéressé par la vie sur terre que par les spéculations sur l'existence d'un autre monde ou d'une vie future²⁰⁶. Dans *The Discovery of India*, il explique que les religions reposent sur l'émotion et l'intuition et mènent à l'intolérance, l'étroitesse d'esprit, la superstition et l'irrationalisme. L'homme devient dépendant et perd sa liberté. L'Inde, écrit-il, doit plutôt se tourner vers la science²⁰⁷. Concrètement tout de même, il semble que la politique laïque indienne invite l'État à la fois à prendre ses distances des questions religieuses et à la fois à encourager, accommoder et reformer certaines pratiques religieuses. L'État indien qui se dit laïc reconnaît effectivement les organisations religieuses et les subventionne à l'occasion. L'État tend également à

²⁰² John J. Carroll, "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India", pp. 25-39.

²⁰³ D.A. Desai, "Relevance of Secularism Today", *Indian Bar Review*, 14 (3), (1987), p. 339.

²⁰⁴ Carroll, "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India", p. 28. Traduction de l'anglais pour ce mémoire. Citation originale: "It is a secular state that is the goal, rather than a secular society. Religion is not relegated to the private sphere in order to marginalize it, but to protect it".

²⁰⁵ Subhash C. Kashyap, "The Case for a Divorce between Religion and Politics", in *Hinduism and Secularism: After Ayodhya*, sous la dir. de Sharma Arvind, New York, Palgrave Publishers, 2001, p. 82.

²⁰⁶ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, New Delhi, Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1981, pp. 27-28.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 512-520.

consentir certains privilèges pour les minorités, sous prétexte qu'il veut les protéger²⁰⁸. Tout ceci fait dire à Carroll que le pays est davantage un État accommodateur qu'un État laïc²⁰⁹: « La ligne entre les activités laïques et religieuses des groupes religieux est extrêmement difficile à identifier. Ainsi, l'intervention gouvernementale risque d'interférer d'une façon ou d'une autre dans les questions religieuses²¹⁰ ». Les différents groupes religieux en viennent à croire que le gouvernement favorise certains groupes à leur détriment²¹¹. Selon Subhash C. Kashyap, la politisation des communautés religieuses et la communalisation de la politique séculière résultent²¹² de ces ambiguïtés. Malgré l'existence de lois pour éviter l'ingérence politique dans le religieux, le manque de constance dans leur application les rend par conséquent désuètes. Il y a donc une distorsion entre la théorie et la pratique, entre les intentions de l'État indien et son fonctionnement réel²¹³. Et Malik et Vajpeyi soutiennent bien que les défis que pose entre autres ce sécularisme ne peuvent être relevés que si l'État demeure solide, viable et démocratique²¹⁴. Ces deux auteurs estiment que l'Inde n'est pas, à la base, un pays laïc. Ils expliquent que le revivalisme hindou du dix-neuvième siècle s'est construit, dans ses premières phases, avec le nationalisme indien, c'est-à-dire que l'identité indienne était alors étroitement liée à l'identité hindoue. Selon eux, ce lien a été détourné par Nehru qui poursuivait cet idéal de nation pluraliste et multiculturelle laïque²¹⁵. Asghar Ali Engineer ajoute à cela que bien que le sécularisme soit idéal pour la gestion d'une société plurielle comme la société indienne, il faut tout de même que le concept soit déjà présent et enraciné dans l'imaginaire culturel de la nation. Or, le sécularisme ne l'est pas complètement dans la société indienne selon lui, ce qui permet aux politiciens d'en faire ce que bon leur

²⁰⁸ Kashyap, "The Case for a Divorce between Religion and Politics", p. 88.

²⁰⁹ Carroll apporte une nuance. Il estime tout de même que constitutionnellement et théoriquement l'Inde est laïque. Il mentionne à cet égard l'absence de religion d'État et la neutralité religieuse des tribunaux.

²¹⁰ Carroll, "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India", p. 30. Traduction de l'anglais pour ce mémoire. Citation originale : ``The line between the secular and religious activities of *religious groups* is extraordinarily difficult to locate, which in turn means that government regulations may intrude on decisions central to religious observances``.

²¹¹ Ibid., 32-33.

²¹² Kashyap, "The Case for a Divorce between Religion and Politics", p. 89.

²¹³ Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, p. 23.

²¹⁴ Yogendra K. Malik, Dharendra Vajpeyi, "The Rise of Hindu Militancy: India's Secular Democracy at Risk", *Asian Survey*, Vol. 29, No.3, Mars (1989), p. 325.

²¹⁵ Ibid., pp. 322-325.

semble²¹⁶. Pour sa part, T.N. Madan, un des supporters des théories primordialistes, croit fermement que la laïcité ne correspond pas au génie propre de l'hindouisme et dénonce sa forte présence dans la société indienne contemporaine. Selon lui, le peuple indien est avant tout un peuple religieux : c'est en niant cette caractéristique première et fondamentale de l'identité indienne et en implantant maladroitement des principes laïcs occidentaux que surviennent les conflits entre groupes religieux. C'est que, pour Madan, la religion constitue pour les populations d'Asie du sud une référence identitaire et donne carrément un sens à leurs vies²¹⁷. En fait, il persiste : la religion est un élément constitutif de la société indienne²¹⁸. En somme, l'Inde semble éprouver un certain malaise dans son rapport au sécularisme et à la question des accommodements religieux. Et c'est en partie cette faiblesse institutionnelle qui explique pourquoi le discours de l'*Hindutva* a pu être mis de l'avant par les nationalistes hindous à partir des années 1980.

3.1.2. Synchrétisme stratégique, instrumentalisation et réseaux de militants locaux.

Depuis les années 1920, les nationalistes hindous oeuvrent intensivement à façonner l'attachement des Indiens à la tradition hindoue de façon à homogénéiser l'identité hindoue. Pourtant, l'identité hindoue n'a jamais été la même pour tous. Jamais la communauté hindoue en Inde n'a-t-elle formé un groupe uni et uniforme, bien au contraire. L'hindouisme est une religion aux nombreuses sectes et rituels, aux différentes écoles de pensée, sans livre sacré et sans centre ecclésiastique. Les rituels dépendent de la caste, de la région, de l'école de pensée – ce qui est désormais présenté comme la tradition hindoue est plutôt attribuable à la tradition brahmanique. Pour contrer ces nombreux et énormes écarts entre les pratiques et les philosophies et pour apparaître comme un groupe uni et fort devant le rival musulman, les nationalistes hindous ont ainsi tenté de forger une identité commune. D'autant plus que cet adversaire musulman est perçu comme un groupe homogène, ce qui alimente le sentiment de vulnérabilité et le *complexe d'infériorité majoritaire* des nationalistes hindous. Ce complexe est né de la crainte de voir les spécificités de l'*Hindouité* disparaître, tel que nous en avons

²¹⁶ Engineer, *Communalism and Communal Violence in India*, p. 145.

²¹⁷ T.N. Madan, "Secularism in its place", *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, no. 4, Novembre, (1987), p. 749.

²¹⁸ Ibid., p. 750.

discuté précédemment. Ainsi, afin de créer une cohésion, les nationalistes hindous ont réinventé un passé hindou glorieux. Pour ce faire, l'utilisation du syncrétisme stratégique, c'est-à-dire que les caractéristiques enviées à l'adversaire sont reprises et intégrées à l'identité hindoue et sont justifiées en faisant croire qu'elles existaient dans le passé lointain de la culture hindoue²¹⁹, a permis de s'approprier les traits du rival musulman qui semblaient lui donner sa force. Cela a permis de diminuer le sentiment de vulnérabilité qu'éprouvent les hindous à l'égard des musulmans. Cette volonté de reconstituer un passé n'a rien de banal pour K.N. Panikkar. Au contraire, la démarche est politique, mais donne l'impression d'être légitime puisqu'elle repose sur le passé ou l'histoire²²⁰. Ainsi, écrit-il, les nationalistes hindous s'approprient la tradition et disent être les seuls à pouvoir la préserver²²¹. Pour atteindre cette fierté, il faut sélectionner les symboles, les mythes et les histoires qui soient dignes de cet âge d'or glorieux. C'est donc dire qu'il faille les manipuler, les trier sur le volet, les améliorer, voire les exagérer au besoin. Sont donc éliminés les éléments nuisibles et ne sont conservés que les symboles pertinents et politiquement rentables. En transformant ou améliorant ces référents, les élites tentent de renforcer la solidarité des membres du groupe.

Il s'agit, pour la majorité, de mythes et de légendes déjà présents dans la culture. Toutefois, certains symboles ou personnages, par exemple, acquièrent une notoriété et un statut qui ne leur était pas conférés dans la légende d'origine grâce aux transformations – par exemple le dieu Ram, un dieu d'abord marginal pourtant devenu un avatar dans certains endroits du pays. Ainsi, toutes ces manipulations, ces changements et ces sélections de traditions tendent tous à ce qu'il y ait naturellement une association directe entre l'hindou et l'Indien, comme le prétend *l'Hindutva*. Dans la logique des nationalistes hindous, l'Indien ne peut qu'être hindou²²². Cette manipulation des référents identitaires nie toutefois l'héritage multiculturel de l'Inde. La culture indienne demeure un amalgame de différentes influences. Cette instrumentalisation des symboles se fait sous le prétexte de vouloir corriger les erreurs du passé. Par exemple, l'idée selon laquelle la mosquée Babri dans la ville d'Ayodhya a été construite après la démolition du temple du dieu Ram par les musulmans est véhiculée à

²¹⁹ Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, p. 23.

²²⁰ Panikkar, "What is communalism today?", p. 71.

²²¹ Ibid., p. 78.

²²² Ibid., p. 69.

outrance, à tel point que la population en vient à la croire et à l'intégrer dans son imaginaire collectif. Pourtant, aucune preuve ne confirme ce qui est considéré comme un *fait accompli*. À ce syncrétisme stratégique et à cette manipulation des symboles d'identification s'ajoute le développement d'un réseau de militants nationalistes hindous afin de propager au plus grand nombre d'hindous cette nouvelle identité façonnée²²³. Les nationalistes hindous, sous l'égide du RSS, ont effectivement mis sur pied un réseau de militants, dans les petits villages et dans les villes afin que l'ancrage soit local et profond et que la base du mouvement soit solide. Le RSS, né en 1925 par Keshav Baliram Hedgewar, est en fait une des organisations nationalistes hindoues les plus influentes, sinon la plus dédiée au revivalisme religieux. Son but premier a toujours été d'éduquer les hindous, de les unir et de créer une cohésion communautaire. C'est pourquoi un système d'entraînement physique et intellectuel a été instauré afin de purifier les gens et de forger un nouvel individu à la conscience « hindoue ». Les membres, sans distinction à l'égard de la caste d'origine pour autant qu'ils se soumettent aux exigences demandées, sont recrutés tout juste avant la puberté et leur formation s'intensifie pendant l'adolescence. Dans les *shakhas*, nom donné aux lieux où se déroulent ces séances de formation quotidiennes, le RSS leur indique les normes de comportement appropriées à adopter tout en réformant leur caractère, les oriente vers un cheminement idéologique nationaliste hindou et les soumet à un entraînement physique ardu avec les armes traditionnelles hindoues. La force physique et le courage sont glorifiés. L'organisation impose la discipline, un uniforme kaki et recourt aux termes militaires sanskrits, de sorte qu'elle encourage les idées de combat et de guerre. Ce camp d'entraînement vise à inclure les participants, *swayamsevaks*, et éventuellement tous les hindous dans la fraternité hindoue. Il mise sur la restauration d'un sens de la communauté, par le sacrifice de l'individu au profit de tout le groupe. Les *swayamsevaks* doivent se dédier et s'identifier au groupe et sont encouragés à développer et entretenir un zèle religieux. Par la suite, ils auront pour tâche de restaurer l'ordre et l'harmonie au sein de la société indienne selon ce que prévoit le RSS²²⁴.

²²³ Ces trois étapes sont cruciales dans le développement du nationalisme hindou selon Christophe Jaffrelot. Voir à ce sujet *Les Nationalistes hindous*, 527 p.

²²⁴ Walter K. Andersen, Shridhar Damle, *The Brotherhood in Saffron, The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Colorado, Westview Press, 1987, p. 1-7.

3.1.3. Les failles d'un mouvement : l'absence ou le manque de cohésion

Vinayak Damodar Sarvakar, un leader nationaliste de la première génération et Madhav Sadashiv Golwakar, leader du RSS de 1940 à 1973, ont tous deux puisé l'idée de l'identité hindoue en s'appropriant le passé. Pourtant, malgré tous les efforts des partisans de l'*Hindutva* à travers les décennies, il semble qu'il ait été extrêmement difficile d'unir les hindous en une communauté homogène. Tel que nous l'avons déjà évoqué, l'hindouisme regroupe différentes écoles de pensées qui adhèrent chacune à un mode de vie et à des rituels bien distincts les uns des autres. K.N. Panikkar, s'appuyant sur l'analyse de Romila Thapar, soutient que l'hindouisme en tant que religion cohérente est une création des Orientalistes²²⁵ du dix-neuvième siècle. Avant cette période, l'hindouisme n'existait pas. Des sectes rattachées aux courants du « brahmanisme » et du « shramanisme » qui évoluaient parallèlement et indépendamment ont éventuellement donné naissance à l'hindouisme. Ces sectes avaient chacune leurs cultes et leurs dieux. Voilà sans doute pourquoi les nationalistes hindous font souvent référence à une *tradition* hindoue plutôt qu'à une *religion* hindoue commune. L'« hindouisme syndiqué », c'est-à-dire l'hindouisme en tant que religion uniforme et monolithique, est un phénomène très récent selon Romila Thapar²²⁶. Le terme « hindou » ne serait en fait devenu pertinent qu'après l'avènement de l'islam selon cet argumentaire. Christophe Jaffrelot raconte que ce mot a été introduit par l'extérieur et intégré très tard dans l'histoire du sous-continent. Ce terme provient du sanskrit *sindhu*, nom qui fait référence aux rivières et particulièrement à l'Indus. Nombreux sont les étrangers qui ont utilisé ce mot pour décrire ceux qui vivaient près de ce fleuve. Ce n'est toutefois qu'à la fin de la période médiévale que les *sindhus* en question se sont définis ainsi²²⁷. Dans la même lignée, Peter van der Veer soutient que l'hindouisme est une création occidentale, une volonté européenne de systématiser et de schématiser une population indienne diversifiée qui

²²⁵ L'Orientalisme peut être défini comme un courant de pensée qui rend légitime le colonialisme et qui renforce la perception de supériorité du colonisateur. L'Orientalisme met aussi en évidence les différences entre l'Occident et le monde sous-développé en construisant une frontière entre le civilisé et le barbare. Voir Edward Saïd, *Orientalism*, 2nd Edition, New York, Vintage Books, 1994, 394 p.

²²⁶ Romila Thapar, "Syndicated Moksha", *Seminar*, No 313, Septembre (1985); "The Politics of Religious Communities", *Seminar*, No 365, Janvier (1990); "Communalism and the Historical Legacy: Some Facets", *Social Scientist*, No 205-6, Juin-juillet (1990) and "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, 23(2), (1989); Cité dans Panikkar, "What is communalism today?" p. 70-71.

²²⁷ Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, p. 21-22.

pratiquait des rites et cultes très hétérogènes. Pour lui, le terme « hindouisme » est en soi un terme étranger à l'Inde²²⁸. Cette religion n'existait pas comme telle avant que les Européens ressentent le besoin d'organiser et de définir le peuple indien. Comme il a été mentionné précédemment, les pratiques religieuses qui sont désormais associées à l'hindouisme étaient fort variées, hétérogènes et éclectiques. Selon ce raisonnement, ce serait donc les Occidentaux qui auraient regroupé toutes ces écoles de pensée sous un même terme, une même catégorie²²⁹. Ainsi, tout ce qui n'était pas musulman, sikh, chrétien, jain ou bouddhiste devenait hindou. L'hindouisme n'avait pas l'unité et la cohésion que les nationalistes hindous lui prêtent; la question de la « richesse » culturelle est plutôt un jugement de valeur. Nous pourrions même suggérer que les efforts d'uniformisation qu'imposent les nationalistes hindous appauvrissent la tradition. L'appel au passé est davantage un appel politique qui repose sur une distorsion et un déni de l'histoire, selon Panikkar²³⁰. Shaila Seishia ajoute que l'hindouisme n'est pas doté d'un leadership défini ou de texte central. Elle discute d'une pratique privée et individuelle qui ne commande pas de mobilisation de masse²³¹. Ainsi, les hindous de l'Inde ne partagent pas tous les mêmes référents. Ils ont développé leur identité en fonction d'un croisement de facteurs multiples. Ils habitent des régions différentes qui sont chacune aux prises avec des enjeux spécifiques, ils parlent une langue qui souvent diffère également d'un endroit à l'autre, ils sont de niveaux socio-économiques différents, ils pratiquent des rites religieux distincts. Ainsi, il devient difficile de créer une cohésion entre un si grand nombre de gens, répartis sur un territoire immense et qui ne partagent pas tous les mêmes attachements. Le mouvement nationaliste hindou a ses propres factions, dirigées par des organisations de natures et d'approches différentes, ce qui rend la coordination du mouvement bien difficile. Il est donc apparu complexe d'homogénéiser toutes les stratégies et différences à l'intérieur du mouvement nationaliste hindou²³². Seishia explique cette incapacité à construire une identité hindoue commune en évoquant un problème d'action collective. Il apparaît trop difficile selon elle de mobiliser les individus qui appartiennent à un groupe trop large et de les rallier à un parti qui propose de faire avancer les intérêts

²²⁸ Peter van der Veer, *Imperial Encounters, Religion and modernity in India and Britain*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2001, p. 26-27.

²²⁹ Ibid., p. 26.

²³⁰ Panikkar, "What is communalism today?", p. 70-71

²³¹ Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1037.

²³² Hansen, Jaffrelot, *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, p. 11.

d'individus d'un groupe mal défini²³³. Les nombreux clivages créent des pôles multiples d'identité qui empêchent la cohésion du groupe²³⁴, mais qui limitent aussi le potentiel de radicalisme du groupe. Les théories de l'action collective stipulent que des leaders sont nécessaires pour qu'il y ait une mobilisation. Or, comme l'hindouisme n'est pas pourvu d'une autorité ou d'élites religieuses reconnues et crédibles ou de centre ecclésiastique, cette mobilisation ne peut vraisemblablement pas avoir lieu²³⁵.

3.2. La recherche d'une cohésion hindoue et la communalisation du jeu politique

3.2.1. Le communalisme du point de vue théorique

Lors de la remise en question du sécularisme comme valeur fondamentale de la société indienne dans les années 1980 et lors de l'arrivée du BJP, il y a eu une communalisation du jeu politique. Tous les partis y ont participé. Mais qu'est-ce que le communalisme ? Il s'agit certes d'un problème complexe. Même les auteurs qui traitent de la question ne dégagent pas tous la même compréhension et les mêmes conclusions sur le phénomène. Tout d'abord, d'un point de vue théorique, le communalisme est caractéristique d'une société dans laquelle « les clivages ethniques, linguistiques ou religieux divisent le peuple au point où les sous-cultures sont institutionnalisées socialement, économiquement et politiquement. Les gens qui évoluent dans une telle dynamique vivent au quotidien sans quitter ce sous-groupe d'appartenance »²³⁶. Ainsi, dans une société soumise au communalisme, « cette dynamique de fermeture d'une communauté à une autre est transposée dans toutes les institutions²³⁷ ». Le communalisme peut par conséquent être présent à tous les niveaux de la société, que ce soit entre deux ou plusieurs individus, au

²³³ Seishia, "Divide and Rule in Indian Party Politics", p. 1038.

²³⁴ Ibid., p. 1037.

²³⁵ Ibid., p. 1038.

²³⁶ Frank Bealey, *The Blackwell Dictionary of Political Science*, Blackwell Publishers, 1999, p. 73. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "[...] CLEAVAGES of ethnicity, language and religion divide so deeply that the sub-cultures are institutionalized socially, economically and politically. People undertake their everyday activities without leaving their sub-culture".

²³⁷ David Robertson, *A Dictionary of Modern Politics*, 2nd edition, Europa Publications, Londres, 1993, p. 92. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "[...] this pattern may be transposed onto social, economic and political institutions".

niveau local, institutionnel ou à grande échelle, au niveau de la politique nationale²³⁸. Pour les bienfaits de ce mémoire, nous considérons les clivages religieux comme point de référence du communalisme. C'est d'ailleurs cette unité que reconnaît Wilfred Cantwell Smith, dont la définition du communalisme est devenue une référence pour les auteurs qui ont par la suite traité du sujet. Smith décrit le communalisme comme « l'idéologie qui considère les adeptes d'une religion en tant qu'unité sociale, politique et économique et qui met l'accent sur la distinction, et même l'antagonisme entre ces différents groupes²³⁹ ». Le consensus sur le fait que le communalisme soit une idéologie est justement omniprésent dans la littérature. Il « moule les individus dans un système de normes et crée un climat mental de passivité, même devant des questions qui devraient pourtant le préoccuper²⁴⁰ ». Autrement dit, une fois une population communalisée, l'individu se subordonne à la collectivité et c'est l'identité de cette dernière, qui repose sur le groupe religieux en tant qu'unité politique, qui a préséance. Le communalisme isole ensuite les membres d'une communauté de ceux des autres groupes et accentue, amplifie cette séparation. Le communalisme devient un instrument pour prendre le pouvoir, mais aussi pour s'imposer dans toutes les sphères de la société touchée – la sphère politique, sociale, économique, et auprès de tous les groupes de la hiérarchie sociale²⁴¹.

Le communalisme, qui vise à construire une conscience populaire concentrée autour d'enjeux antagonistes face à l'adversaire, repose sur l'importance des perceptions et des idées préconçues. Ce n'est donc pas la réalité qui importe, mais bien la perception de cette réalité²⁴². L'élite communaliste détient une force de mobilisation telle que sa perception devient rapidement la perception de la majorité. Le communalisme suppose l'existence de

²³⁸ Panikkar, "What is communalism today?", p. 66.

²³⁹ W.C. Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Reprint, New Delhi, 1979, p. 187. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "that ideology which emphasizes as the social, political and economic unit the group of adherents of each religion, and emphasizes the distinction, even the antagonism, between such groups". Cité dans Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, Mouton, Paris, 1970, pp. 89.

²⁴⁰ Kumaresh Chakravarty, "Towards a Genesis of the Recent Upsurge in Communalism", in *Communalism in India: Challenge and Response*, sous la dir. de Medhi Arslan et Janaki Rajan, New Delhi, Éditions Manohar, 1994, p. 24. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "[...] it also creates a mental climate in which the individual becomes increasingly passive to broader questions which normally concern the mind of a social being".

²⁴¹ Panikkar, "What is communalism today?", p. 67.

²⁴² Asghar Ali Engineer, "Communalism, its facets, roots and remedies", in *Selected Writings on Communalism*, New Delhi, People's publishing house, 1994, p. 184.

communautés religieuses qui soient homogènes. Le membre d'une société soumise au communalisme croit ainsi appartenir à une communauté distincte et uniforme. L'identité religieuse devient par conséquent le référent identitaire principal et la religion devient le critère principal d'intégration ou d'exclusion au groupe. C'est ce facteur d'homogénéité de la communauté qui sert à la mobilisation communaliste ; c'est cette nouvelle identité commune qui est ensuite manipulée²⁴³. Le groupe se positionne en opposition à une autre ou d'autres communautés qui se définissent elles aussi en termes semblables d'homogénéité, ce qui crée une compétition et une rivalité certaines. Donald Horowitz précise que la loyauté pour un groupe ou une communauté (ethnique) existe parce que les populations ressentent ce besoin d'appartenir à une entité. Les membres favorisent le groupe et sont prêts à de nombreux sacrifices au nom de cette entité puisque l'individu se perçoit dans les autres membres du groupe²⁴⁴. Toutefois, lorsque des groupes distincts sont formés, des frontières s'érigent inévitablement, des catégories se créent et des clivages se dessinent. De plus, ces groupes utilisent fréquemment les effets d'assimilation et de contrastes sur lesquels Donald Horowitz insiste, c'est-à-dire qu'ils en viennent à exagérer les ressemblances que les membres du groupe possèdent entre eux – allant jusqu'à croire que les membres du groupe sont similaires – et ils tendent du même coup à exagérer les différences qui distinguent les groupes les uns vis-à-vis des autres. Lorsqu'ils se comparent l'un à l'autre, ils surévaluent leurs qualités et diminuent celles des autres. C'est donc dire que les caractéristiques de chaque groupe sont simplifiées²⁴⁵ à des généralités et que l'aliénation entre les groupes progresse du même coup dans le processus.

L'aspect politique du communalisme est une caractéristique indéniable pour les tenants des approches instrumentalistes. Le communalisme est défini comme « la mobilisation politique par l'élite d'une communauté de l'identité religieuse de cette même communauté dans son propre intérêt²⁴⁶ ». La nature du communalisme est politique bien que

²⁴³ Panikkar, "What is communalism today?" p. 67.

²⁴⁴ Donald Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 47-48.

²⁴⁵ Ibid., p. 45.

²⁴⁶ Engineer, *Communalism and Communal Violence in India*, p. 144-145. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "Communalism, to put it rightly, is political mobilisation on the basis of religious identity of a community by its own elite in its (elite's) own interest".

le concept soit d'apparence religieuse. Asghar Ali Engineer ajoute que l'idéologie est « l'expression des aspirations et des ambitions de l'élite d'une communauté²⁴⁷ ». Seulement, comme cette élite ne peut obtenir les bénéfices qu'elle souhaite en ayant recours à un discours rationnel aux connotations laïques, elle doit faire appel à l'émotivité que suscite la religion : « Aucune élite ne peut exprimer ses aspirations en utilisant des termes laïcs puisque ses ambitions apparaîtraient égoïstes et n'attireraient pas les foules. Ainsi, l'élite emploie un discours et un langage qui appelleront aux émotions de la communauté et qui sont orientés vers cette communauté²⁴⁸ ». C'est donc dire que la religion joue un rôle davantage instrumental dans le phénomène; elle devient un outil de manipulation puisqu'elle bénéficie d'un potentiel immense et d'une rhétorique idéale pour toucher et mobiliser les masses. Le communalisme est donc politique et n'a rien d'une idéologie religieuse. Saral Jhingran²⁴⁹ va même jusqu'à faire la distinction entre la religion pure et inspirante qui repose sur un système de croyances et qui ne pourra jamais engendrer le communalisme, et celle qui n'en est que son ombre et qui, elle, peut entraîner des troubles communalistes. Tout de même, l'identité religieuse est volontairement projetée comme la seule référence et sont exclus tous les autres référents d'identification²⁵⁰. Pourtant, dans une société plurielle et diversifiée, les référents identitaires abondent, qu'ils soient linguistiques, socio-économiques, régionaux, ethniques et religieux. L'un n'a souvent pas de préséance sur les autres. Il s'agit d'une entité regroupant tous ces éléments. Ceux-ci se superposent et se complètent, certes dans une complexité difficile à rendre compte, mais qui peut valoir davantage que la simplification erronée d'un seul critère d'identification.

²⁴⁷ Engineer, *Ethnic Conflict in South Asia*, p. 39. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "it is an expression of the aspirations and ambitions of the elite of a community".

²⁴⁸ Ibid. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "any elite of any community cannot express its aspirations and ambitions purely in secular terms, because that would appear selfish and earthly, and it will not arouse the emotions of an entire community. So, they couch those demands in an idiom which would arouse the emotions of the whole community and that is precisely why it becomes communalistic. This again must be borne in our minds: that demands are couched in an idiom which is community-oriented, and with a view to arouse the emotions of a particular community".

²⁴⁹ Saral Jhingran, "Religion and Communalism", in *Religion, Religiosity and Communalism*, sous la dir. de Praful Bidwai, Harbans Mukhia, Achin Vanaik, 1996, New Delhi, Manohar, p. 75-86.

²⁵⁰ Ibid., p. 84.

3.2.2. Communalisme contre Nationalisme

Il impose de distinguer le concept de communalisme que nous venons de décortiquer de celui du nationalisme puisqu'il existe certaines confusions dans la littérature sur le lien entre les deux idéologies. Le communalisme n'est pas une forme de nationalisme dont l'appartenance repose sur la religion. Gyanendra Pandey explique que ce concept n'est pas non plus la version barbare, primitive et arriérée du nationalisme associée aux pays sous-développés, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une traduction péjorative du nationalisme telle que le concevaient les colonialistes²⁵¹. Ainsi, nous nous référons à Benedict Anderson, une référence incontournable sur la question, pour définir le nationalisme. Ce concept repose sur l'appartenance d'un peuple à une communauté politique imaginée et à un territoire perçu comme continu dont les frontières sont bien délimitées²⁵². Principalement, le nationalisme fait référence à la nation et à l'État, alors que le communalisme s'intéresse aux intérêts particuliers et aux revendications des groupes religieux. Le nationalisme est un concept souvent associé à la modernité, c'est-à-dire qu'il apparaît dans une société où il y a eu un déclin des valeurs et modes de productions traditionnels; son arrivée est ainsi le résultat d'une transition historique. Dans certains cas, le nationalisme est transposé par diffusion, c'est-à-dire que les valeurs modernes supplantent les principes traditionnels, ce qui peut mener à une période de chamboulements et de perturbations²⁵³. En Inde, le communalisme et le nationalisme ont tous deux acquis leur pleine signification à partir des années 1920, mais en

²⁵¹ Gyanendra Pandey différencie les concepts en disant que pour les colonialistes, le nationalisme est un phénomène occidental qui ne peut être transposé à la société indienne. Toutefois, lorsqu'ils ont accepté d'apposer le concept à l'Inde, ils ont ressenti le besoin de trouver une équivalence orientaliste qui décrirait mieux la réalité indienne. Dans cette perspective, ils ont associé nationalisme et communalisme, en apposant par contre sur ce dernier concept une saveur péjorative. Le nationalisme a été apposé aux sociétés occidentales, dites développées et évoluées, alors que le communalisme a été réservé pour la société jugée arriérée, irrationnelle et primitive. À cet égard, Pandey, qui s'intéresse aux définitions des mots *communal* et *communalism* dans le dictionnaire anglais d'Oxford, suggère que le terme *communalisme* tel que nous le concevons maintenant est une création du colonialisme. Les définitions qu'il présente ne renferment justement pas cette tonalité péjorative à laquelle le terme réfère habituellement. Par exemple, pour le terme *communalisme*, on retrouve la définition : « The principle of the communal organization of society : a theory of government which advocates the widest extension of local autonomy for each locally definable community ». Pour *communal*, la définition est : "Of or belonging to a commune (...) Of or pertaining to a (or the) community. Of or pertaining to the commonality or body of citizens of a burgh". Ainsi, à l'origine, on ne conférait pas de connotation négative. Voir *The Construction of Communalism in Colonial North India*, pp.7-8.

²⁵² Benedict Anderson, p. 1-7.

²⁵³ Veer, *Religious Nationalism*, p. 17-18.

opposition l'un à l'autre et en réponse aux changements qui s'opéraient dans le mouvement national indien alors en ébullition. Au début du vingtième siècle, la conception largement répandue de la nation indienne reposait sur la contribution de plusieurs communautés à l'histoire et à la culture du pays. Par la suite, la nation a davantage été perçue comme étant davantage un regroupement d'individus²⁵⁴. En fait, en Inde, il existait trois tendances nationalistes au début du vingtième siècle. D'un côté, Nehru espérait que les valeurs modernes occidentales du nationalisme envahissent les principes traditionnels indiens par diffusion²⁵⁵. Il avait une conception universaliste positive de la nation qui intégrait tous les Indiens du pays. Pour lui, le nationalisme apparaissait comme porteur d'espoir, contrairement au communalisme, qui lui, semblait dangereux pour la cohésion nationale. Ce communalisme engendrait la division et l'instabilité selon le premier dirigeant de l'Inde; Nehru croyait toutefois qu'il disparaîtrait lorsque la nation indienne serait complètement moderne²⁵⁶. Ce communalisme ne s'inscrivait donc que lors d'une période de transition. D'autre part, la conception gandhienne admettait l'existence de nombreuses communautés religieuses égales les unes aux autres dans sa définition de la nation indienne. Tout comme Nehru, Gandhi s'inquiétait des tensions entre hindous et musulmans et dénonçait la théorie des deux nations qui s'appuie sur une incompatibilité profonde entre les deux communautés – théorie alimentant les conflits communalistes. Par ailleurs, le troisième pôle nationaliste indien de l'époque était défendu par les nationalistes hindous qui souhaitaient protéger à tout prix le caractère hindou de la nouvelle nation. Ils se sont appropriés l'idéologie nationaliste pour faire valoir leur projet de société. Il importe de dire que le nationalisme hindou a émergé dans le contexte de conflits communalistes, et non le contraire.

3.2.3. Les conséquences de l'instrumentalisation : les émeutes et les jeux politiques

Le communalisme a bien souvent des répercussions dramatiques pour la société qui y est soumise. Cette idéologie qui polarise les positions des groupes adverses, qui exacerbe la compétition entre les communautés, qui entretient les préjugés et les idées préconçues, qui

²⁵⁴ Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, p. 210.

²⁵⁵ Veer, *Religious Nationalism*, p. 17-18.

²⁵⁶ Ibid.

encourage la haine, ne peut que mener à la violence quand elle est poussée à l'extrême. Dès que la politique s'opère selon une ligne religieuse et que l'idéologie communaliste est bien propagée, la violence est effectivement imminente²⁵⁷. Avant la Partition et l'Indépendance de l'Inde, les émeutes avaient principalement lieu pour défier la puissance coloniale. Par la suite, les violences se sont organisées autour des colères que ressentait les communautés hindoue et musulmane l'une envers l'autre. Dans ce nouveau contexte, l'État n'était plus ciblé. Toutefois, il avait le rôle et le devoir de contrôler cette dualité et devait, théoriquement, assurer la sécurité de tous. Ces émeutes sont problématiques en soi, notamment parce qu'elles entraînent de nombreuses pertes humaines, mais aussi parce qu'elles sont la manifestation concrète, le symptôme du problème que posent les tensions communalistes. Ces actes de barbarie surviennent à la suite de la communalisation de la société et de la politique²⁵⁸, de la propagation générale de l'idéologie communaliste. Par ailleurs, bien qu'elles ne soient que la manifestation physique du problème, les émeutes ne doivent en aucun cas être sous-estimées. D'une part, elles sont l'occasion pour les groupes en conflit de se disputer un territoire donné et la distribution du pouvoir. Ainsi, celui qui ressortira vainqueur des violences ressortira automatiquement avec une supériorité économique, politique, mais surtout une supériorité spirituelle sur cet espace²⁵⁹. Comme ces violences permettent au groupe à la fois de définir et exprimer leur identité, elles établissent par le fait même les critères d'inclusion ou d'exclusion du groupe. D'autre part, elles alimentent les conflits, intensifient la conscience communaliste et aggravent par le fait même le conflit d'origine. Ces émeutes, qui ont cours pendant plusieurs jours, voire plusieurs semaines, polarisent ainsi davantage les positions des camps adverses. En effet, comme le décrit Gérard Heuzé,

elles construisent une image cohérente et simplifiée de ce qu'est l'adversaire, tout comme les guerres le font pour les nations. Elles déposent aussi dans les mémoires populaires [...] des souvenirs, des symboles et des réflexes qui préparent, en même temps que la revanche, de nouveaux processus de polarisation.²⁶⁰

²⁵⁷ Bipan Chandra, "Communalism and Communal Violence in Modern India", in *Communalism in Contemporary India*, sous la dir. de Mohit Bhattacharya, Calcutta, Burdwan University, 1994, p. 29.

²⁵⁸ Ibid., p. 27-43.

²⁵⁹ Peter van der Veer, "The Construction of Violence and Public Space in Hindu Nationalism", in *Riots and pogroms*, sous la dir. de Paul R. Brass, New York, New York University Press, 1996, p. 161.

²⁶⁰ Gérard Heuzé, *Où va l'Inde Moderne? L'aggravation des crises politiques et sociales*, Coll. Conjonctures Politiques, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 20.

De plus, elles incorporent les basses castes ou les classes socio-économiques défavorisées. Ces pauvres participent directement et physiquement à ces violences pourtant orchestrées par les élites et les plus nantis. Ce sont les plus démunis qui sont davantage manipulés et qui sont les victimes ultimes du communalisme. K.N. Panikkar dira d'ailleurs que la seule façon de soumettre les pauvres au communalisme est de les faire participer aux émeutes. « L'émeute est un instrument très puissant parce qu'une fois l'émeute débutée, la division est immédiatement établie. La notion du « nous » et « eux » qui n'existait pas jusque-là pour les pauvres est insufflée dans leur conscience²⁶¹ ». Pour Donald Horowitz l'émeute crée et dévoile plutôt l'antipathie qui existe entre les groupes concernés. Sans apporter un effet libérateur, elle approfondie, selon lui, ce sentiment. Les membres de la communauté, qu'ils participent ou non aux violences, endossent les actes commis puisqu'ils reflètent ce qu'ils ressentent eux-mêmes²⁶². Bien qu'elles participent sous l'influence d'une élite qui encourage l'antipathie, ces masses ne bénéficient jamais du communalisme. C'est plutôt l'élite qui récolte les fruits de ses manipulations et stratégies²⁶³. Selon Bipan Chandra, avec la violence collective, l'idéologie communaliste se répand davantage. Même les gens moins influençables deviennent obligés, pour se défendre, pour défendre leur famille et leurs possessions, d'assimiler l'idéologie communaliste²⁶⁴.

3.2.4. L'empire britannique, un acteur crucial dans la construction du communalisme

Les Britanniques ont posé le pied dans les territoires indiens à la fin du dix-huitième siècle pour ne quitter qu'en 1947 lors de l'accession à l'indépendance. Pendant toute cette période, avec le désir et l'intention de moderniser un peuple qu'ils jugeaient retardé, ils ont développé l'infrastructure du sous-continent, ils ont mis en place une administration et une bureaucratie, un système de lois et de justice, ils ont formé des policiers, ils ont mis sur pied une armée. Bref, ils sont parvenus à influencer le destin du pays et personne ne peut nier

²⁶¹ Panikkar, "What is communalism today?" p. 78. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "It is a very potent instrument because once a riot takes place the division is immediately established. The notion of ``us`` and ``they`` which did not earlier exist among the poor is instilled in their consciousness".

²⁶² Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot*, p. 14.

²⁶³ Engineer, *Ethnic Conflict in South Asia*, 223 p.

²⁶⁴ Bipan Chandra, "Communalism and Communal Violence in Modern India", p. 31.

l'importance de la période coloniale dans le développement de l'Inde. Partha Chatterjee cite Thompson et Garratt qui discutent d'une marque permanente laissée par la présence coloniale en Inde²⁶⁵. D'autant plus que toutes les institutions mises en place par les Britanniques n'ont pas subi de transformations majeures dans la période post-coloniale. Au contraire, elles ont été clairement intégrées dans le projet de société moderne²⁶⁶.

D'abord, le colonialisme est un modèle unique qui crée une structure distincte²⁶⁷. Gyanendra Pandey définit le nouvel État, imposé par la logique du colonialisme, comme une entité complètement différente de tout ce qui avait existé jusque-là sur le sous-continent. Jamais l'État n'avait été aussi puissant, aussi moderne, centralisé et interventionniste²⁶⁸. Surtout, jamais l'État ne s'était situé à ce point au-dessus de la société, créant une distance réelle entre l'empire colonial et la population indigène²⁶⁹. Il ajoute qu'aucun régime n'avait jusque-là tenté de contrôler tous les niveaux de la vie de ses sujets²⁷⁰. Ainsi, une dichotomie très claire s'est imposée entre le colonisateur et le colonisé. Des images ont été construites par les Européens pour le bénéfice des Occidentaux; elles sont parvenues à créer un contraste réel entre les Européens et les Indiens dans l'imaginaire collectif des deux sociétés. Le colonisateur britannique en est venu à être associé au développement, à l'évolution, à la modernité, à la rationalité, au progrès. De son côté, le colonisé indien a été perçu comme le

²⁶⁵ Edward Thompson, G.T. Garratt, *Rise and Fulfilment of British Rule in India*, Allahabad, Central Book Depot, 1962; Cité dans Partha Chatterjee, *The Partha Chatterjee Omnibus, The Nation and its Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 15.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Bipan Chandra explique que les modes de production dans une société issue du colonialisme ne sont ni pré-coloniaux, ni pré-capitalistes. Il s'agit carrément de créations de la période coloniale. L'Inde pré-coloniale n'était peut-être pas développée, mais elle n'était certainement pas sous-développée. C'est le colonialisme qui l'a rendue sous-développée selon lui. La différence semble majeure selon lui. Le dictionnaire du Petit Robert définit d'ailleurs le terme *colonialisme* par « Système d'expansion coloniale » et « Système politique préconisant la mise en valeur et l'exploitation de territoires dans l'intérêt du pays colonisateur ». C'est donc conclure que la métropole n'utilise la colonie que pour satisfaire ses propres besoins, ses propres intérêts sans nécessairement se soucier du développement de la colonie en tant que telle. La métropole s'approprie les surplus et n'encourage pas la colonie à faire de même. Le colonialisme s'inscrit ainsi parfaitement dans les approches instrumentalistes. L'idéologie impérialiste qui le sous-tend ne permet pas à la colonie de participer de façon pro-active à la révolution industrielle ou de jouir des transformations du mode de production. Voir *Essays on Colonialism*, Orient Longman, Hyderabad, India, 1999, p. 4-7 et p. 79.

²⁶⁸ Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, p. 16

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid., p. 110

partenaire arriéré, sous-développé, traditionnel, violent, immoral et irrationnel. Comme l'indique Peter Van der Veer, bien que le discours de l'État colonial misait sur le développement et le progrès dans un environnement laïc, il n'en demeure pas moins que le discours apparaissait avant tout comme étant une rhétorique chrétienne. Le colonisateur n'était pas neutre et préconisait sa propre foi. Par conséquent, le projet colonial, par son biais chrétien, a donné à la religion une impulsion nouvelle²⁷¹. Les Britanniques se sont immiscés dans les questions religieuses de l'Inde. Ils ont aussi fait de la religion la référence identitaire première. C'est donc dans cette perspective que les solidarités religieuses ont été renforcées sur le sous-continent. En effet, devant l'impérialisme du colonisateur, les populations indigènes ont résisté en consolidant leurs liens avec les membres de leurs communautés religieuses respectives²⁷². Par conséquent, l'opposition indigène s'est construite autour de ces identifications à un groupe religieux précis. Cette opposition, en plus de faciliter le développement d'une identité commune, a donc renforcé les distinctions entre les différents groupes religieux. David Ludden ajoute que cette idée de dichotomie entre hindous et musulmans a été justement, avant tout, une idée coloniale, transformée par la suite en théorie impériale et enfin en une réalité institutionnelle moderne²⁷³. Selon Gyanendra Pandey, c'est le colonialisme britannique qui a créé les communautés hindoue et musulmane : avec les changements sociaux et économiques qu'il a apportés, de même qu'avec l'effort des indigènes de défendre leurs valeurs religieuses contre l'intrusion occidentale et la gestion de la question religieuse de la puissance coloniale²⁷⁴. Du même coup, le colonialisme a donné l'impulsion nécessaire pour l'émergence de mouvements revivalistes. Des mouvements hindous et musulmans sont effectivement nés au début du dix-neuvième siècle en réponse à ce colonialisme qui défait les structures sociales indigènes²⁷⁵. Comme l'explique Gérard Heuzé,

La colonisation en faisait des débris marginalisés, des fossiles, ou au mieux d'éternels « arriérés ». C'est pour cela que l'un des thèmes centraux est le retour à une « grande » et « authentique » tradition, perspective capable d'impressionner les

²⁷¹ Veer, *Imperial Encounters, Religion and modernity in India and Britain*, p. 24.

²⁷² Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, p. 110.

²⁷³ Ludden, p. 11

²⁷⁴ Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, p. 199.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 206.

Indiens comme les Européens de l'époque. En attribuant à la civilisation indienne l'origine « la plus ancienne », elle va avoir un immense avenir. Les hindous, ou plutôt leurs ancêtres d'avant la « dégénérescence », devenaient dans ce cadre les fondateurs de toute civilisation, n'ayant de leçon à recevoir de personne.²⁷⁶

C'est donc conclure que l'intrusion européenne aura participé activement à la construction du mouvement nationaliste hindou.

Dans la même perspective, aucun auteur ne minimise l'importance de la période coloniale sur le développement du communalisme. Certains auteurs, Gyanendra Pandey par exemple, estiment que le colonialisme est responsable de la construction d'un antagonisme entre ces communautés puisque ce communalisme était relativement absent pendant la période pré-coloniale. D'autres, Peter Van der Veer par exemple, diront plutôt que l'empire britannique a accentué des rivalités déjà présentes en les exacerbant. Selon lui, le colonisateur n'a donc pas inventé le concept du communalisme en Inde, mais s'en est servi. Selon cette logique, nous pouvons penser que les Britanniques ont contribué activement aux tensions en adoptant la stratégie du *diviser pour mieux régner*. Afin de contrôler les forces sociales anti-coloniales qui émergeaient, l'empire colonial s'est effectivement assuré de miner l'unité et la cohésion sociale au sein de la population indigène. Il a donc consolidé l'hétérogénéité entre les communautés, de sorte que les groupes se sont refermés sur eux-mêmes²⁷⁷. Selon Bipan Chandra :

Pendant que l'État capitaliste tente de prévenir l'unité de la classe ouvrière, mais fait des efforts actifs pour promouvoir l'unité et l'harmonie entre ceux qui ont de la propriété et ceux qui n'en ont pas, l'État colonial tente de détruire l'unité nationale émergeante dans la colonie, fait la promotion de la segmentation de la société coloniale entre toutes sortes de groupes sociaux, incluant les classes sociales, et les rive les unes contre les autres. Simultanément, il met de l'avant la théorie selon laquelle la société coloniale se désintégrerait dans l'absence du colonialisme et que son unité n'est possible que sous l'État colonial.²⁷⁸

²⁷⁶ Heuzé, p. 93.

²⁷⁷ Paul R. Brass, *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Seattle, University of Washington Press, 2003, p. 26.

²⁷⁸ Bipan Chandra, *Essays on Colonialism*, p. 71. Traduction de l'anglais au français pour ce mémoire. Citation originale : "while the capitalist state tries to prevent working-class unity but makes active

Ainsi, en instaurant par exemple un électorat séparé pour les hindous et les musulmans en 1909²⁷⁹, en dotant chacune des communautés de codes de lois distincts et en négociant séparément avec les dirigeants de chacun des groupes, l'empire colonial a maintenu les deux entités isolées l'une de l'autre. À cela s'ajoute la neutralité dans la gestion des questions religieuses que les Britanniques se sont attribuée. En effet, les Anglais ont toujours voulu faire croire qu'ils étaient impartiaux dans ce domaine, laissant à la sphère privée la question de la foi. Ils se vantaient même d'avoir créé le premier État laïc sur le territoire indien. Ainsi, il a été annoncé en 1833, en 1858 et en 1877 qu'aucune discrimination ne serait tolérée sur la base de la religion ou de la couleur de la peau²⁸⁰. Malgré cet idéal de réserve, dans les faits, l'approche s'est avérée ambivalente selon Peter van der Veer²⁸¹. Il soutient que les Britanniques, sous des allures d'arbitre neutre, se sont plutôt immiscés dans ce champ, ce qui a eu pour effet d'opposer les religions à l'État et de les exposer au cœur de la sphère publique en émergence²⁸². Sumit Ganguly soutient que l'administration coloniale n'a tout simplement rien fait pour promouvoir le sécularisme²⁸³ et Bipan Chandra croit que jamais l'administration coloniale n'a pris des actions dissuasives contre les violences communalistes²⁸⁴. De plus, en réaction à son aversion pour l'hindouisme, le biais pro-chrétien de l'administration apparaît indéniable. Selon Vijay Chandra Prasad Chaudhary qui s'intéresse principalement à la période entre 1876 et 1880, il existait même des églises d'État subventionnées par le gouvernement à l'aide de l'argent prélevé auprès de toutes les communautés religieuses, alors qu'aucun don n'était fait aux temples ou aux mosquées. Par

efforts to promote unity and harmony among the propertied and the non-propertied classes, the colonial state tries to break up the emerging national unity in the colony, promotes segmentation of colonial society into any and all kinds of social groups, including social classes, and sets them at odds against one another. Simultaneously, it puts forward the theory that the colonial society would disintegrate in the absence of colonialism and that its unity is possible only under the colonial state".

²⁷⁹ Cet avantage était consenti, parmi d'autres, aux musulmans par les Britanniques qui souhaitaient les ménager et acquérir leur appui.

²⁸⁰ Vijay Chandra Prasad Chaudhary, *Imperial Policy of British in India (1876-1880)*, Calcutta, Éditions Punthi Pustak, 1968, p. 349.

²⁸¹ Veer, *Imperial Encounters, Religion and modernity in India and Britain*, p. 22-23.

²⁸² Ibid., p.23.

²⁸³ Sumit Ganguly, "The Crisis of Indian Secularism", *Journal of Democracy*, vol. 14, number 4, Octobre (2003), p. 13.

²⁸⁴ Bipan Chandra, "Communalism and Communal Violence in Modern India", p. 40.

ailleurs, de nombreuses conversions au christianisme pendant les périodes de famine sont même survenues en échange de nourriture²⁸⁵.

L'isolement des groupes les uns des autres est en partie imputable au recensement de 1871 effectué par les Britanniques. Cet exemple est éloquent et abondamment discuté dans la littérature. En fait, les autorités coloniales ont catégorisé officiellement les Indiens et les Indiennes selon des clivages religieux lors de cette compilation. En présentant ces chiffres, les Britanniques ont séparé davantage les communautés, qui dorénavant, pouvaient s'appuyer sur des données concrètes. Le recensement a permis aux Indiens de s'imaginer eux-mêmes et de développer une conscience de leur identité si l'on se réfère à l'analyse de Benedict Anderson qui soutient que le recensement, de concert avec la carte géographique et le musée permet aux groupes de se définir.²⁸⁶ En effet, à l'intérieur du recensement, chacun a une place unique, bien délimitée et définie. Les Britanniques sont ceux qui ont écrit l'histoire moderne de l'Inde pour la première fois. Avec cette volonté de classer et catégoriser les individus sur la base de l'affiliation religieuse, « l'antagonisme » entre hindous et musulmans est devenu un *fait accompli*, un mythe intégré par tous. Gyanendra Pandey met en cause cette construction britannique et l'exagération de l'importance du lien religieux puisque cette approche réduit à sa plus simple expression des concepts pourtant bien plus complexes. À la fin des années 1920, par exemple, le gouvernement a rédigé des listes des émeutes survenues jusque là entre hindous et musulmans. On n'y rassemblait pourtant que des séries d'émeutes, en évitant de détailler ou de nuancer chacune d'entre elles. Par exemple, on indique qu'entre 1923 et 1927, 112 émeutes sérieuses causant la mort de 450 personnes et en blessant plus de 5 mille sont survenues²⁸⁷, en tenant pour acquis que ces débordements sont liés au communalisme. Tout au long du dix-neuvième siècle et longtemps par la suite, il n'était mentionné à aucun endroit que certaines émeutes étaient organisées contre la puissance coloniale, la police ou même orchestrées par les autorités elles-mêmes; aucune nuance quant aux circonstances de chacune des émeutes n'était effectivement apportée²⁸⁸. Le registre tendait plutôt à démontrer que le peuple indigène, en raison de son caractère irrationnel, était

²⁸⁵ Chaudhary, p. 349-360.

²⁸⁶ Benedict Anderson, p. 163-185.

²⁸⁷ Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, p. 24.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 62-63.

aux prises avec ce problème de communalisme, auquel il ne pouvait remédier seul. L'image barbare, primitive et arriérée du colonisé était ainsi entretenue. De plus, comme le mentionne David Ludden, les auteurs des compilations d'émeutes étaient souvent absents lors des violences et n'avaient aucune expertise, de sorte que l'étiquette « émeutes communalistes » a été apposée facilement et à outrance, puisque l'idée préconçue selon laquelle les hindous et les musulmans étaient viscéralement incompatibles était largement diffusée²⁸⁹.

3.2.5. Le communalisme, inévitable dans une société en transformation ?

Le communalisme est-il inévitable dans une société qui vit de profonds changements ? La question est pertinente puisque des pays démocratiques, développés et occidentaux, l'Irlande du Nord par exemple, illustrent cette réalité tout autant que des pays sous-développés en transition démocratique. Le communalisme n'est donc pas attribuable qu'aux pays du tiers-monde. Mais il semble qu'une société qui se transforme rapidement et radicalement s'expose davantage à ce type de conflits, compte tenu de l'instabilité qui règne pendant les périodes de transition. C'est ce qui ressort de l'analyse de nombre d'auteurs sur le sujet. Par exemple, Asghar Ali Engineer estime que la violence est partie prenante à tout processus de développement²⁹⁰. Parce que, selon lui, seuls quelques groupes, seule une communauté ou seule une région bénéficient des changements socio-économiques, au détriment du reste de la population. Inévitablement, une telle situation engendre des relations conflictuelles entre les groupes concernés. Les uns envient les gains des autres. Les autres, soucieux de conserver leurs avantages, développent une méfiance, menant à la confrontation. Il devient ainsi plus facile de mobiliser les masses. Les élites n'ont qu'à faire appel à l'émotion que suscite l'identité collective du groupe, un puissant véhicule de mobilisation politique, en raison de sa nature émotionnelle²⁹¹. Gérard Heuzé précise que l'inégalité dans l'accès à la nouvelle prospérité a, en plus de détruire les structures sociales en place, mené au cynisme des délaissés qui ont réalisé qu'ils ne pourraient pas bénéficier de ces idéaux modernes. C'est dans ce contexte de désillusion et de perte de cohésion sociale que le terrain

²⁸⁹ Ludden, p. 11

²⁹⁰ Engineer, *Communalism and Communal Violence in India*, p. 67-68.

²⁹¹ Ibid., p. 68.

est le plus fertile à l'émergence de groupes nationalistes et communalistes. Les élites, explique Heuzé, donnent l'impression que l'on peut contourner ou échapper à cette modernité et à ces injustices en retournant à la tradition²⁹². Donald Horowitz semble en accord avec cela. Pour lui, le départ des Européens a complètement bouleversé les structures sociales existantes des nouvelles entités indépendantes en les obligeant à développer de nouvelles institutions et à composer avec ces nouvelles distributions de pouvoir. Toutefois, comme le pluralisme et la hiérarchie définissaient jusque là ces sociétés et que chacun, par sa naissance et ses ancêtres, possédait une identité sociale bien définie, la diffusion d'idées modernes d'égalité, d'universalité et d'uniformité a remis en question la structure de la stratification sociale institutionnalisée dans ces pays au fil des décennies, voire des siècles, et a déçu ceux pour qui ces idéaux n'étaient pas accessibles²⁹³. L'argument de Ernest Gellner, qui s'intéresse surtout aux sociétés occidentales, va dans le même sens. Il fait une distinction claire entre la période pré-industrielle d'une société et la période d'industrialisation. Dans la première, bien que les différences de statut étaient présentes, les sociétés détenaient tout de même une certaine stabilité. En fait, il indique que les systèmes royaux imposaient à chacun, de par leur structure, sa position et par conséquent ses référents identitaires. Le rôle de chacun était clair et défini. Les différences entre la haute société et le peuple étaient très marquées, ne créant aucune ambiguïté sur la position de quiconque. Avec l'avènement de l'industrialisation, tous les repères ont été modifiés et la structure sociale s'en est trouvée complètement bouleversée. Pour la première fois, il y a eu une uniformisation et une homogénéisation de la société, de sorte que la culture jadis réservée à l'élite s'est vue accessible à la majorité. Tout ceci a réduit les différences qui existaient auparavant entre les groupes sociaux, mais a favorisé la radicalisation des nuances restantes. Cette culture a permis, selon Ernest Gellner, le développement de conflits entre les détenteurs de cette nouvelle culture et ceux qui ont été délaissés par les nouveaux progrès²⁹⁴.

Dans le développement de son argumentaire, Engineer ajoute que les violences sont pratiquement inévitables quand la société en question évolue dans un cadre capitaliste et que

²⁹² Heuzé, p. 40-44.

²⁹³ Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, p. 3-54.

²⁹⁴ Gellner, Ernest, *Encounter with nationalism*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 34-46.

la structure sociale est hiérarchique et diversifiée sur les plans religieux, linguistiques et culturels. Il avance que si le mode de développement capitaliste est condamné à se faire inégalement et ne peut résoudre tous les problèmes de pauvreté et de chômage, cela crée automatiquement des tensions, des frustrations et de la jalousie²⁹⁵. Malik et Vajpayei soutiennent sensiblement le même argument. Selon eux, les mouvements extrémistes ou xénophobes tendent à émerger dans des sociétés soumises à des changements socio-économiques rapides en raison principalement de cette crainte de perdre son statut et son identité culturelle²⁹⁶. Mais Anthony D. Smith met en garde contre la facilité de l'argument économique. Pour lui, les facteurs économiques ne peuvent être tenus seuls responsables du communalisme et de ses violences. Les crises économiques sont souvent de bons catalyseurs et peuvent favoriser un tel contexte, mais les conflits peuvent voir le jour dans tout type de situation économique selon lui. La donne financière ne peut être le seul facteur pris en considération²⁹⁷. Bipan Chandra semble en accord avec cet argument : pour lui, les violences communalistes et l'idéologie qui les sous-tend sont causées par un ensemble de facteurs sociaux, économiques et politiques. Il apparaît difficile pour la population de saisir les racines et les origines des problèmes qui émergent du développement. Il devient ainsi facile d'accuser la communauté adverse d'être responsable de ses propres malheurs²⁹⁸, surtout lorsque l'élite le laisse croire sans subtilité ou nuance.

Paul R. Brass va plus loin et nuance l'argument de ses collègues. L'inégalité n'est pas garante d'un dénouement violent; la seule présence d'inégalités n'entraîne pas automatiquement une escalade de violence et le développement d'une conscience communaliste²⁹⁹. Il faut plutôt qu'un groupe perçoive une oppression ou une menace de la part d'une communauté rivale³⁰⁰, qu'elle soit réelle ou non. Cette perception est indispensable, bien qu'elle ne soit pas suffisante. Ce sont la frustration et la jalousie qui en

²⁹⁵ Engineer, *Communalism and Communal Violence in India*, 1989, p. 67-68.

²⁹⁶ Yogendra K Malik, Dharendra, K Vajpayei, "The Rise of Hindu Militancy: India's Secular Democracy at Risk", *Asian Survey*, Vol. 29, No.3, Mars (1989), p. 324-325.

²⁹⁷ Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 72-73.

²⁹⁸ Bipan Chandra, "Communalism and Communal Violence in Modern India", p. 32.

²⁹⁹ Brass, *Ethnicity and nationalism*, p. 25-26.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 43.

découlent³⁰¹ qui semblent essentielles. À cela s'ajoute, selon Brass, l'importance qu'il y ait une compétition au sein de l'élite pour contrôler les nouvelles distributions de richesse et les nouvelles structures hiérarchiques. Le conflit prend forme lorsque les élites traditionnelles se sentent menacées ou lorsque émerge une nouvelle classe d'entrepreneurs ou une nouvelle intelligentsia qui sont en mesure de défier l'autorité de cette élite traditionnelle³⁰².

En somme, ce chapitre montre bien qu'il y a eu une exagération, voire une construction, de l'importance de la religion dans la définition politique de l'Inde. L'hindouisme n'est pas une tradition aussi homogène que les nationalistes hindous le souhaiteraient ou le laissent entendre. Ceux-ci sont tout de même parvenus, jusqu'à un certain point, grâce aux stratégies que nous avons évoquées, à toucher une corde sensible chez nombre d'hindous. Ainsi, les tensions entre communautés religieuses, entre hindous et musulmans, se sont développées, particulièrement dans les dernières décennies. Des conflits ont émergé et ont dégénéré en violences communalistes qui ont menacé l'équilibre indien. C'est donc conclure que ces questions de la religion et du communalisme ont été centrales et ont représenté des enjeux cruciaux des décennies 80 et 90 dans la quête identitaire de l'Inde moderne. Le BJP, promoteur officiel de l'*Hindutva* a participé activement à la communalisation du jeu politique. En tant que parti identitaire, il a dirigé le débat public vers cet enjeu, en tentant de faire de la religion le référent identitaire principal de l'Inde contemporaine. Toutefois, les émeutes symptomatiques du communalisme se sont atténuées considérablement à partir de la moitié des années 1990, après les massacres perpétrés dans le cadre de l'épisode de la Babri Masjid à Ayodhya. Le système politique, tel que nous l'avons constaté dans le chapitre deux, n'a pas permis au BJP de poursuivre son entreprise de propagation des idéaux de l'*Hindutva* et les nouveaux impératifs l'ont obligé à modérer son discours. Enfin, tout ceci nous permet de croire que le communalisme n'a été qu'une étape, certes importante, dans la transition démocratique indienne.

³⁰¹ Brass, *Ethnicity and nationalism*, p.43. Il estime aussi que cette théorie de la privation n'a pas sa place puisqu'il n'y a aucun moyen de mesurer le niveau ou le degré de privation, ce qui permettrait justement de prouver la théorie.

³⁰² Ibid., p. 35-36.

CHAPITRE IV

LA MOBILISATION DES CASTES PAR LES PARTIS POLITIQUES

Tel que nous l'avons démontré, le BJP s'est vu contraint de ralentir sa promotion et sa valorisation de l'*Hindutva* en raison du manque de cohésion de la communauté hindoue et en raison de la nouvelle donne du système politique multipartite qui l'a obligé à gérer la dynamique des coalitions, à modérer son discours et à s'adapter à la nouvelle régionalisation de la politique. Cette dernière réalité apparaît significative puisqu'elle a donné naissance à nombre de petits partis qui se sont imposés pour représenter des segments précis de la population. Nous remarquons en fait un approfondissement de la démocratisation de l'Inde dans les dernières décennies. Des groupes jusqu'ici laissés à l'écart et peu ou pas impliqués dans le processus politique s'y sont intéressés activement et ont saisi les nouvelles opportunités qui s'offraient à eux, au point de devenir des joueurs majeurs et incontournables. Ce dernier chapitre porte donc sur ce phénomène d'approfondissement de la démocratisation indienne qui a donné lieu à des ajustements et à un réalignement de la part des partis politiques. Le BJP ne fait pas exception. La nouvelle réalité a influencé son comportement et nous verrons ici de quelle façon.

4.1. Nouvelle conscience, nouvelles revendications

4.1.1. La politisation des castes

Pradeep K. Chhibber et John R. Petrocik, dans un collectif de Zoya Hasan, soutiennent que dans les démocraties occidentales, les différences religieuses, économiques, ethniques, linguistiques et régionales qui existent entre les différents groupes offrent des clivages significatifs, des distinctions qui permettent à des organisations de se développer. Les clivages mobilisateurs que privilégient ces organisations ou les partis sont ceux qui apparaissent davantage pertinents, centraux et qui arborent une signification politique à un

moment ou à un autre. Lorsque les divisions sociales sont très prononcées, le système de partis politiques s'aligne directement sur ces différences, les renforçant nécessairement et exacerbant les frontières entre les groupes délimités par ces caractéristiques. À l'inverse, dans les sociétés où les différences sociales semblent moins considérables, le système s'oriente peu ou pas sur ces distinctions³⁰³. Selon ce raisonnement, les partis politiques agissent à titre d'agents mobilisateurs qui accentuent les caractéristiques sociales existantes lorsqu'elles apparaissent politiquement pertinentes et rentables. Dans ces cas, ils les instrumentalisent en leur faveur, de sorte que ces clivages structurent ensuite le système politique³⁰⁴. Il semble que cette réflexion ne vaille pas que pour les sociétés occidentales. Du moins, l'exemple de l'Inde contemporaine correspond à cette logique. Les organisations et les partis politiques ont effectivement misé sur la référence de la caste et son potentiel de mobilisation pour réaliser des gains. En fait, plutôt que de s'atténuer comme nous aurions pu le supposer avec l'abolition officielle du système des castes en 1950 (appendice H), l'identité des castes s'est renforcée au fil des dernières décennies. La caste en tant qu'unité de référence a été politisée et utilisée à des fins partisans. C'est donc conclure que la caste qui a cristallisé la hiérarchie sociale indienne pendant des siècles continue encore aujourd'hui d'encadrer l'Inde moderne. L'importance que nous lui reconnaissons s'est tout de même construite depuis bien longtemps. Plusieurs organisations ont été mises sur pied à partir de la fin du dix-neuvième siècle dans le but de protéger les membres de castes spécifiques et elles se sont ensuite développées. Elles ont défendu les intérêts de leurs membres et ont favorisé leur ascension sociale³⁰⁵, se transformant par la suite en groupes d'intérêts³⁰⁶. Avec l'introduction du suffrage universel en 1950, les basses castes, qui étaient sous l'égide de ces mouvements, ont été pris en charge par des hommes politiques issus de leurs rangs et les ont émancipé de l'élite traditionnelle³⁰⁷. Pensons à Bhimrao Ramji Ambedkar qui a donné le ton au

³⁰³ Pradeep K. Chibber, John R. Petrocik, "Social Cleavages, Elections, and the Indian Party System", in *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hasan, New Delhi, Oxford University Press, p. 56-57.

³⁰⁴ Pradeep K. Chhibber, *Democracy without Associations*, The University of Michigan Press, 2001, p. 218.

³⁰⁵ Jackie Assayag, "Les fabriques de la caste: société, État, démocratie", *L'Inde contemporaine*, sous la dir. de Christophe Jaffrelot, Paris, Fayard/CERI, 2006, p. 483-507.

³⁰⁶ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 17.

³⁰⁷ Ibid.

mouvement de défense des Intouchables³⁰⁸. La caste est donc devenue un instrument pour permettre aux basses castes d'accéder au système politique indien et faire valoir leurs points de vue. Elle a offert un outil pour permettre à ces groupes marginalisés et traditionnellement exclus du débat politique de revendiquer leurs droits démocratiques³⁰⁹.

La cohésion au sein des *dalits* ne remonte toutefois qu'au début des années 1990. Avant cette période, le mouvement d'unification et de rassemblement identitaire était bel et bien entamé, mais tous ces gens mis à l'écart et exclus de l'arène politique³¹⁰ demeuraient un groupe très hétérogène³¹¹. Le groupe apparaissait stratifié et œuvrait sans concertation, sans consensus et surtout, sans stratégies communes³¹². Plusieurs partis ont tenté de défendre et de soutenir les Indiens exclus et marginalisés avant que n'y parviennent des formations telles que le Bahujan Samaj Party (BSP), créé en 1984. Le Independent Labor Party (ILP) de 1936-1942, le All India Scheduled Caste Federation (SCF) en 1948 et le Republican Party of India (RPI) en 1957, qui ont tous précédé le BSP, ont eu une influence davantage marginale, ne réussissant pas à percer et à faire une différence réelle. Tous ces efforts, toutefois, ont conscientisé et politisé petit à petit les *dalits*, qui ont appris à connaître leurs droits et les revendiquer³¹³. Ces Indiens exclus et exploités se sont ralliés aux idéaux d'égalité, de justice sociale et de dignité humaine de B.R Ambedkar, des aspirations qui remettaient en question la structure hiérarchique brahmane – il reste tout de même que la discrimination demeure encore aujourd'hui très présente et que l'égalité pour tous n'est toujours qu'une utopie³¹⁴. Ce n'est qu'en 1984, avec la fondation du BSP, que nous percevons un pouvoir réel de la part des basses castes indiennes. Celles-ci s'éloignent alors de plus en plus du Congrès, pour

³⁰⁸ Il importe de faire la distinction entre certains termes pour désigner les différentes catégories de population indienne. Ainsi, le terme *dalit* signifie celui qui est opprimé et écrasé. Il réfère à tous les Indiens exploités. Il inclut les tribus et les intouchables, ceux-ci pouvant aussi être désignés par les expressions *Scheduled Castes* ou *castes répertoriées*. Les *dalits* ont été regroupés sous le leadership de Ambedkar. Les *Backward Castes* sont des castes défavorisées qui sont également considérées comme arriérées, mais qui sont supérieures aux Intouchables. Voir le système des castes en appendice H (p.117-118) et le glossaire du mémoire p.119.

³⁰⁹ Kumar Suresh, "Identity Articulation and Emerging Political Formation in India", p. 50.

³¹⁰ Ghanshyam Shah, "Dalit Politics : Has it reached an Impasse?", in *Democratic Governance in India*, sous la dir. de Niraja Gopal Jayal, et Sudha Pai, New Delhi, Thousands Oaks, 2001, p. 221.

³¹¹ Suresh, p. 58.

³¹² Shah, p. 227 et 230.

³¹³ Ibid., p. 227.

³¹⁴ Ibid., p. 227-229.

finalement le délaissier, un parti qu'elles avaient pourtant appuyé depuis l'Indépendance, même lors des périodes troubles de 1967 et 1977³¹⁵. C'est que le Congrès ne parvenait tout simplement plus à les représenter³¹⁶. En chute libre dans les années 80, le parti de Nehru a laissé un vide politique que les nouveaux partis (le Rashtriya Janata Dal, le Samajwadi Party, le BSP, les partis régionaux et la gauche³¹⁷) se sont empressés de combler, d'autant plus que le BJP n'était pas pour les *dalits* un choix naturel à ce moment³¹⁸. Cette mobilisation a été facilitée par l'instabilité que traversait le système politique indien. En raison de cette période transitoire qui a donné lieu à une certaine fragilité du système, le mouvement d'affirmation des basses castes a pu s'implanter sans rencontrer une résistance trop forte de l'élite traditionnelle, laquelle tentait aussi de s'ajuster aux bouleversements. L'élection générale de 1989 apparaît comme déterminante dans l'histoire des populations marginalisées de la société indienne dans la mesure où elle a concrétisé leur affirmation politique. En Uttar Pradesh, l'État où le BSP est le plus ancré et le plus fort, le parti a récolté pour la première fois 10 pour cent des voix³¹⁹. Cette tendance s'est confirmée lors des scrutins de 1996 et 1998. Les basses castes ont alors définitivement tourné le dos au Congrès et lui ont préféré toute autre alternative, ce qui contribue à expliquer pourquoi le Congrès n'est pas parvenu à faire élire une majorité de députés à la Lok Sabha par la suite. Selon l'auteur Pushpendra, cette affirmation des *dalits* est une nouvelle phase dans le développement de leur conscience collective, dans la mobilisation du groupe et dans la volonté de créer une identité politique³²⁰. Ainsi, leur émancipation s'est exprimée dans leur préférence pour les partis de gauche ou de centre-gauche, dans la montée progressive du BSP, dans la forte volonté de créer une cohésion de groupe malgré les grandes différences qui existent toujours, dans la légitimité que les basses castes confèrent aux institutions démocratiques et dans la hausse de participation électorale de cette population³²¹. Dans les années 1990, la participation des basses castes aux élections a effectivement dépassé celle des Indiens issus des hautes castes. En 1996, à l'échelle nationale, 89,2 pour cent des basses castes se sont acquittées de leur droit

³¹⁵ Pushpendra, "Dalit Assertion through Electoral Politics", in *Caste and Democratic Politics in India*, sous la dir. de Ghanshyam Shah, Delhi, Permanent Black, 2002, p. 363-364.

³¹⁶ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 67.

³¹⁷ Pushpendra, p. 357.

³¹⁸ Ibid., p. 379.

³¹⁹ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 98.

³²⁰ Pushpendra, p. 357.

³²¹ Ibid., p. 357.

de vote contre 87,3 pour cent des hautes castes. En 1998, ils ont été 93 pour cent contre 91,9 pour cent. Cela s'explique par le fait que l'action de voter n'est plus perçue comme un geste passif pour les *dalits*, mais bien comme une façon de changer les choses et de se faire entendre³²². En 2004, les partis des basses castes ont même remporté seuls des succès, sans être redevables aux deux principaux partis, le BJP ou le Congrès. En somme, les partis politiques ont donc à la fois participé à faire émerger la caste comme facteur de mobilisation en mettant l'accent sur ce référent et en l'utilisant de façon politique et ils ont à la fois eu à s'y adapter puisque le système s'est structuré en lui donnant une place importante. En accordant leur appui au Congrès ou au BJP, qui représentent les deux partis fondateurs de coalitions dans les années 1990 et 2000, les petits partis des basses castes ont côtoyé le pouvoir et ont participé activement aux prises de décisions et aux stratégies politiques ; ils ont eu un rôle de premier plan à jouer dans le nouveau partage de pouvoir. Ils se sont taillés une place, devenant indispensables pour la création d'alliances solides et représentatives de l'Inde décentralisée. Les joueurs nationaux ne peuvent donc plus ignorer cette force des basses castes d'autant plus que les *dalits* sont nombreux et peuvent faire une différence lorsque mobilisés³²³. « Bahujan samaj » de Bahujan Samaj Party signifie justement « société de ceux qui sont les plus nombreux³²⁴ ».

4.1.2. La révolution silencieuse et l'émergence d'une nouvelle classe moyenne

Le fait que les basses castes soient prises en charge par des partis politiques n'est pas un phénomène nouveau, nous l'avons mentionné, elle remonte au dix-neuvième siècle. Ce qui est inédit, c'est l'éveil de la conscience de ces basses castes³²⁵. Celles-ci ont réalisé qu'elles avaient leur mot à dire dans le processus politique, que leurs votes comptaient et elles se sont appropriées la démocratie. Christophe Jaffrelot parle d'une révolution par le bas,

³²² Pushpendra, p. 362.

³²³ Olivier Herrenschildt, « Les intouchables et la République indienne », in *L'Inde contemporaine*, sous la dir. de Christophe Jaffrelot, Paris, Fayard/CERI, 2006, p. 531.

³²⁴ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 540.

³²⁵ Zoya Hasan, "Representation and Redistribution: The New Lower Caste Politics of North India", chap. in *Parties and Party Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, p. 376-377.

d'une révolution silencieuse³²⁶. Le développement capitaliste a permis l'érosion des hiérarchies sociales, ce qui a facilité la mobilité des castes³²⁷ et qui a généré un espoir de conditions meilleures pour ceux qui étaient auparavant destinés à vivre pour toujours à l'écart, dans la pauvreté. En affaiblissant le fonctionnement traditionnel du système des castes, les occupations de tous les membres de toutes les castes se sont diversifiées. Une profession n'était donc plus limitée à une caste bien précise. De nouvelles opportunités se sont présentées pour un plus grand nombre de personnes, y compris, pour les *dalits*³²⁸ qui peuvent désormais espérer eux aussi améliorer leur sort. La discrimination positive en leur faveur, dont nous discuterons davantage dans la prochaine section, a accentué cette possibilité. Toutes ces mesures et cette nouvelle réalité ont permis aux *dalits* de combler leur retard politique et de se rassembler³²⁹. C'est la force collective qui compense pour les autres incapacités et pour les retards, écrit Pushpendra. C'est cette force, ajoute-t-il, qui mène à la maîtrise de l'art de faire de la politique. L'internalisation collective de cet art par la communauté et par ses dirigeants joue un rôle de premier plan dans la montée en puissance de cette communauté³³⁰. Cette politisation de la caste et la montée en puissance de nouveaux groupes ont coïncidé avec un développement économique, de sorte qu'a émergé une nouvelle classe moyenne – paysanne et urbaine – soucieuse de s'enrichir, de s'imposer et d'affaiblir le pouvoir de l'élite traditionnelle. En 1995, le revenu moyen par tête était de dix mille roupies par année alors qu'il était du double neuf ans plus tard, en 2004³³¹, témoignant bien de l'effervescence de même que des chamboulements en cours dans l'ordre social. Surtout, avec l'arrivée d'une nouvelle classe moyenne, il est apparu légitime que l'égalité soit consentie à tous. Cette valeur, bien que difficile à atteindre, est devenue souhaitable et socialement acceptable³³².

³²⁶ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 15.

³²⁷ Pavan K. Varma, *Being Indian*, New Delhi, Penguin Books, 2004, p. 10.

³²⁸ Shah, p. 227-229.

³²⁹ Pushpendra, p. 361.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 12.

³³² Shah, p. 227-229.

4.1.3. Discrimination positive, réservations et quotas

La politisation des castes s'est illustrée dans l'histoire récente de l'Inde par la *mandalisation* de la politique, un phénomène issu de l'implantation des recommandations du rapport Mandal³³³ en 1990 par le gouvernement du Premier ministre V.P. Singh. Par l'établissement de quotas dans les postes de l'administration publique pour des membres de castes moins nanties, la caste est devenue l'outil pour améliorer sa situation sociale³³⁴. Les conflits engendrés par cet épisode rendent compte de façon éloquente de la politisation des castes par les partis qui instrumentalisent ce référent identitaire pour parvenir à leurs fins. Le premier ministre V.P. Singh avait, en fait, besoin de l'appui que pouvaient lui procurer les basses castes puisqu'il avait perdu celui du leader politique du nord de l'Inde Devi Lal, qui parvenait justement à rallier cette population. C'est pour cette raison, de même que pour amenuiser la cohésion déjà faible de la communauté hindoue, qu'il a procédé à l'implantation des quotas de réservation³³⁵. De son côté, le BJP s'est d'abord opposé à la formule, privilégiant plutôt que les quotas soient établis en fonction de critères économiques³³⁶. Le BJP disait militer pour l'importance de l'harmonie sociale, plutôt que sur des politiques

³³³ Le 7 août 1990, le Premier ministre V.P. Singh annonce son intention d'implanter les recommandations du rapport Mandal, rédigé en 1980 par B.P. Mandal et dont le but était de délimiter les besoins des *Other Backward Castes- OBC*. La commission concluait que 27 pour cent des postes de l'administration centrale et des sociétés publiques devraient être réservés uniquement pour les *OBC*. Consentir à ces recommandations signifie qu'il faut remettre en question les privilèges de ceux qui y avaient droit et laisser place à une frustration de leur part. Les conclusions de Mandal remettaient effectivement directement en question les avantages consentis aux hautes castes pour en donner certains aux *OBC*. Ceci explique justement pourquoi il aura fallu dix ans avant qu'un Premier ministre se risque à concrétiser cette proposition : les recommandations Mandal apparaissaient dangereuses politiquement puisque les implanter impliquait l'aliénation automatique d'un groupe social. Toutefois, en 1990, V.P. Singh a besoin de l'appui des basses castes et décide de mettre de l'avant les recommandations. Pourtant, la seule annonce de son intention déclenche une série d'émeutes.

³³⁴ Assayag, "Les fabriques de la caste: société, État, démocratie", p. 494-495. Il parle en fait du seul critère pour améliorer sa situation sociale. Christophe Jaffrelot mentionne que les recommandations ont permis aux *OBC* de développer une identité commune. Voir à ce sujet *L'Inde contemporaine*, p. 98.

³³⁵ Zoya Hasan soutient d'ailleurs que ces deux épisodes ont modifié considérablement le portrait de l'Inde contemporaine. Voir *Parties and Party Politics in India*, p. 24-25.

³³⁶ Malik, Singh, V.B. *Hindu Nationalists in India*, p.109. Ils y ajoutent que la Cour Suprême a confirmé la constitutionnalité de l'implantation des recommandations, tout en mettant un plafond de 50% de quotas de réservation. La Cour Suprême a aussi rejeté l'idée du critère économique et de pauvreté.

reposant sur les castes³³⁷. En fait, le parti nationaliste hindou ne pouvait pas se soumettre aux conclusions de la commission Mandal sans s'aliéner son support traditionnel des hautes castes qui voyaient dans l'attribution de quotas aux basses castes une menace pour le maintien de leurs privilèges³³⁸. Le BJP, qui dénonçait ce qu'il croyait être un opportunisme politique, craignait que les loyautés de castes soient renforcées au détriment de l'unité politique entre les groupes hindous, surtout dans les régions rurales³³⁹. Ce qui a été le cas. Cet épisode de l'histoire récente de l'Inde apparaît donc déterminant. Il s'est retrouvé au cœur du débat en suscitant, de toutes parts, de vives réactions. L'implantation de ces recommandations est d'une part une confirmation supplémentaire de l'existence de rapports tendus au sein même de la hiérarchie hindoue. La compétition est bien réelle entre les différentes castes hindoues pour l'acquisition des ressources disponibles. Des étudiants de hautes castes sont allés jusqu'à s'immoler par le feu pour dénoncer cette décision. D'autre part, la *mandalisation* a entraîné la chute du gouvernement du Janata Dal et a permis aux nationalistes hindous de remettre à l'avant-plan l'*Hindutva*, ce qui s'est soldé par le *rath yatra* (pèlerinage par chars) à Ayodhya et par la destruction de la mosquée Babri Masjid le 6 décembre 1992³⁴⁰. En fait, il semble que l'épisode Mandal ait mis de l'avant la mobilisation politique par la caste comme aucun autre événement. Il tend à montrer à quel point les politiciens ont désormais besoin de cibler des groupes de castes pour faire des gains. V.P.

³³⁷ Nitya Rao, "Social justice and empowerment of the weaker sections and gender rights", in *Coalition Politics and Hindu Nationalism*, sous la dir. de Katharine Adeney et Lawrence Saez, New York, Routledge, 2005, p. 120.

³³⁸ Malik, Singh, V.B., *Hindu Nationalists in India*, pp. 107-109. Ils y expliquent que les *Scheduled Castes* sont originaires des campagnes et travaillent sur la ferme. Ils sont peu éduqués et les hindous de ce groupe sont particulièrement vulnérables à la conversion aux autres religions. Devant l'importance de la vulnérabilité de ce groupe, le BJP suggère fortement de réserver des postes dans l'administration publique, de leur fournir de meilleures ressources éducatives et même des allocations plus importantes pour pallier à leur grande pauvreté. Le BJP dénonce le manque d'actions concrètes posées par le Congrès pour leur venir en aide. Les *OBC*, de leur côté, se retrouvent plus hautes dans la hiérarchie sociale et bien qu'elles représentent une population très paysanne, elles ne font pas partie du secteur le plus défavorisé de la société. Ainsi, le BJP est moins enclin à leur accorder des avantages puisés à même ceux des hautes castes, son soutien traditionnel.

³³⁹ Malik, Singh, V.B., *Hindu Nationalists in India*, p. 87.

³⁴⁰ C'est que bien avant que l'implantation des recommandations Mandal soit annoncée, les nationalistes hindous perdaient déjà du terrain. Le BJP se devait donc de tout mettre en oeuvre pour mobiliser les hindous. Ainsi, rapidement, il s'est allié à la campagne de la VHP pour la construction du temple de Ram à Ayodhya. Voir Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, pp. 491-492. Le BJP s'est affiché à ce moment comme un parti prônant l'*Hindutva*. Voir Malik, Singh, V.B., *Hindu Nationalists in India*, p. 200

Singh sentait que l'appui que lui concédaient les basses castes auparavant lui filait entre les mains et il a pris les mesures nécessaires pour les courtiser. Il ne s'attendait certes pas à une réaction aussi forte de la part des hautes castes, mais il savait tout de même certainement que la manœuvre était périlleuse, d'autant plus que ses prédécesseurs avaient préféré ne pas s'y risquer. Il s'agit également d'une preuve tangible de l'importance de la mobilisation des castes dans la mesure où ce sont des hindous de hautes castes qui s'opposaient à ce que des hindous de basses castes se voient offrir de nouveaux droits. Ce ne sont donc pas la cohésion et la solidarité de la communauté hindoue qui ont primé dans ce cas, mais bien l'identification à la caste d'appartenance.

Enfin, après son élection en 1999, le gouvernement de la National Democratic Alliance (NDA) dirigé par le BJP a voulu de substituer aux quotas établis en fonction des castes des quotas établis selon la marginalisation économique. Le BJP souhaitait ainsi redonner à son électorat de hautes castes les privilèges qui lui avaient été retirés. Toutefois, cette question n'a jamais pu être discutée au Parlement. Selon Nitya Rao, cela s'explique par le fait que la référence à la caste importe aux partis politiques. Ils craignent de perdre ce puissant instrument de mobilisation en favorisant des quotas qui reposeraient sur la marginalisation économique. C'est donc conclure que les partis se soucient de l'attribution de postes réservés dans l'administration parce qu'elle permet la mobilisation sur la base de la caste bien plus que parce qu'elle permet d'aspirer à une justice sociale³⁴¹. Autrement, selon lui, si cette égalité pour tous avait bel et bien été recherchée, les mesures envers les plus défavorisés auraient été préférées bien avant.

4.2. Le BJP et la politisation des castes

4.2.1. Des promesses aux réalisations de 1998 à 2004

Cette mobilisation des castes par les partis est une donnée non seulement importante puisqu'elle décrit la nature du système politique actuel, mais aussi puisqu'elle est, entre autres choses, responsable de l'incapacité du BJP à propulser davantage l'*Hindutva*. En effet,

³⁴¹ Rao, p. 119.

l'Inde a vu dans les dernières années la montée en puissance des basses castes qui se sont affirmées et qui ont réclamé leur part des bénéfices. Le BJP, pourtant un parti de hautes castes, n'a pu se défilier devant cette nouvelle tendance et a dû séduire ce segment si important de la population pour atteindre le pouvoir. S'il s'est intéressé dans la rhétorique et dans son programme à la question de la justice sociale, une fois au pouvoir, il n'a pas pu améliorer de façon significative les conditions de vie des Indiens défavorisés, comme il l'a pourtant fait pour les Indiens mieux nantis. Le BJP a tout de même pris en considération les quotas de réservation reposant sur la caste, bien qu'il s'y opposait au départ³⁴². Nitya Rao croit que ce sont les impératifs des coalitions qui ont obligé le BJP à agir ainsi. Dans son manifeste de 1999, le BJP s'est donc engagé à protéger les intérêts des castes répertoriées, des tribus répertoriées et des *OBC* en favorisant leur éducation et leur émancipation. Le parti promettait une protection légale des quotas déjà existants pour les emplois et l'éducation au niveau de l'État central et dans les États de l'Union indienne. Il s'engageait à continuer d'offrir un soutien à ces catégories de gens pour assurer leur développement socio-économique, à éliminer l'intouchabilité et à créer une Charte nationale pour la Justice Sociale reposant sur son principe d'harmonie sociale³⁴³. Le BJP a aussi conclu des ententes et des alliances avec le BSP pour s'attirer la sympathie des groupes que cette formation politique représentait. Or, les politiques de développement économique du parti nationaliste hindou ont eu des impacts positifs pour les Indiens citoyens fortunés, et non pour les pauvres, qui ont plutôt assisté à l'augmentation des prix et ont vu les bienfaits de ce développement leur être inaccessibles. C'est que pendant tout son mandat, de 1999 à 2004, le BJP s'est soucié principalement de son électorat traditionnel, c'est-à-dire 60 pour cent de hautes castes et 52 pour cent des castes paysannes dominantes qui ne sont pas des *OBC*, comme les Jats, les Marathas, les Patidars, les Reddys et les Kammas³⁴⁴. De plus, les différences socio-économiques entre les tribus, ont proliféré, ce qui porte atteinte à la volonté théorique du BJP

³⁴² Rao, p. 117.

³⁴³ Ibid., p. 123.

³⁴⁴ Christophe Jaffrelot, « The BJP and the 2004 general election » in *Coalition Politics and Hindu Nationalism*, sous la dir. de Katharine Adeney et Lawrence Saez, New York, Routledge, 2005, p. 244; Il maintient son point en référant à Yogendra Yadav, (1999), « Electoral politics in the time of change : India's third electoral system, 1989-99 », *Economic and Political Weekly*, 21-28 August :2393-9.

de faire de l'Inde une société égalitaire³⁴⁵. Le parti nationaliste hindou ne prône justement pas l'égalité, mais plutôt un idéal d'harmonie et d'unité dans une entité organique³⁴⁶.

L'approche de la NDA apparaît avoir été contradictoire. Dans les promesses, elle visait à protéger les Indiens défavorisés et à leur donner les outils pour qu'ils se développent, mais les politiques de libéralisation et de croissance économique du BJP ne les incluaient toutefois pas directement. Pire, les ressources sont devenues plus rares pour les Indiens les plus pauvres. Les membres des castes répertoriées ont vu leur propriété privée menacée et l'État leur a envoyé le message selon lequel le bien-être de la majorité est plus important que le bien-être de tous. Lors de la campagne électorale de 2004, le NDA a utilisé les slogans « Shining India » et « Feel Good Factor³⁴⁷ ». Il semble que cela ait été perçu par les castes délaissées, soit pour toutes celles qui n'ont pas bénéficié des bienfaits de ce libéralisme économique, comme de l'arrogance³⁴⁸ et de la provocation. Un sondage a d'ailleurs révélé en 2004 que 26 pour cent des Indiens très pauvres et 18 pour cent des Indiens pauvres considéraient que leur situation économique s'était détériorée sous la NDA. 54 pour cent soutenaient que seuls les riches avaient profité de la gestion de la coalition du BJP³⁴⁹. Les politiques de cette coalition au pouvoir ont effectivement favorisé la classe moyenne urbaine. L'écart entre les riches et pauvres s'est davantage creusé et les inégalités ont été accentuées, ce qui a créé un sentiment de révolte contre l'injustice et suscité une frustration chez les moins nantis³⁵⁰. De plus, les nouveaux riches ont connu une ascension rapide et ne s'en sont pas cachés, ce qui a suscité envie et jalousie chez ceux qui partaient de plus loin³⁵¹. La nouvelle présence des médias – la télévision particulièrement – a permis de montrer le contraste qui existait entre les citoyens indiens et les populations rurales et a donné

³⁴⁵ Rao, p. 132.

³⁴⁶ Ibid., p. 132-133.

³⁴⁷ Baldev Raj Nayar, "Regime Change in a Divided Democracy", *Asian Survey*, vol. XLV, No.1, Janvier-février (2005), p.73.

³⁴⁸ Jaffrelot, Christophe, "The BJP and the 2004 general election", p. 237.

³⁴⁹ Ibid., p. 244.

³⁵⁰ Ibid., p. 245.

³⁵¹ Ibid.

l'impression qu'il y avait une injuste répartition des acquis économiques des dernières années³⁵².

Dans les faits, tous les segments de la population ont profité de la libéralisation et de la croissance économique, bien que cela ne se soit pas concrétisé dans la même proportion pour tous. Baldev Raj Nayar croit en fait que jamais l'économie indienne ne s'est aussi bien portée que pendant cette période. Pour la première fois, écrit Nayar, le BJP a montré que sous un leadership crédible, l'Inde dirigée par une coalition peut être politiquement stable³⁵³. La plupart des économistes, bien qu'ils ne s'entendent pas sur l'ampleur de la réduction, estiment que la pauvreté a subi un revers pendant les décennies 1980 et 1990. Il reste que la pauvreté est si prononcée en Inde qu'il était impossible pour le BJP ou pour toute autre formation politique d'y remédier dans un seul mandat³⁵⁴. Les résultats ne se font sentir qu'à long terme, ce qui donne l'illusion que rien n'est fait. Malgré les perceptions, le BJP était fier de ses réalisations économiques et croyait détenir un bilan convaincant pour solliciter un nouveau mandat auprès de la population indienne. C'est pourquoi, il a déclenché des élections plus tôt que prévu, confiant de l'emporter sans difficulté³⁵⁵.

Le BJP semble aussi s'être efforcé de diviser les forces *dalits*, afin d'atténuer leur regroupement et leur affirmation³⁵⁶. Ainsi, il a créé des institutions séparées pour les tribus répertoriées et pour les castes répertoriées. Par exemple, en 1999, un ministère des affaires tribales pour le développement socio-économique de cette population a été mis sur pied. Pourtant, c'est le ministère de la Justice sociale et de l'émancipation qui se souciait de la protection des Castes répertoriées, des *OBC* et des minorités³⁵⁷. De plus, la Corporation nationale pour le financement et le développement des castes répertoriées (National Scheduled Tribe Finance and Development Corporation) est indépendante de la Corporation nationale des castes et tribus répertoriées (National Scheduled Caste and Scheduled Tribe

³⁵² Nayar, p. 73-74.

³⁵³ Ibid., p. 72.

³⁵⁴ Ibid., p. 73.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Rao, p. 123-124.

³⁵⁷ Ibid.

Corporation)³⁵⁸. Même si les castes répertoriées représentent un segment plus important de la population en terme de nombre, elles reçoivent la même allocation que les membres des tribus pour leur développement³⁵⁹. Rao juge que cette approche est politique : elle vise à éviter que les basses castes développent une identité commune, ce qui menacerait l'*Hindutva*³⁶⁰.

Le BJP est parvenu tout de même à rallier des membres des *dalits*, notamment grâce à son association politique ponctuelle avec le BSP. Toutefois, le problème entre le BJP et les basses castes réside dans le fait que cette population n'adhère pas au principe hiérarchique que défend l'*Hindutva* et qui intègre un concept d'inégalité dans la pureté et la pollution des castes³⁶¹. En effet, les basses castes ne croient pas au nationalisme hindou puisque cette idéologie cimente et cristallise la hiérarchie qu'elles dénoncent et qu'elles ont assouplie avec le temps grâce aux diverses luttes. La politisation des castes et les changements dans la structure du système des partis ont permis l'intégration d'un idéal de justice, d'égalité et de partage du pouvoir que la structure nationaliste hindoue ne peut offrir. La présidente du parti du Congrès, Sonia Gandhi, l'a compris. Elle a saisi l'opportunité pour défendre « l'Indien du peuple » pendant la campagne électorale de 2004, voulant ainsi créer une opposition manichéenne entre l'approche du Congrès et celle du BJP. Le Congrès s'est donc proclamé le parti des pauvres en qualifiant le BJP de parti des riches³⁶². De plus, le sécularisme retrouvé et défendu ardemment par le Congrès – notamment par la nomination de Manmohan Singh, de religion sikhe, au poste de Premier ministre³⁶³ – a contribué à la défaite du BJP³⁶⁴. Les *dalits* ont été davantage séduits par cette approche laïque du Congrès.

³⁵⁸ Rao, p. 123-124.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Suresh, p. 43.

³⁶² Nayar, p. 73-74.

³⁶³ D'origine italienne, Sonia Gandhi s'est mariée avec l'ancien Premier ministre Rajiv Gandhi, rencontré à Cambridge en Angleterre. Elle s'est intéressée à la politique après la mort de son mari pour continuer la dynastie des Nehru-Gandhi à la tête du parti du Congrès. Comme le BJP l'a vertement critiquée puisqu'elle n'était pas originaire de l'Inde, elle a cédé le poste de Premier ministre à Manmohan Singh lors de la victoire électorale de 2004.

³⁶⁴ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 104-105.

Pour attirer les basses castes, le BJP a nuancé son discours et a pris ses distances à l'endroit du nationalisme hindou. Il est parvenu à rallier les basses castes lors des élections de 1998 et 1999, sans pouvoir tout de même répéter l'exploit en 2004. Ces dernières élections générales illustrent justement de façon très concrète la force de la mobilisation des castes par les partis politiques. 55 pour cent des Indiens de hautes castes ont accordé leur vote au BJP lors du scrutin de 2004, alors que seuls 23 pour cent des *dalits* et 11 pour cent des musulmans en ont fait autant. Le Congrès, pour sa part, a récolté l'appui de 35 pour cent des *dalits* et 47 pour cent des musulmans après avoir promis de mettre sur pied le Plan national d'emploi garanti (National Employment Guarantee Scheme) qui assure 100 jours de travail par année et un salaire minimum à tout Indien. Même si ce programme ne s'applique que pour un membre par famille en milieu rural, il est en vigueur et fonctionne depuis 2005³⁶⁵. Ainsi, les résultats de 2004 montrent que les pauvres revendiquent leur part du gâteau et une amélioration significative de leurs conditions de vie et des opportunités qui leur sont offertes. Cette négligence aura été fatale pour la coalition du NDA en 2004 et lui aura coûté le pouvoir³⁶⁶. Par contre, Christophe Jaffrelot insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une défaite catastrophique. La coalition de la NDA n'est qu'à 7 sièges de celle que dirige le Congrès et l'UPA. En effet, la NDA a remporté 138 sièges (22,16 pour cent des voix) contre 145 sièges pour l'UPA (26,69 pour cent des voix)³⁶⁷. Le problème, c'est que le BJP croyait pouvoir l'emporter, d'où la grande surprise devant sa défaite. L'exercice du pouvoir pour le parti nationaliste hindou aura donc été de courte durée.

4.2.2. Un parti de hautes castes

Le BJP est avant tout un parti de hautes castes. Dès sa naissance, en 1980, le parti concentrait ses efforts auprès de cet électorat. Si le BJP s'est tourné vers les basses castes, les *OBC*, les castes répertoriées et les tribus pour solliciter leur appui, c'est parce que l'*Hindutva* avait besoin de se constituer une majorité politique et numérique³⁶⁸. Ce sont donc les transformations post-Indépendance qui ont obligé le mouvement de l'*Hindutva* à s'intéresser

³⁶⁵ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 103-104.

³⁶⁶ Rao, p. 133.

³⁶⁷ Jaffrelot, "The BJP and the 2004 general election", p. 237.

³⁶⁸ Suresh, p. 43.

aux membres de ces groupes sociaux, d'autant plus qu'ils avaient été désillusionnés et oubliés par le parti du Congrès.³⁶⁹ Une opportunité s'est donc présentée. Kumar Suresh parle d'une véritable métamorphose du BJP devant ces considérations. Le BJP a effectivement tenté de changer son image de parti de hautes castes urbaines pour une image de formation rassembleuse³⁷⁰. Ce réalignement lui a toutefois valu la perte d'appuis chez son électorat traditionnel, déçu de constater que le BJP s'associait aux basses castes³⁷¹. Cette tentative d'élargissement de la base de soutien s'est concrétisée en confiant des responsabilités importantes à des gens issus des basses castes au sein du parti. À cela se sont ajoutées des coalitions créées avec des formations politiques influentes dans certains États, pour permettre au BJP de s'y implanter. Lors de la conclusion de ces alliances, la question de l'*Hindutva* n'était toutefois pas mise de l'avant officiellement, mais plutôt reléguée à l'arrière-plan. Le BJP cherchait alors à créer une large coalition sociale³⁷². Le BJP est parvenu à faire des gains sur le plan régional, s'imposant surtout au Karnataka, en Andhra Pradesh, au Tamil Nadu, en Orissa, au Bihar et au Bengale Occidental³⁷³.

Malgré cette expansion, dans son histoire, le BJP s'est imposé principalement sans l'appui des *dalits*. C'est par diverses alliances avec eux qu'il a réussi à se tailler une place sur l'échiquier politique et non parce qu'il partageait leurs idées. Les résultats de l'élection de 2004 le confirment. En fait, plus que jamais, ce sont les hautes castes qui suivent le BJP. En effet, plus un Indien est riche, plus il tend à voter pour le parti nationaliste hindou. Plus il est éduqué, plus il en fera autant³⁷⁴. Toutefois, plus l'Indien est riche et éduqué, moins il se prévaut de son droit de vote. En effet, les Indiens éduqués votent 50 pour cent moins que ceux qui n'ont fait qu'une école de base. La tendance est la même pour les niveaux de castes et leur comportement électoral. 60,2 pour cent des membres des hautes castes ont voté en 1999 contre 75,1 pour cent des *dalits*³⁷⁵. Si l'électeur est riche et vit en ville, il tend lui aussi à ne pas se présenter aux urnes le jour du scrutin. Ces tendances contribuent par conséquent à

³⁶⁹ Suresh, p. 43-44.

³⁷⁰ Ibid., p. 44.

³⁷¹ Jaffrelot, "The BJP and the 2004 general election", p. 252.

³⁷² Suresh, p. 45.

³⁷³ Ibid., p.47-48.

³⁷⁴ Jaffrelot, Christophe, "The BJP and the 2004 general election", p. 245.

³⁷⁵ Ibid.

expliquer la défaite du BJP en 2004. Non seulement le parti nationaliste hindou a-t-il perdu du terrain, mais les membres des castes qui le soutiennent habituellement ne se sont tout simplement pas présentés aux urnes³⁷⁶. Jaffrelot ajoute que Sonia Gandhi et son parti, qui ont mieux compris la logique des coalitions et qui ont mieux choisi leurs partenaires³⁷⁷, ont été sous-estimés et que les enjeux au sein des États ont été plus importants que par le passé lors de cette élection³⁷⁸. Les différends à l'intérieur de la grande famille nationaliste hindoue entre les factions radicales et modérées sur l'approche à adopter pour mettre de l'avant l'*Hindutva* ont aussi eu un rôle à jouer³⁷⁹. Non seulement la communauté hindoue n'est-elle pas unie, mais le mouvement nationaliste hindou lui-même était alors déchiré. Les nombreuses organisations –VHP et RSS par exemple – qui avaient jusqu'ici soutenu le BJP dans son intention de devenir le mouvement nationaliste hindou légitime sur la scène politique, ont jugé que c'est cette modération des dernières années pour se maintenir au pouvoir, et les compromis effectués sur l'acharnement à promouvoir l'*Hindutva*, qui ont mené à l'échec de 2004.

4.2.3. La caste, une référence renouvelée

Le système indien des castes a toujours perpétué et entretenu la hiérarchie et l'inégalité. Pourtant, nous ne pouvons plus donner au système des castes la symbolique traditionnelle. Le fonctionnement de la caste ne repose plus sur des hiérarchies ancrées et délimitées, mais bien sur une lutte pour l'amélioration de sa position sociale³⁸⁰. Ce n'est plus la dimension de rituel qui confère à la caste sa valeur, mais bien ses dimensions laïques qui reposent sur les réalités politiques et économiques des groupes. Il ne s'agit plus seulement d'un système de valeurs, mais d'un système d'intérêts politiques et économiques³⁸¹. À tel

³⁷⁶ Jaffrelot, Christophe, "The BJP and the 2004 general election", p. 245.

³⁷⁷ Ibid., p. 246-247.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ La VHP voulait à ce moment relancer l'idée de construire un temple pour le dieu Ram en lieu de la mosquée à Ayodhya, mais le BJP a refusé d'appuyer cette approche radicale. Le RSS qui dénonce la libéralisation économique prend aussi ses distances du BJP lors de la campagne et considère que le BJP ne fait pas suffisamment la promotion de l'*Hindutva*. Voir Jaffrelot, "The BJP and the 2004 General Election" p. 247.

³⁸⁰ Assayag, p. 502.

³⁸¹ Suresh, p. 50.

point que ces castes qui avaient un rapport hiérarchique vertical ont développé des relations horizontales qui font en sorte que les groupes se livrent une compétition directe pour les ressources disponibles³⁸². Les castes permettent aux membres d'un groupe de se doter d'une identité commune et d'un rapport de force certain. Paradoxalement, la caste est issue d'un système archaïque dont les ratés, notamment l'Intouchabilité, ont été abolis dans la constitution de 1950. Pourtant, elle apparaît toujours actuelle et l'analyse de ce chapitre montre qu'elle a toujours sa place dans la société indienne; en fait, elle fait partie des forces structurantes de l'Inde contemporaine. Son rôle s'est transformé, voire renouvelé dans les dernières décennies. Ainsi, les groupes inférieurs ou intermédiaires ne présentent plus la même soumission que leurs ancêtres envers les strates supérieures de la hiérarchie, justement parce qu'ils ont acquis des droits, qu'ils détiennent une mobilité sociale nouvelle et parce qu'ils jouissent à la fois de certaines positions dans la fonction publique et d'une représentation politique³⁸³. Kumar Suresh ajoute que tous ces changements montrent que la caste est parvenue à survivre dans le processus de modernisation post-coloniale et qu'elle a fourni les outils aux groupes pour revendiquer leurs droits collectifs, conférant à la caste un rôle démocratique unique³⁸⁴. *L'Hindutva* s'appuie sur une dynamique hiérarchique et sur l'idée d'une entité organique avec plusieurs strates qui forment une entité logique. Or, bien que la caste demeure pertinente dans l'Inde contemporaine, elle s'est transformée à tel point que la vision des nationalistes hindous ne peut plus s'adapter à la nouvelle donne.

Il reste que la force de la caste n'est pas le seul moteur de l'Union indienne. À elle seule, la caste ne structure pas tous les aspects du jeu politique. En effet, la société indienne est diverse et diversifiée à tel point que la mobilisation et la politisation d'un seul clivage social ne sont pas suffisantes pour l'orienter. Les clivages linguistiques, religieux, ethniques, régionaux, socio-économiques s'entrecoupent continuellement et sont trop nombreux et trop complexes pour que seule une référence les organise tous. La caste elle-même regroupe des gens issus de groupes ethniques, linguistiques et religieux éclectiques. Ainsi, l'Inde et sa population sont définies par de multiples facteurs qui interagissent différemment les uns avec

³⁸² Suresh, p. 51

³⁸³ Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 12-13.

³⁸⁴ Suresh, p. 51.

les autres. C'est sans doute cette interaction de plusieurs clivages qui a permis à l'Inde de survivre, de se maintenir et d'évoluer depuis l'Indépendance sans éclater. Certes, l'équilibre est précaire et rien ne prouve qu'il soit durable, mais l'histoire récente montre qu'il existe une force dans ce pays. Le nouveau système politique, par sa structure et ses nouvelles dynamiques, s'est développé en s'assurant de représenter cette diversité et en s'assurant de contenir les mouvements radicaux par l'imposition de certaines limites. Le rôle du système politique est d'autant plus fondamental qu'il permet effectivement à toutes sortes de groupes d'avoir accès au processus politique tout en leur offrant un encadrement.

Somme toute, bien que marginal, le BJP s'est hissé parmi les formations crédibles et instigatrices de coalitions dans les années 1990. Saisissant l'importance nouvelle de rallier les *dalits* de toutes castes qui ne faisaient pas partie de son électorat traditionnel, le BJP a créé des alliances avec le BSP et les partis politiques représentant les intérêts des basses castes sans mettre de l'avant son adhésion à l'*Hindutva*, justement pour les intégrer dans son plan. Le parti nationaliste hindou, une fois au pouvoir, s'est intéressé à la question de la justice sociale, un enjeu électoralement pertinent, sans toutefois mettre de l'avant l'égalité pour tous, ce qui lui aura été néfaste. Les politiques de libéralisation économique qu'il a poursuivies, bien qu'elles aient permis d'améliorer le sort de la majorité de la population, ont eu des effets inégaux et qui n'ont pas été bénéfiques dans la même proportion pour tous. Les *dalits* n'ont pas pardonné cela au BJP et l'ont relégué à l'opposition lors de l'élection générale de 2004. Ils ont manifesté leur désaccord face à cette vision organique de la société de l'*Hindutva* qui privilégie l'harmonie d'un tout plutôt que l'égalité pour tous. L'approche hiérarchique du nationalisme hindou a été décriée par ces pauvres nouvellement affirmés et politisés. Ainsi, l'élection de 2004 marque un tournant majeur parce que la lutte à la pauvreté a été un des enjeux principaux, sinon le plus important. Jusque là, les démocraties du tiers monde, contrairement aux régimes autoritaires de l'Asie du Sud-est n'étaient pas parvenues à s'attaquer convenablement au problème de la pauvreté : leurs efforts pour l'enrayer ou du moins la réduire n'avaient pas donné les effets escomptés³⁸⁵. Si cette lutte à la pauvreté semble infructueuse dans ces pays démocratiques, c'est souvent parce que les pauvres ne se

³⁸⁵ Ashutosh Varshney, *India and the Politics of Developing Countries*, New Delhi, Thousand Oaks, 2004, p. 205.

présentent pas aux urnes, parce que tout est mis en œuvre pour qu'il leur soit difficile de voter, parce qu'il n'y a pas de prise en charge organisée des pauvres ou parce qu'ils ne votent pas en fonction des enjeux économiques³⁸⁶. Or, les pauvres constituent habituellement la majorité de la population dans ces démocraties de pays en développement. Ainsi s'ils ont accès au vote, comme il se doit d'ailleurs dans un tel régime, ils peuvent avoir un poids certain³⁸⁷. Dans un tel contexte, les dirigeants ne peuvent faire abstraction de la question de la pauvreté. C'est ce que tend à démontrer la dernière élection générale indienne. Comme l'explique Ashutosh Varshney, les Indiens moins riches de basses castes et vivant en régions rurales ont voté massivement et davantage que les autres segments de la population lors de ce rendez-vous électoral. De plus, le vote influencé et dicté par l'élite a diminué considérablement³⁸⁸. Plus que sur tout autre enjeu, les électeurs se sont prononcés directement sur ces questions de pauvreté et de justice sociale pour tous³⁸⁹. Si ces Indiens et Indiennes moins nantis se sont prononcés individuellement parce que voter est avant tout un acte personnel, ils ont collectivement, grâce à la force du nombre, mis à l'écart un gouvernement qui ne faisait pas de la lutte à la pauvreté sa priorité. Les pauvres sont donc dorénavant en mesure de faire une différence³⁹⁰. C'est la pression du bas vers le haut de la démocratie qui s'effectue grâce à la mobilisation et dans le cas indien, grâce à la politisation des castes³⁹¹.

³⁸⁶ Ashutosh Varshney, *India and the Politics of Developing Countries*, New Delhi, Thousand Oaks, 2004, p. 216.

³⁸⁷ Ibid., p. 207.

³⁸⁸ Yogendra Yadav, "Understanding the Second Democratic Upsurge" in *Transforming India*, sous la dir. de Francine Frankel, Delhi, Oxford University Press, 2000, p. 120-145; Cité dans Varshney, *India and the Politics of Developing Countries*, p. 216.

³⁸⁹ Varshney, *India and the Politics of Developing Countries*, p. 216.

³⁹⁰ Ibid., p. 217.

³⁹¹ Ibid., p. 208.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous nous sommes penchés sur la relation complexe entre le Bharatiya Janata Party et son idéologie nationaliste hindoue, l'*Hindutva*. Si le parti et son idéologie ont évolué de concert avec la démocratie indienne, ils ont aussi chacun eu leur développement propre. Nous avons d'ailleurs, d'entrée de jeu, mentionné que les premières victoires tangibles du BJP se sont concrétisées à la fin des années 80 et au début des années 90 et que le BJP s'est imposé comme alternative au parti du Congrès à la fin des années 90, au moment où paradoxalement, la popularité de l'*Hindutva* diminuait. Par conséquent, comment l'ascension du BJP a-t-elle été possible alors que son nationalisme connaissait un recul significatif? Un parti politique n'est-il pas tributaire de son idéologie? Ce mémoire a tenté de répondre à ces questions en entamant la discussion à l'aide de cette piste de réflexion comme point de départ : les clivages religieux ont été politiquement significatifs en Inde à cause des manœuvres du BJP. Nous avons donc eu recours aux approches instrumentalistes en guise de cadre d'analyse. À l'issue de ce travail, nous tirons la conclusion suivante: les contraintes du système moderne indien de partis politiques, le manque de cohésion de la communauté hindoue et l'évolution de l'électorat indien à partir des années 1980 ont permis au BJP de devenir une alternative au parti du Congrès tout en l'obligeant à nuancer son discours nationaliste hindou. Ce qui explique l'ascension du BJP et le lent déclin de l'*Hindutva*.

Ainsi, l'*Hindutva* est passée d'une idéologie marginale et radicale au début des années 1980 à une option valable et populaire à la fin des années 80 jusqu'à la moitié des années 90. Ce nationalisme hindou, un nationalisme de type culturel, s'est imposé au point d'ébranler l'équilibre indien à quelques reprises et au point de remettre en question la survie de l'Union. Ses partisans avaient mis des décennies à développer le mouvement et sont parvenus, grâce à la mobilisation par différentes organisations et partis politiques, à finalement propulser l'idéologie. Ils ont manipulé les référents de l'imaginaire collectif et ont implanté notamment des réseaux de militants locaux. À la suite de l'exacerbation des tensions entre hindous et musulmans qui a dégénéré en émeutes jusqu'à la mi-90, l'*Hindutva*

a toutefois perdu du terrain, redevenant à nouveau une idéologie isolée. Le BJP, lui, s'est constamment développé et imposé, de sa création en 1980 jusqu'à aujourd'hui. Or, si le système politique indien en transformation dans les décennies 1980 et 1990 a permis à l'*Hindutva* de s'imposer, par sa nouvelle structure, il l'a aussi contenu. En effet, la dynamique politique moderne de l'Inde ne permet plus à un seul parti politique de diriger le pays. Les coalitions s'imposent dans ce système fédéral et obligent les partis à nuancer leurs positions pour construire des alliances solides avec des formations qui évoluent sur la scène fédérale et d'autres qui oeuvrent au niveau régional, dans les États de l'Union. Le système jadis dirigé par un seul parti, celui du Congrès, a évolué à tel point qu'il s'est transformé en système multipartite avec deux pôles principaux, le Congrès et le BJP. Ces deux partis représentent désormais les formations créatrices de coalitions et doivent, pour mettre sur pied la coalition la plus fiable et durable, modérer leurs positions. L'*Hindutva* a connu ses moments de gloire, mais la communauté hindoue n'est pas suffisamment unie. Elle est trop diversifiée, elle est dispersée sur un vaste territoire, n'a pas d'autorité religieuse centrale et rassembleuse, et ses membres ne partagent pas les mêmes rituels et les mêmes références. Le BJP, dans un tel contexte, n'a eu d'autres choix que d'assouplir sa promotion de l'*Hindutva*. D'autant plus que l'électorat indien a bien changé depuis 25 ans. Le parti nationaliste hindou a donc eu à s'y adapter. Ainsi, paradoxalement, pour se tailler une place sur l'échiquier politique, le BJP a dû, ponctuellement, selon la conjoncture politique du moment, nuancer son adhésion au nationalisme hindou et manipuler son programme. L'idéologie définit le parti et lui donne son identité, mais le parti s'en distance aux moments jugés opportuns dans le but de mousser sa popularité et dans l'espoir de la promouvoir à nouveau éventuellement.

Les dirigeants du BJP ont eu un flair politique certain et ont réussi au fil des élections à choisir adéquatement leurs partenaires de coalitions et à saisir avec justesse les nouveaux impératifs du système politique renouvelé. Ils sont donc parvenus, tantôt en évoquant les idéaux de justice sociale, tantôt en rappelant les enseignements de Gandhi, tantôt en prônant l'*Hindutva*, à rallier les Indiens à ses coalitions. Les Indiens les ont suivis jusqu'au moment où le BJP est passé des promesses aux actes. L'exercice du pouvoir aura été difficile pour le BJP. Les Indiens ont sanctionné le parti nationaliste hindou aux dernières élections parce qu'ils n'ont pas été convaincus par sa gestion de l'Union indienne. Tel que nous l'avons

constaté dans le dernier chapitre du mémoire, il y a eu une révolution par les basses castes au cours des dernières décennies. Grâce à la régionalisation de la politique, ces groupes auparavant exclus se sont affirmés et ont réclamé leur part des récents progrès économiques. Ils se sont mobilisés, conscientisés et politisés. Comme ils ne constituent pas la base de soutien traditionnel du BJP, ils n'adhèrent pas naturellement à son nationalisme hindou, d'autant plus que cette idéologie de l'*Hindutva* les désavantage et tente d'entretenir leur soumission à la hiérarchie sociale défendue par les Indiens brahmanes. Les basses castes ont condamné le BJP en choisissant plutôt en 2004 la coalition dirigée par le parti du Congrès, davantage considérée à l'écoute des besoins des *dalits*.

Le BJP ne correspond pas aux définitions traditionnelles des partis ethnique et communaliste, bien qu'il emprunte certaines de leurs caractéristiques à l'occasion. Or, il s'agit d'un parti identitaire, c'est-à-dire qu'il fait appel à l'identité hindoue. Il vise à rassembler tous les hindous, peu importe leur langue ou leur région d'origine. Ainsi, le BJP appartient à une autre catégorie de partis qui disent transcender les clivages ethniques, linguistiques et régionaux. Bien qu'il ne s'agisse que de rhétorique, il prétend ne pas vouloir exclure qui que ce soit. Il met l'accent sur l'unité – présumée – d'une communauté religieuse. En ce sens, bien qu'il se défende vigoureusement de l'être, il s'apparente directement au parti de type communaliste et agit souvent comme tel. Le BJP affirme inclure les membres des autres communautés religieuses, mais son objectif ultime demeure tout de même que ces Indiens se soumettent aux pratiques de l'hindouisme. Selon ses supporters, ces Indiens qui adhèrent à d'autres religions y ont été convertis de force et doivent retrouver le bon chemin. Le BJP est donc communaliste dans cette perspective, bien qu'il le nie. Enfin, le BJP n'est pas non plus un parti ethnique ou linguistique puisqu'il ne se fait pas le défenseur d'un groupe ethnique, mais bien de plusieurs castes, de plusieurs groupes ethniques et de plusieurs groupes linguistiques.

Malgré les nombreux conflits qu'elle a traversés, la démocratie indienne a beaucoup évolué depuis la proclamation de l'Indépendance en 1947, faisant de cette Union un immense paradoxe. En effet, le pays porte en lui à la fois cet héritage conflictuel et sanglant de la

Partition qui a été expérimenté à nouveau lors des émeutes et violences intercommunautaires des dernières décennies et à la fois une tradition de non-violence, telle qu'exprimée par les legs de Mahatma Gandhi. Bien que la plus grande démocratie au monde n'ait été interrompue que pendant l'état d'urgence en 1975-1976³⁹², l'équilibre demeure tout de même fragile. En février 2002, des militants nationalistes hindous du Gujarat qui revenaient d'un rassemblement dans le district de Ayodhya par le Sabarmati Express ont harcelé les musulmans qui voyageaient aussi à bord du train en criant des slogans nationalistes hindous. Lorsque le train s'est arrêté dans la ville musulmane de Godhram, des centaines de militants musulmans ont entouré les wagons, ont jeté des pierres et ont mis le feu, faisant près de soixante victimes hindoues. Les représailles ont perduré pendant six semaines, entraînant dans la mort plus de mille personnes, surtout des musulmans. Christophe Jaffrelot écrit que « jamais des violences entre hindous et musulmans n'avaient donné lieu à une telle montée aux extrêmes³⁹³ » et « aucune émeute depuis 1947 n'avait encore égalé ce pogrome, tant par le nombre des victimes que par la sauvagerie des violences³⁹⁴ ». À cela s'ajoutent les attentats islamistes du 29 octobre 2005 à New Delhi et ceux du 7 mars 2006 à Varanasi, directement commis contre des symboles hindous, qui témoignent de la fragilité de l'accalmie. Les préjugés et la méfiance à l'égard de chacune des communautés ne sont toujours pas complètement dissipés. Si ces événements malheureux des dernières années ont pu être contenus dans une certaine mesure, si nous pouvons présumer qu'il s'agit d'épisodes tragiques isolés, il n'en demeure pas moins qu'il serait intéressant d'analyser, dans une future réflexion, ces impulsions qui existent toujours. S'agit-il véritablement d'événements isolés? Les tensions entre hindous et musulmans existent-elles toujours à l'état latent? Comment le BJP moderne et mature réagit-il à ces impulsions ponctuelles? L'idéologie de l'*Hindutva* détient-elle toujours une pertinence? A-t-elle toujours sa raison d'être? Voilà autant de pistes de réflexion sur lesquelles il serait, à juste titre, légitime de se pencher.

³⁹² La Première ministre Indira Gandhi, accusée d'irrégularités, a imposé l'état d'urgence en 1975.

³⁹³ Jaffrelot, Christophe, « Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002: Émeutes d'État, Pogromes et Réaction Antijihadiste » *Revue Tiers Monde*, t. XLIV, no. 174, avril-juin (2003), p. 359.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 365.

APPENDICE A

L'UNION INDIENNE

APPENDICE B

CHRONOLOGIE POLITIQUE DE L'INDE MODERNE

- 1947 15 août : indépendance du Pakistan et de l'Inde. Jawaharlal Nehru devient le Premier ministre de l'Inde
- 1948 30 janvier : assassinat de Gandhi
- 1950 26 janvier : proclamation de la République. Entrée en vigueur de la Constitution
- 1951 25 octobre : début des premières élections générales
- 1952 21 février : fin des premières élections générales
- 1956 1^{er} novembre : redécoupage de nombreux États indiens selon le critère linguistique.
- 1957 24 février-9 juin : deuxièmes élections générales
- 1962 16 février-6 juin : troisièmes élections générales
- 1964 27 mai : mort de Jawaharlal Nehru
2 juin : Lal Bahadur Shastri devient Premier ministre
- 1966 11 janvier : mort de Lal Bahadur Shastri
24 janvier : Indira Gandhi, fille de Jawaharlal Nehru, devient Première ministre
- 1967 15-28 février : quatrièmes élections générales
- 1969 12-13 novembre : scission du parti du Congrès
- 1971 1^{er}-13 mars : cinquièmes élections générales
- 1975 12 juin : invalidation de l'élection de Mme Gandhi par la Haute Cour d'Allahabad
25-26 juin : arrestation des principaux dirigeants de l'opposition
26 juin : proclamation officielle de l'état d'urgence
- 1977 16 janvier : annonce d'élections générales par Indira Gandhi
3 février : assouplissement de l'état d'urgence
16-20 mars : sixièmes élections générales
21 mars : révocation de l'état d'urgence
24 mars : Morarji Desai devient Premier ministre
30 avril : formation officielle du Janata Party
- 1978 2 janvier : fondation du Congrès (I) par Indira Gandhi
5 novembre : Indira Gandhi retrouve un siège de député
- 1979 15-17 juillet : scission du Janata Party et démission du gouvernement Desai au profit de Charan Singh

- 1980 3-6 janvier : septièmes élections générales
14 janvier : Indira Gandhi redevient Première ministre de l'Inde
6 mai : nouvelle scission du Janata Party qui donne naissance au Bharatiya Janata Party
- 1984 5 juin : l'armée indienne investit le Temple d'Or d'Amritsar
31 octobre : assassinat d'Indira Gandhi par ses gardes du corps sikhs
1^{er}-3 novembre : émeutes anti-sikhs à Delhi
1^{er} novembre : Rajiv Gandhi devient Premier ministre
24-28 décembre : huitièmes élections générales
- 1989 22-26 novembre : neuvièmes élections générales
2 décembre : V. P. Singh devient Premier ministre
- 1990 7 août : V. P. Singh annonce la mise en œuvre du rapport Mandal
23 octobre : le BJP retire son soutien à V. P. Singh
11 novembre : Chandra Sekhar devient Premier ministre
- 1991 6 mars : chute du gouvernement et dissolution de la Lok Sabha
mai-juin : onzièmes élections générales
21 mai : assassinat de Rajiv Gandhi
- 1992 6 décembre : démolition de la mosquée d'Ayodhya et début des émeutes entre hindous et musulmans à travers toute l'Inde
- 1993 12 mars : attentats de Bombay, d'origine musulmane, en représailles aux événements de décembre 1992
- 1996 janvier-mars : inculpation d'une douzaine de personnalités politiques de premier plan dans une affaire de corruption qui amène sept membres du gouvernement de Narasimha Rao à démissionner
mai : le Congrès est battu par une coalition de centre gauche qui porte Deve Gowda au poste de Premier ministre. La coalition du Front uni compte 14 partis politiques
- 1997 avril : le Congrès qui soutient le Front uni sans participer au gouvernement force Deve Gowda à la démission au profit d'un candidat de compromis, Inder Kumar Gujral.
Décembre : le gouvernement de Gujral chute à la suite du retrait du soutien du Congrès
- 1998 16 février-7 mars : les douzièmes élections générales permettent au BJP de devenir le premier parti à la Lok Sabha. Son leader, Atal Bihari Vajpayee est nommé Premier ministre et forme un gouvernement avec le soutien de 13 partis politiques

- 1999 18 avril : le gouvernement Vajpayee tombe en raison du retrait du parti tamoul, l'AIADMK de Jayalathia, de sa coalition, ce qui oblige le Président Narayanan à dissoudre l'assemblée et à faire organiser de nouvelles élections
- 2002 27 février : l'incendie d'un train en gare de Godhra (Gujarat) fait 57 victimes hindoues, marquant le début de violences intercommunautaires qui feront environ 2000 morts au Gujarat, en majorité des musulmans
- 2004 avril-mai : les quatorzièmes élections générales se soldent par la défaite de la NDA et la victoire de la coalition dirigée par le Congrès. Manmohan Singh est nommé Premier ministre après que Sonia Gandhi a décliné l'offre
- 2005 octobre : un attentat attribué à des islamistes fait 62 morts à Delhi

Source : Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 865-873.

APPENDICE C

PORTRAIT DE LA POPULATION INDIENNE

Population : 1,129,866,154 (Juillet 2007)

Groupes ethniques : (2000)

Indo-Aryens : peuple de l'Antiquité qui a envahi l'Inde	72 %
Dravidiens : populations noires du sud de la péninsule indienne	25 %
Autres	3 %

Religions : (Recensement de 2001)

Hindouisme	80,5 %
Islam	13,4 %
Christianisme	2,3 %
Sikhisme	1,9 %
Autres	1,8 %
Non-spécifiée	0,1 %

Langues :

L'anglais jouit d'un statut particulier puisqu'il s'agit de la langue la plus utilisée pour les relations politiques et commerciales. Le Hindi demeure la langue officielle de l'Inde bien que seuls 30 % des Indiens la maîtrisent. Il existe 14 autres langues : Bengali, Telugu, Marathi, Tamoul, Urdu, Gujarati, Malayalam, Kannada, Oriya, Punjabi, Assamese, Kashmiri, Sindhi et Sanskrit.

Source : <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>

APPENDICE D

RÉSULTATS ÉLECTORAUX DES PARTIS POLITIQUES NATIONAUX
ÉLECTIONS GÉNÉRALES DE 1977 À 2004

	1977	1980	1984	1989	1991	1996	1998	1999	2004
Nombre total de sièges	542	529	542	529	511	543	543	543	543
Parti National du Congrès	154	353	415	197	227	140	141	114	145
Bharatiya Janata Party	@	. @	2	85	119	161	182	182	138
Janata Party/Janata Dal	298	31	10	143	56	46	6	21	?
Parti communiste marxiste	22	36	22	33	35	32	32	33	43
Parti communiste d'Inde	7	11	6	12	13	12	9	4	10

Notes :

@ : Le BJP n'existait pas encore.

Le nombre de sièges a augmenté de 542 à 543 en 1987. Lorsqu'un nombre inférieur est indiqué, certains sièges ne faisaient pas l'objet d'élections en raison de différents impératifs.

Source : Arora, "Federalisation of India's Party System". p.87.

Et tiré des données de la Election Commission of India (<http://www.eci.gov.in>) pour les résultats de 1996-1999

Pour les résultats de 1977-91 :

Subrata K. Mitra et James Chiriyankandath (eds), *Electoral Politics in India*, New Delhi : Segment, 1992; et des rapports de la Election Commission of India pour 1996-1999.

Pour les résultats de 2004 :

Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, 969 p.

APPENDICE E

RÉGIONALISATION DU SYSTÈME POLITIQUE INDIEN

	Élections de 1991	Élections de 1996	Élections de 1998
Partis politiques nationaux	462 sièges	410 sièges	387 sièges
Partis politiques régionaux	38 sièges	111 sièges	143 sièges

Source : Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p. 87-88.

APPENDICE F

CARACTÉRISTIQUES DES COALITIONS DU JANATA PARTY, DU FRONT
NATIONAL ET DU FRONT UNI

CARACTÉRISTIQUES	JANATA PARTY 24 mars 1977-15 juillet 1979	FRONT NATIONAL 3 décembre 1989- 11 novembre 1990	FRONT UNI 1 ^{er} juin 1996-4 novembre 1997 et 21 avril-28 novembre 1997
Nombre de partis de la coalition	6	5	10
Coalition pré ou post-électorale	Pré-électorale	Pré-électorale	Post-électorale
Compatibilité idéologique	Unité contre le Parti du Congrès	Unité contre le Parti du Congrès	Unité contre le BJP
Nombre et % de sièges à la Lok Sabha : a) Coalition exécutive b) Coalition législative	a)298 (55,31%) b)Ne s'applique pas	a)168 (30,94%) b)299 (55,06%)	a)76 (32,06%) b)318 (57,9%)
Pourcentage des sièges du parti le plus important de la coalition	31%	26,86%	8,20%
La coalition donne-t-elle un gouvernement minoritaire ou majoritaire?	Gouvernement majoritaire	Gouvernement minoritaire	Gouvernement minoritaire
Durée	2 ans, 3 mois et 4 jours	11 mois et 17 jours	17 mois et 21 jours

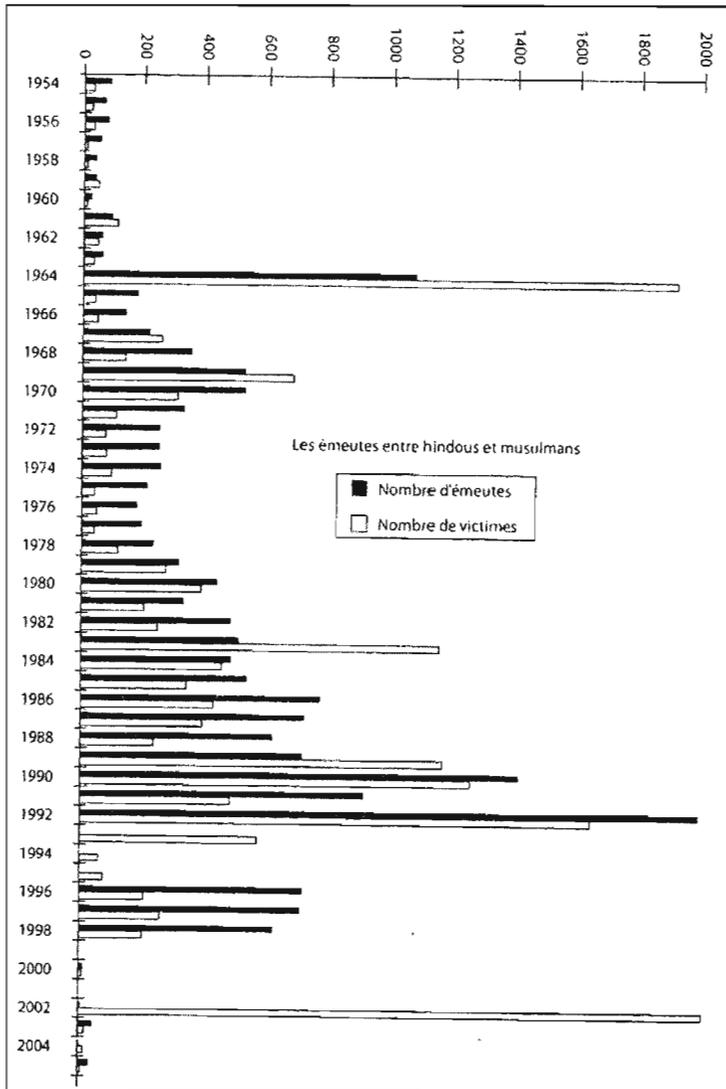
Notes : Le premier gouvernement du Front uni était dirigé par Deve Gowda et le second par Kumar Gujral qui avait tout de même conservé l'équipe mise en place par Gowda.

La coalition exécutive réfère aux partis qui font partie du cabinet alors que la coalition législative inclut les partis qui composent le gouvernement et ceux qui donnent un appui externe au gouvernement.

Source : M.P. Singh, "India's National Front and United Front Coalition Governments", p.332.

APPENDICE G

LES ÉMEUTES ENTRE HINDOUS ET MUSULMANS



Source : Jaffrelot, *L'Inde contemporaine*, p.616.

APPENDICE H

LE SYSTÈME DES CASTES

Le système indien des castes est extrêmement complexe et confus. Il propose à la base une organisation verticale et hiérarchique qui entretient une inégalité entre les groupes dont la position sociale et les pratiques sont définies et délimitées. Il repose sur le système des *jatis*, mais que l'on associe souvent à tort à celui des *varnas*. Le terme *jati* est celui le plus utilisé pour référer aux castes et signifie « espèce ». Il existe des milliers de castes, bien que le système ait été officiellement aboli. Ces castes portent dans la majorité des cas le nom de la profession exercée par ses membres. Cette réalité tend toutefois à changer avec l'arrivée de professions modernes.

Puisque le recensement selon les castes n'existe plus, il est impossible de connaître la composition exacte des castes, le nombre de castes et le nombre de membres dans chacune d'entre elles. (Il est toutefois permis de croire, grâce à la discrimination positive, que 15 % de la population se retrouve dans les castes intouchables et 7 % sont membres de tribus répertoriées). Certains *jatis*, ou certaines castes, sont constitués de plusieurs milliers de membres, d'autres rassemblent plusieurs millions de personnes et sont dotés de nombreuses sous-catégories. D'autres castes ne sont présentes qu'au niveau local. Dans la majorité des cas, les Indiens ne connaissent que la hiérarchie sociale de leur région et ne semblent pas en mesure d'identifier celle qui prévaut ailleurs au pays. Chaque caste ou *jati* est un groupe fermé qui se perpétue par l'endogamie, de façon à conserver la pureté du groupe. Un Indien ne peut être identifié qu'à un seul *jati*, qu'à une seule caste. Il reste que le système a beaucoup évolué dans les dernières décennies. Aussi, les castes ne regroupent plus que des gens de professions similaires. Au contraire, chaque groupe est plutôt devenu hétéroclite, le système officieux étant de plus en plus ouvert et permettant la mobilité sociale.

Les seules castes connues et reconnues :

- les Intouchables (Scheduled Castes ou castes répertoriées)
- les « autres castes arriérées » (Other Backward Castes) : Ce sont les groupes défavorisés qui ne font pas partie des Intouchables, mais qui ont besoin de l'aide de l'État. Ce sont les États fédérés qui ont la responsabilité de déterminer qui fait partie de ces groupes et quels avantages leur seront consentis, de sorte qu'il n'y a pas de politique uniforme à l'échelle du pays à cet égard.

Le système des *jatis* est extrêmement confus, de sorte que les analystes font davantage référence au système des *varnas* pour décrire la hiérarchie sociale indienne.

Le système des *varnas* est traditionnellement divisé en quatre groupes.

- les Brahmanes : les prêtres et les intellectuels.
- les Kshatriyas : les guerriers, responsables de protéger les Brahmanes et le reste de la société.
- les Vaishyas : les commerçants.
- les Shudras : les classes inférieures. Il s'agit du groupe le plus nombreux et le plus disparate. Il existe une distance considérable entre les trois premiers groupes et cette dernière catégorie. Les membres des Shudras ne sont pas deux fois nés, c'est-à-dire qu'ils ne pratiquent pas la cérémonie d'upayana, le rite de passage qui leur permet de naître à nouveau.

À l'intérieur de ce système, les Intouchables font parfois partie des Shudras alors qu'ils sont exclus du groupe à d'autres moments. La rivalité entre les Shudras et les Intouchables peut aussi être très prononcée. Les strates inférieures de la hiérarchie sociale ont tendance à jouer les oppresseurs avec les Intouchables.

Seuls les Brahmanes font partie des systèmes des *jatis* et des *varnas*. Dans les deux cas, cette catégorie est considérée comme la strate supérieure de la société. Tout de même, il s'agit d'un groupe hétérogène et divisé en plusieurs sous-groupes.

Chaque varna comprend de nombreuses castes ou *jatis*.

Le dernier recensement dans lequel les castes ont été considérées remonte à 1931. À ce moment, les Brahmanes représentaient 6,4 % de la population, la principale caste Kshatriya représentait 3,7 % de la population, les castes de marchands 2,7 % alors que les Shudras représentaient un peu plus de la moitié de la population.

Source : Robert Deliège, *Les castes en Inde aujourd'hui*, Presse universitaire de France, juin 1994, 275 p.

Informations concernant le dernier recensement. Jaffrelot, *La démocratie en Inde*, p. 212.

GLOSSAIRE

Backward Castes. Castes de rang rituel moyen ou bas, classées comme « arriérées » dans les catégories défavorisées. Elles ne font toutefois pas partie des Intouchables, bien qu'elles aient besoin de l'aide de l'État. On fait parfois référence aux OBC (Other Backward Castes).

Bharat. Nom *sanskrit* de l'Inde

Brahmanes. Les membres du premier *varna*. Ils ont le monopole de l'enseignement des textes sacrés (*Veda*) et des rituels.

Dalits. Ce terme regroupe tous les Indiens opprimés et écrasés, y compris les Indiens issus des tribus.

Dharma. Ordre socio-cosmique. Il s'agit du concept central de l'hindouisme.

Intouchables. Indiens appartenant aux castes qui ne sont habituellement pas considérées dans la hiérarchie des castes. Ce sont ceux qu'il ne faut pas toucher en raison de leur présumé impureté. À l'époque coloniale, la désignation officielle était plutôt *Depressed Classes*. Désormais, les termes *Scheduled Castes* ou *castes répertoriées* sont aussi utilisés pour désigner les Intouchables.

Kshatriya. Les membres du deuxième *varna*. La souveraineté politique et la guerre sont leurs domaines de prédilection. C'est la reconnaissance du brahmane qui fait d'un kshatriya un chef de guerre.

Lok Sabha. Parlement indien.

Masjid. Terme hindi qui signifie mosquée.

Ramayana. Il s'agit d'une épopée indienne, un récit central de l'hindouisme et de la civilisation indienne. Le terme signifie « le parcours de Ramâ ».

Rig Veda. Le plus ancien des textes hindous.

Sangh. Organisation, association.

Sanskrit. Forme dans laquelle sont écrits les grands textes brahmaniques.

Sindhu. La rivière Indus qui est l'une des plus importantes du sous-continent indien a donné à l'Inde son nom. Se dit Sindhu en hindi et en *sanskrit*.

Shakkas. Lieux où se déroulent les séances de formation quotidiennes du RSS

Shudra. Membres du quatrième *varna*. Leur fonction est de servir les trois précédents. La très grande majorité des hindous « de caste » sont des *shudra*, qu'ils soient paysans ou artisans.

Swayamsevaks. Participants au camp d'entraînement du RSS.

Vaishya. Membres du troisième *varna*, « deux fois nés ». Dans l'Inde moderne, les grandes castes marchandes et commerçantes, peu nombreuses, appartiennent à ce *varna*.

Varna. « classe » ou « ordre ». Le modèle sociologique brahmanique organise la société des Aryas en quatre *varna* hiérarchisés et interdépendants: les « deux fois nés », (brahmanes, *kshatriya*, *vaishya*) et les *shudra*.

Yath Ratra. Pèlerinage par char.

Source : Jaffrelot, Christophe, *L'Inde contemporaine*, p. 875-881.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Édition révisée, Londres: Verso, 224 p.
- Andersen, Walter K. et Shridhar D. Damle. 1987. *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Colorado: Westview Press, 317 p.
- Brass, Paul R. 1991. *Ethnicity and nationalism: theory and comparison*. New Delhi: Sage Publications, 358 p.
- _____. 1990. *The Politics of India since Independence*. Cambridge: Cambridge University Press, 357 p.
- _____. 2003. *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press, 476 p.
- Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 270 p.
- Chandra, Bipan. 1999. *Essays on Colonialism*. New Delhi: Orient Longman, 365 p.
- Chandra, Kanchan. 2004. *Why Ethnic Parties Succeed: Patronage and Head Counts in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 343 p.
- Chatterjee, Partha. 1999. *The Partha Chatterjee Omnibus*. New Delhi: Oxford University Press.
- Chaudhary, Vijay Chandra Prasad. 1968. *Imperial Policy of British in India (1876-1880): Birth of Indian Nationalism*. Calcutta: Éditions Punthi Pustak, 398 p.

- Chhibber, Pradeep K. 2001. *Democracy without Associations: Transformation of the Party System and Social Cleavages in India*. Première édition, Ann Arbor : University of Michigan, 287 p.
- Conversi, Daniele. 1997. *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation*. Londres: C. Hurst; Reno: University of Nevada Press, 312 p.
- Deliège, Robert. 1994. *Les castes en Inde aujourd'hui*. Collection Sociologie d'aujourd'hui, Première édition, Paris : Presse universitaire de France, 275 p.
- Dumont, Louis. 1970. *Religion, Politics and History in India*. Paris: Mouton, 166 p.
- Engineer, Asghar Ali. 1989. *Communalism and Communal Violence in India: an Analytical Approach to Hindu-Muslim Conflict*. Delhi: Ajanta Publications, 344 p.
- _____. (dir. publ.) 1987. *Ethnic Conflict in South Asia*. Delhi: Ajanta Publications, 223 p.
- Gellner, Ernest. 1994. *Encounter with nationalism*. Oxford, Cambridge Mass. : Blackwell, 208 p.
- _____. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press, 150 p.
- Grosby, Steven Elliott. 2005. *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 142 p.
- Guo, Yingjie. 2004. *Cultural Nationalism in Contemporary China: the Search for National Identity under Reform*. Londres: Routledge/Curzon, 192 p.
- Hansen, Thomas Blom et Christophe Jaffrelot (dir. publ.). 2001. *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Deuxième édition, New Delhi: Oxford University Press, 393 p.
- Hansen, Thomas Blom. 1999. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 293 p.

- Hasan, Zoya (dir. publ.). 2002. *Parties and Party Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press, 566 p.
- Heuzé, Gérard. 1993. *Où va l'Inde Moderne? L'aggravation des crises politiques et sociales*. Coll. Conjonctures Politiques, Paris: L'Harmattan, 190 p.
- Hobsbawn, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 191 p.
- Horowitz, Donald. 2001. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley: University of California Press, 588 p.
- _____. 1985. *Ethnic groups in conflict*. Deuxième édition, Berkeley: University of California Press, 697 p.
- Jaffrelot, Christophe. 1998. *La démocratie en Inde: Religion, caste et politique*. Paris : Fayard, 321 p.
- _____. (dir. publ.). 2006. *L'Inde contemporaine : De 1950 à nos jours*. Nouvelle édition, Paris : Fayard/CERI, 969 p.
- _____. 1993. *Les Nationalistes hindous : Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 527 p.
- Majeed, Akhtar (dir. publ.). 2000. *Coalition Politics and Power Sharing*. New Delhi: Manak Publications, 198 p.
- Malik, Yogendra K. et V. B. Singh. 1994. *Hindu Nationalists in India: The Rise of the Bharatiya Janata Party*. New Delhi: Vistaar Publications, 262 p.
- Mitra, Subrata K. et James Chiriyankandath (dir. publ.). 1992. *Electoral Politics in India*. New Delhi : Segment.

- Nehru, Jawaharlal. 1981. *The Discovery of India*. New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 582 p.
- Pandey, Gyanendra. 1992. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press, 297 p.
- Ram, D. Sundar (dir. publ.). 2000. *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*. Jaipur (Inde): National Publishing House, 359 p.
- Saïd, Edward. 1994. *Orientalism*, 2nd Edition, New York: Vintage Books, 394 p.
- Smith, Anthony D. 1981. *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press, 240 p.
- _____. 1998. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. Londres: Routledge, 270 p.
- _____. 1995. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press, 211 p.
- Smith, Donald Eugene. 1963. *India as a Secular State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 518 p.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1979. *Modern Islam in India : A Social Analysis*. Reprint, New Delhi.
- Varma, Pavan K. 2004. *Being Indian*. New Delhi: Penguin Books, 238 p.
- Varshney, Ashutosh. (dir. publ.) 2004. *India and the Politics of Developing Countries: essays in memory of Myron Weiner*. New Delhi: Thousand Oaks, 271 p.
- Veer, Peter van der. 2001. *Imperial Encounters: Religion and modernity in India and Britain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 205 p.
- _____. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 247 p.

Chapitres de livres

Arora, Balveer. 2003. "Federalisation of India's Party System". In *Political Parties and Party Systems*, sous la dir. de Ajay K. Mehra, D. D. Khanna et Gert W. Kueck, p. 83-99. New Delhi: Sage Publications.

_____. 2002. "The Political Parties and the Party System: The Emergence of New Coalitions". In *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hasan, p. 504-532. New Delhi: Oxford University Press.

Assayag, Jackie. 2006. « Les fabriques de la caste: société, État, démocratie ». In *L'Inde contemporaine : De 1950 à nos jours*, sous la dir. de Christophe Jaffrelot, p. 483-507. Paris : Fayard-CERI.

Basu, Amrita. 1996. "Mass Movement or Elite Conspiracy? The Puzzle of Hindu Nationalism". In *Contesting the Nation : Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, sous la dir. de David Ludden, p. 55-80. Philadelphie: University of Pennsylvania Press.

Brass, Paul R. 1985. "Ethnic Groups and the State". Chap. in *Ethnic Groups and the State*, p. 1-56. Totowa, N. J.: Barnes & Noble; London: Croom Helm.

_____. 1996. "Introduction: Discourse of Ethnicity, Communalism, and Violence". Chap. in *Riots and Pogroms*, p. 1-55. New York: New York University Press.

Carroll, John J. 2001. "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India". In *Hinduism and Secularism: After Ayodhya*, sous la dir. de Sharma Arvind, p. 25-39. New York: Palgrave Publishers.

Chakrabarty, Bidyut. 2003. "The Third Front or the Third Force: A Political Maze or an Ideological Oasis?" In *Political Parties and Party Systems*, sous la dir. de Ajay K. Mehra, D. D. Khanna et Gert W. Kueck, p. 244-269. New Delhi: Sage Publications.

Chakravarty, Kumaresh. 1994. "Towards a Genesis of the Recent Upsurge in Communalism". In *Communalism in India: Challenge and Response*, sous la dir. de Medhi Arslan et Janaki Rajan, p. 11-28. New Delhi: Éditions Manohar.

- Chandra, Bipan. 1994. "Communalism and Communal Violence in Modern India". Chap. in *Communalism in Contemporary India*, sous la dir. de Mohit Bhattacharya (compilateur). 27-43. Calcutta: Burdwan University.
- Chatterjee, Manini. 1996. "The BJP: Political Mobilization for *Hindutva*". In *Religion, Religiosity and Communalism*, sous la dir. de Praful Bidwai, Harbans Mukhia et Achin Vanaik, p. 87-106. New Delhi: Manohar.
- Chhibber, Pradeep K. et John R. Petrocik. 2002. "Social Cleavages, Elections, and the Indian Party System". In *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hasan, p. 56-75. New Delhi: Oxford University Press.
- Dighe, Sharad. 2000. "Coalition Government: Suitability for India". In *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. de D. Sundar Ram, p. 54-58. Jaipur: National Publishing House.
- Engineer, Asghar Ali. 1994. "Communalism, its facets, roots and remedies". Chap. in *Selected Writings on Communalism*, p. 181-192. New Delhi: People's publishing house.
- Hasan, Zoya. 2002. "Representation and Redistribution: The New Lower Caste Politics of North India". Chap. in *Parties and Party Politics in India*, p. 370-396. New Delhi: Oxford University Press.
- Herrenschmidt, Olivier. 2006. « Les intouchables et la République indienne ». In *L'Inde contemporaine : De 1950 à nos jours*, sous la dir. de Christophe Jaffrelot, p. 508-535. Paris : Fayard-CERI.
- Jaffrelot, Christophe. 2005. "The BJP and the 2004 General Election: Dimensions, Causes and Implications of an Unexpected Defeat". In *Coalition Politics and Hindu Nationalism* sous la dir. de Katharine Adeney et Lawrence Saez, p. 237-253. New York: Routledge.
- _____. 1998. « L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue : un concept entre deux cultures ». In *Politique et religion dans l'Asie du sud contemporaine*, sous la dir. de Gérard Heuzé et Monique Selim, p. 111-136. Paris : Karthala.

- Jhingran, Saral. 1996. "Religion and Communalism". In *Religion, Religiosity and Communalism* sous la dir. de Praful Bidwai, Harbans Mukhia et Achin Vanaik, p. 75-86. New Delhi: Manohar.
- Kashyap, Subhash C. 2001. "The Case for a Divorce between Religion and Politics". In *Hinduism and Secularism: After Ayodhya*, sous la dir. de Sharma Arvind, p. 78-94. New York: Palgrave Publishers.
- Khan, Arshi. 2000. "Coalition Politics in India since 1967". In *Coalition Politics and Power Sharing*, sous la dir. de Akhtar Majeed, p. 131-175. New Delhi: Manak Publications.
- Kumar, Pradeep. 2003. "The National Parties and the Regional Allies: A Study in the Socio-Political Dynamics". In *Political Parties and Party Systems* sous la dir. de Ajay K. Mehra, D. D. Khanna et Gert W. Kueck, p. 288-305. New Delhi: Sage Publications.
- Kuppuswamy, Alladi. 2000. "Coalition Politics – Trends and Problems". In *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. de D. Sundar Ram, p. 38-41. Jaipur: National Publishing House.
- Ludden, David. 1996. "Ayodhya : A Window on the World". Chap. in *Contesting the Nation: Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, p. 1-23. Philadelphie: University of Pennsylvania Press.
- Pandey, Gyanendra. 1993. "Which of Us are Hindus?" Chap. in *Hindus and Others: the Question of Identity in India Today*, p. 238-272. New Delhi: Viking.
- Panikkar, K. N. 1994. "What is Communalism Today?" Chap. in *Selected Writings on Communalism*, p. 66-82. New Delhi: People's publishing house.
- Parikh, Sunita. 1998. "Religion, Reservations and Riots: The Politics of Ethnic Violence in India". In *Community Conflicts and the State in India*, sous la dir. d'Atul Kohli et Amrita Basu, p. 33-57. Delhi: Oxford University Press.
- Pushpendra. 2002. "Dalit Assertion through Electoral Politics". In *Caste and Democratic Politics in India*, sous la dir. de Ghanshyam Shah, p. 356-384. Delhi: Permanent Black.

- Racine, Jean-Luc. 2001. « La nation au risque du piège identitaire : Communalisme, post-modernisme et néo-sécularisme ». Chap. in *La question identitaire en Asie du Sud*, p. 373- 403. Coll. Purusartha, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Rao, Nitya. 2005. "Social Justice and Empowerment of the Weaker Sections and Gender Rights". In *Coalition Politics and Hindu Nationalism*, sous la dir. de Katharine Adeney et Lawrence Saez, p. 116-135. New York: Routledge.
- Shah, Ghanshyam. 2001. "Dalit Politics : Has it reached an Impasse?" In *Democratic Governance in India: Challenges of Poverty, Development, and Identity*, sous la dir. de Niraja Gopal Jayal et Sudha Pai, p. 221-231. New Delhi: Thousand Oaks.
- Singh, Ajay Kumar. 2000. "Social Bases, Electoral Configuration and Emerging Party System". In *Coalition Politics and Power Sharing*, sous la dir. de Akhtar Majeed, p. 69-130. New Delhi: Manak Publications.
- Sridharan, E. 2002. "The Fragmentation of the Indian Party System, 1952-1999". In *Parties and Party Politics in India*, sous la dir. de Zoya Hasan, p. 475-503. New Delhi: Oxford University Press.
- Suresh, Kumar, 2000. "Identity Articulation and Emerging Political Formation in India". In *Coalition Politics and Power Sharing*, sous la dir. de Akhtar Majeed, p. 36-68. New Delhi: Manak Publications.
- Tiwana, S. S. 2000. "Coalition Politics and India: Problems and Prospects". In *Coalition Politics in India: Search for Political Stability*, sous la dir. de D. Sundar Ram, p. 129-140. Jaipur (Inde): National Publishing House.
- Varshney, Ashutosh. 2004. "Why Haven't Poor Democracies Eliminated Poverty?" Chap. in *India and the Politics of Developing Countries: essays in memory of Myron Weiner*, p. 205-226. New Delhi: Thousand Oaks.
- Veer, Peter van der. 1996. "The Construction of Violence and Public Space in Hindu Nationalism". In *Riots and Pogroms*, sous la dir. de Paul R. Brass, p. 154-176. New York: New York University Press.

_____. 1996. "Writing Violence". In *Contesting the Nation : Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, sous la dir. de David Ludden, p. 250-269. Philadelphie: University of Pennsylvania Press.

Yadav, Yogendra. 2000. "Understanding the Second Democratic Upsurge". In *Transforming India : Social and Political Dynamics of Democracy*, sous la dir. de Francine R. Frankel, p. 120-145. New Delhi: Oxford University Press.

Zelliot, Eleanor. 2001. "Dalit Traditions and Dalit Consciousness". In *Democratic Governance in India*, sous la dir. de Niraja Gopal Jayal et Sudha Pai, p.232-251. New Delhi: Thousand Oaks.

Articles de périodiques et de revues

"India Overheats", 2007, *The Economist*, Février, Vol.3, Numéro 9.

Basu, Amrita. 1997. "Reflections on Community Conflicts and the State in India". *The Journal of Asian Studies*, Vol. 56, Numéro 2, Mai, p. 391-397.

Desai, D. A. 1987. "Relevance of Secularism Today". *Indian Bar Review*, Vol. 14, Numéro 3.

Devotta, Neil. 2002. "Demography and communalism in India". *Journal of International Affairs*, vol. 56.

Ganguly, Sumit. 2003. "The Crisis of Indian Secularism". *Journal of Democracy*, vol. 14, numéro 4, octobre, p. 11-25.

Jaffrelot, Christophe. 2003. « Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002: Émeutes d'État, Pogromes et Réaction Antijihadiste ». *Revue Tiers Monde*, t. XLIV, numéro 174, avril-juin, p. 345-368.

Madan, T. N. 1987. "Secularism in its place". *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, numéro 4, Novembre, p. 747-759.

- Malik, Yogendra K. et Dhirendra K. Vajpeyi. 1989. "The Rise of Hindu Militancy: India's Secular Democracy at Risk". *Asian Survey*, Vol. 29, Numéro 3, Mars, p. 308-325.
- Nayar, Baldev Raj. 2005. "Regime Change in a Divided Democracy". *Asian Survey*, vol. XLV, numéro1, Janvier-février, p. 71-82.
- Sartori, Giovanni. 1968. "Political Development and Political Engineering". *Public Policy*, Numéro 17, p. 261-298.
- Seishia, Shaila. 1998. "Divide and Rule in Indian Party Politics: The Rise of the Bharatiya Janata Party". *Asian Survey*, Vol. 38, Numéro 11, Novembre, p. 1036-1050.
- Singh, M. P. 2001. "India's National Front and United Front Coalition Governments: A Phase in Federalized Governance". *Asian Survey*, Vol. 41, Numéro 2, Mars-Avril, p. 328-350.
- Thapar, Romila. 1990. "Communalism and the Historical Legacy: Some Facets". *Social Scientist*, Numéro 205-6, Juin-juillet.
- _____. 1989. "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity". *Modern Asian Studies*, Vol.23, Numéro 2.
- _____. 1990. "The Politics of Religious Communities". *Seminar*, Numéro 365, Janvier.
- _____. 1985. "Syndicated Moksha". *Seminar*, Numéro 313, Septembre.
- Varshney, Ashutosh. 2001. "Ethnic Conflict and Civil Society". *World Politics*, vol.53, Avril, p. 362-398.
- _____. 1995. "The Self-Correcting Mechanisms of Indian Democracy". *Seminar*, Janvier.
- Yadav, Yogendra. 1999. "Electoral Politics in the Time of Change: India's Third Electoral System, 1989-99". *Economic and Political Weekly*, 21-28, août, p. 2393-9.

Dictionnaires

Bealey, Frank (dir. publ.). *The Blackwell Dictionary of Political Science*, (1999). Sous "communalism". Blackwell Publishers.

Robertson, David (dir. publ.). *A Dictionary of Modern Politics*, (1993), Deuxième édition, Sous "communalism". Londres : Europa Publications.

Mémoires

Canet, Raphaël. 1997. "Communauté, nation et nationalisme: Le cas québécois". Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 121 p.

Adresses internet

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>

<http://www.eci.gov.in>